

Guerra y religión en la República romana: el ciclo militar de octubre

War and Religion in the Roman Republic: the October Military Cycle

Pedro Pérez Frutos
Universidad de Murcia, España
pedroperezfr@gmail.com

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo el análisis de una serie de fiestas religiosas de carácter militar recogidas en los calendarios de la antigua Roma, las cuales, encontraron su espacio de desarrollo en el mes de octubre y cuyo fin era la limpieza espiritual de los soldados y la finalización litúrgica de la guerra.

Palabras clave: *Religión, Guerra, Tigillum Sororium, Equus October, Armilustrium.*

Abstract: This work analyzes a number of festivals of religious and military kind which were integrated in ancient Rome calendars. They usually took place in October, and were intended to desacralize war and attend the spiritual purification of soldiers.

Keywords: *Religion, War, Tigillum Sororium, Equus October, Armilustrium.*

Introducción.

La guerra, desde su más primitivo origen, constituyó para los romanos una institución social que ocupó un lugar destacado en su ritmo vital.¹ La defensa del territorio, la conquista de tierras, el control de las rutas, etc., fueron actividades que desde muy antiguo les impusieron una constante acción guerrera,² hecho que para autores como Vegetio³ se encontraba en la base del gran imperio en el que Roma llegó a convertirse. Ahora bien, el tratamiento de dicha actividad, procedente, entre otras vicisitudes, de la tendencia práctica

¹ John RICH: "Warfare and the army in Early Rome", en Paul Erdkamp (ed.) *A Companion to the Roman Army*, Oxford, Garsington Road, 2011, pp. 10-11.

² William HARRIS: *Guerra e imperialismo en la Roma republicana 227-70 a.C.*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 52; Antonio DUPLÁ: *La República romana arcaica (509-264 a.C.)*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 160. John RICH: op. cit., pp. 18-20.

³ Veg. *Mil.* 1, 3.

y utilitaria de la religión romana,⁴ adquirió unas altas connotaciones religiosas, como se deduce de algunos testimonios transmitidos por autores clásicos.⁵

Ciertamente, dicha asociación no resulta gratuita, ya que en siglos de tradición y experiencia, la religión en Roma, escasa en lo que a elementos ideales se refiere⁶ fue utilizada para asegurar la buena marcha de la ciudad;⁷ y como algunos historiadores han puesto de relieve, el elemento religioso, consustancial al político, conformaba una de las facetas de lo que hoy conocemos como *respublica* o *civitas*.⁸ En este contexto, el calendario⁹ aparece como un instrumento de enorme importancia para la vida de la ciudad, pues supone el elemento que regula el tiempo cívico y el armazón sobre el que descansa la religión pública.¹⁰ Es importante señalar que, para el historiador contemporáneo, el calendario representa un documento que permite acercarse hasta el culto más primitivo de Roma, cuyas divinidades y carácter se traslucen a través de las fiestas públicas recogidas en él. Del análisis del mismo se infiere que el calendario se organizó en torno a diferentes ciclos festivos, entre los que toma un cariz llamativo el militar.¹¹ Dicho aspecto no sorprende si se tienen en cuenta las consideraciones de Harris,¹² para quien una de las características más sorprendentes de la actividad guerrera romana es su regularidad, pues la República, salvo en circunstancias excepcionales, practicaba la guerra casi todos los años; fenómeno que, para Nicolet,¹³ responde a una necesidad cuasi biológica. Y, como es natural, siendo el calendario el elemento que sistematiza el tiempo cívico, es de esperar que un acontecimiento de tal magnitud encuentre su traducción en él. Ahora bien, como subraya Rich,¹⁴ si bien los rituales celebrados en marzo y octubre han sido interpretados como actos religiosos que conmemoran la apertura y el cierre de la campaña militar,

⁴ Theodor MOMMSEN: *El mundo de los césares*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 457.

⁵ Liv. VI, 9.

⁶ Theodor MOMMSEN: *El mundo...*, p. 457.

⁷ John SCHEID: *La religión en Roma*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1991, p. 2.

⁸ Santiago MONTERO HERREO: *La religión en la Roma antigua*, Madrid, Akal, 1990, p. 7.

⁹ Sobre el calendario véase: Theodor MOMMSEN: *Die römische chronologie bis auf Caesar*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1859; Willian FOWLER: *The Roman Festivals on the Period of the Republic*, London, Macmillan, 1899; Georg WISSOWA: *Religion und Kultus der Römer*, München, C.H. Beck, 1912; Gioacchino MANCINI: *Civiltà romana: Il calendario*, Roma, Carlo Colombo, 1941; Agnes KIRSOPP MICHELS: *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1967; Jean BAYET: *Historia política y psicológica de la religión romana*, Madrid, Cristiandad, 1984; Anna INVERNIZZI: *Vita e costumi dei Romani antichi: Il calendario*, Roma, Quasar, 1994; John SCHEID: *An Introduction to Roman Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 41-59.

¹⁰ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: "La religión romana arcaica", en Jose María Blázquez, Jorge Martínez-Pinna y Santiago Montero (eds.) *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 401-402.

¹¹ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos* de Ovidio, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 52.

¹² William HARRIS: op. cit., p. 52.

¹³ Claude NICOLET: "Armée et société à Rome sous la république: à propos de l'ordre équestre", en Jean-Paul Brisson (ed.) *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris, Mouton & Co, 1969, p. 117.

¹⁴ John RICH: op. cit., p. 10.

en el contexto de una estación guerrera anual,¹⁵ el significado original de la mayoría de estas festividades es un tema complejo y discutido; de la misma manera que la periodicidad anual de la guerra. En este sentido, y sin pretensión de zanjar el tema, en las siguientes páginas analizaremos tres de estas festividades, concretamente las vinculadas al final del período anual militar situado en el mes de octubre, con el objetivo de analizar sus características y de intentar definir su vinculación con dicho ámbito durante la República.

El calendario y los ciclos de la guerra.

La fijación de una serie de fiestas, y su posterior establecimiento por escrito para ser divulgadas, nace de la mentalidad jurídico-religiosa romana.¹⁶ En consecuencia, y con la necesidad de respetar al máximo el celo religioso, se hizo preciso el control de las actividades de dicha índole. Los objetivos eran no olvidar la celebración de ninguna festividad y no alterar su fecha. Es decir, que con la fijación por escrito de las fiestas en el calendario se pretendía no provocar la ruptura de la *pax deorum*. Para autores como Bayet,¹⁷ la tosquedad cósmica y el desequilibrio biológico son los rasgos principales que definen al antiguo calendario latino. Pero estas fisionomías contrastan, para el historiador, con la nitidez de los ciclos festivos, y explica que a través de ellos se perfila la personalidad de los meses y el ritmo del año. Y efectivamente, el calendario¹⁸ parece mostrar una estructura organizativa que responde a determinados criterios de eficacia ritual, de forma que, aunque no de una manera rígida, se constata la existencia de estaciones que engloban festividades destinadas a un mismo fin:¹⁹ la guerra, la agricultura, la maternidad,²⁰ etc.

En este sentido, cabe recordar que para los antiguos, la guerra, tenía delimitado su espacio temporal.²¹ Y como se ha señalado, el Estado romano se preparaba para hacer la guerra a una o más de las ciudades vecinas todos los años.²² Por ello, las celebraciones litúrgicas tocantes a dicha actividad aparecían claramente organizadas en el calendario,²³ en nuestro

¹⁵ Jaques HARMAND: *La Guerra Antigua. De Sumer a Roma*, Madrid, EDAF, 1976, p. 64; Lawrence KEPPIE: *The Making of the Roman Army. From Republic to Empire*, Londres, Routledge, 1998, p. 34; Yvon GARLAN: *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Alderabán, 2003, pp. 29-30.

¹⁶ Esta mentalidad, plasmada en la *religio*, no permitía ningún fallo durante los rituales. Pierre GRIMAL: *La civilización romana: vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 70-82.

¹⁷ Jean BAYET: op. cit., p. 105.

¹⁸ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *“La religión romana...”*, p. 428.

¹⁹ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos...*, p. 52.

²⁰ Theodor MOMMSEN: *El mundo...*, pp. 452-455.

²¹ José Manuel ROLDÁN HERVÁS: *El ejército de la República romana*, Madrid, Arco Libros, 1996, p. 18; Lawrence KEPPIE: op. cit., p. 34; Yvon GARLAN: op. cit., pp. 62-63.

²² William HARRIS: op. cit., pp. 9-10.

²³ Henri LE BONNIEC: “Aspects religieux de la guerre à Rome”, en Jean-Paul Brisson (ed.) *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris-La Haya, Mouton & Co, 1969, pp. 101-115; Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos...*, p. 52; Jorge MARTÍNEZ PINNA: *Los orígenes del ejército romano: estudio de las formas pre-militares en su relación con las estructuras sociales de la Roma más primitiva*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980, pp. 247-252; Jean BAYET: op. cit., pp.96-

caso, repartidas en dos grupos, uno al comienzo de la campaña en marzo y otro al final de la misma en octubre.²⁴ Con esto no debe interpretarse que el ejército estuviese ausente entre los meses de marzo y octubre, sino que, por el contrario, debía estar preparado para entrar en acción desde el inicio de la primavera y no purificarse hasta el final.

Marzo, como se sabe por la tradición,²⁵ toma el nombre del dios Marte, y es la condición guerrera de éste la que define al mes.²⁶ Para algunos historiadores,²⁷ las fiestas de marzo poseen una estrecha relación con el mundo bélico y con la citada divinidad, y su fin parece residir, entre otros menesteres, en la preparación litúrgica del ejército. Por nuestra parte, defendemos que las fiestas militares de dicha estación tenían como objeto fundamental recordar el deber cívico de la participación en el ejército y despertar el espíritu bélico de los romanos; así como poner bajo la protección de los dioses las futuras acciones militares.²⁸ Esta concienciación era potenciada por los salios²⁹ hasta el momento en que las legiones abandonaban la *Urbs*. En este sentido, la primera ceremonia que encontramos es la denominada *Equirria*,³⁰ cuyo motivo principal residía en la celebración de unas carreras de caballos³¹. La segunda era la llamada *Quinquatrus*,³² celebrada cada 19 de marzo, y en donde se procedía a una purificación de las armas y del ejército.³³ Por último, encontramos el *Tubilustrium*,³⁴ ritual que ce-

98; Gloria ANDRÉS HURTADO: *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2005, p. 355.

²⁴ Para una síntesis: Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 247; Jean BAYET: op. cit., p. 96; Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos...*, p. 53.

²⁵ Ov. *Fast.*, III, 85-88.

²⁶ Sabino PEREA YÉBENES: "El culto a "*Mars Pater*". La filiación mítica del guerrero romano", Marcos Ruiz Sánchez (coord.) *Visiones mítico-religiosas del padre en la antigüedad clásica*, Signifer, 2004, p. 137.

²⁷ Theodor MOMMSEN: *El mundo de...*, p. 452; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: "La religión romana...", p. 435.

²⁸ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos...*, pp. 53-54.

²⁹ Sacerdocio militar, ver: Liv. I, 20, 4; Plu. *Num.*, 13; Joshep-Antoine HILD: "*Salii*", en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Tomo IV, París, 1911, pp. 1014-1022; Thomas SCHÄFER: "Zur Ikonographie der Salier," *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 95 (1980), pp. 342-373.

³⁰ Ver: Gustave BLOCH: "*Equirria*", en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Tomo II, París, 1892, pp. 745-746; Robert FINK, Allan HOEY y Walter SNYDER: "The Feriale Duranum", *Yale Classical Studies*, 7 (1940), pp. 1-222. Henri LE BONNIEC: op. cit. 101-115; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, pp. 248-249; Giovanni COLONNA: "Gli scudi bilobati all'Italia central e "l'ancile dei salii", *Archeologia classica*, 43:1 (1991), pp. 55-122; Anna INVERNIZZI: op. cit., p. 34.

³¹ Anna INVERNIZZI: op. cit., p. 34; Sabino PEREA YÉBENES: op. cit., p. 136.

³² Sobre el *Quinquatrus*: Joshep-Antoine HILD: "*Quinquatrus*", en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Tomo IV, París, 1911, pp. 802-804; Roberto FINK, Allan HOEY y Walter SNYDER: op. cit., pp. 94-99; Henri LE BONNIEC: op. cit., p. 102; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, pp. 304-308; Anna INVERNIZZI: op. cit., p. 42.

³³ Gloria ANDRÉS HURTADO: op. cit., p. 369.

³⁴ Sobre el *Tubilustrium*: Adolphe REINACH: "*Tuba*", en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, París, Tomo V, 1900, pp. 522-528; Henri LE BONNIEC: op. cit., p. 102; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, pp. 249-250; Jean BAYET: op. cit., p. 97; Anna INVERNIZZI: op. cit., p. 41; Georgia IRBY-MASSIE: *Military Religion in Roman Britain*, Leiden, Brill, 1999, pp. 36-38; Gloria ANDRÉS HURTADO: op. cit., p. 356.

rraba el primer ciclo militar del año, desarrollada cada 23 de marzo y dedicada principalmente a Marte. En síntesis, el propósito del *Tubilustrium* parece estar, a tenor de su etimología, en la purificación de las trompetas,³⁵ las *tubae*. Objetos sobre los que no conviene realizar una interpretación restrictiva que los valore únicamente como instrumentos rituales, sino que también comprendería a las trompetas de la legión.³⁶

Ahora bien, al igual que el inicio, el final de la campaña militar era objeto de unos rituales que buscaban la purificación de los soldados;³⁷ pues la guerra, para los romanos, era considerada como un acto impuro que requería de una serie de lustraciones que expiasen la mancha que conllevaba su práctica, de cara a no quebrantar la *pax deorum*.³⁸ Lógicamente, el criminal, como maldito, debe apartarse de las cosas santas, ya que su crimen es comunicativo y comporta la desgracia. De ello se colige que la mancha es una consecuencia fatal del asesinato, independientemente de la voluntariedad, y esto es importante, ya que la purificación se tiene como necesaria aun cuando se tiene legitimidad en el acto cometido, como es el caso de los soldados, los cuales, quedaban absueltos del asesinato por medio del *sacramentum*.³⁹ La lustración, por tanto, llevará consigo la idea de absolución de faltas.⁴⁰ Y por ello se hace necesario el desarrollo de unas ceremonias que desacralicen la guerra y purifiquen a los hombres que han tomado parte en ella. Pero además, la finalidad no es solo la de *lustratio*, sino que también se busca la reintegración de los militares en la comunidad a través de rituales de tránsito.⁴¹ Cabe recordar que la definición mediante la religión de una estación para la guerra se mantuvo incluso cuando ésta ya no respondía a la realidad espacio-temporal de los conflictos.⁴² Ya que, si bien en el primitivo sistema de guerra del primer siglo y medio de la República las campañas coincidían con el periodo de reposo de la agricultura, con el tiempo, las crecientes necesidades bélicas provocaron el colapso de este sistema.⁴³ Ahora bien, aunque esa estacionalidad dejó de tener sentido, o al menos, correspondencia temporal, no disipaba la necesidad, lógica por otra parte, de contabilizar las campañas de obligado servicio a las que

³⁵ Ov. *Fast.*, III, 850.

³⁶ Adolphe REINACH: op. cit., pp. 522-528; Manuel MARÍN PEÑA: *Instituciones militares romanas*, Madrid, C.S.I.C., 1956, pp. 375-380; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: "La religión romana...", p. 436; José GUILLÉN: *Vrbs Roma. Vida y costumbre de los romanos III. Religión y ejército*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 412-418; José Manuel ROLDÁN HERVÁS: *El ejército...*, pp. 14-16; Lawrence KEPPIE: op. cit., p. 34.

³⁷ Georges DUMÉZIL: *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, México, Siglo XXI, 1971, p. 39; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 250; Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos...*, p. 55; Jean BAYET: op. cit., p. 97; Henri LE BONNIEC: op. cit., pp. 101-105; Gloria ANDRÉS HURTADO: op. cit., p. 356.

³⁸ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, pp. 250-252; José GUILLÉN: op. cit., p. 123.

³⁹ Salvatore TODDINO: "Il *sacramentum militiae* nell' ambiente culturale romano-italico", *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 29 (1963), pp. 1-123.

⁴⁰ Ov. *Fasti*, II, 35.

⁴¹ Kurt LATTE, K: *Römische religionsgeschichte*, Munich, C.H. Beck, 1976, p. 133; Georges DUMÉZIL: *El destino...*, p. 39.

⁴² Yvon GARLAN: op. cit., p. 29.

⁴³ José Manuel Roldán Hervás: *El imperialismo romano. Roma y la conquista del mediterráneo (264-133 a.C.)*, Madrid, Síntesis, 1994, p. 195.

tenía que responder un *adsiduus*, que en tiempos de Polibio llegaban hasta dieciséis.⁴⁴ Por tanto, el calendario, regulador del tiempo cívico, puede aparecer también como marco referencial que grabe, a través de las ceremonias religiosas, el momento del *dilectus* en marzo y que sirva para contabilizar el período en el que concluye el servicio obligatorio en armas en octubre.

Tigillum Sororium.

No es mucho lo que se conoce sobre este ritual ya que las fuentes no son muy prolijas, pues apenas contamos con testimonios; solo Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso, Festo y dos referencias de los *Fasti Aruales* y *Paulini* lo mencionan. Con todo, el *Tigillum Sororium* ha sido interpretado de manera diversa pues plantea una serie de problemas que a continuación trataremos de analizar.

Según Dionisio:⁴⁵

Los pontífices erigieron dos altares, uno a Juno, que tiene encomendado el cuidado de las hermanas; y el otro, a cierto dios local... llamado Jano... con el sobrenombre de Curiacio, por los primeros muertos a manos de Horacio. Y después de ofrecer sobre estos altares algunos sacrificios, realizaron otros ritos purificatorios y finalmente condujeron a Horacio bajo el yugo. Es costumbre entre los romanos, cuando los enemigos deponen las armas y ellos quedan como soberanos, clavar en tierra dos maderos rectos y ajustarles encima un tercero transversal, luego conducir debajo a los cautivos y una vez que lo atraviesan, mandarlos libres a sus casas. Esto lo llaman yugo, y fue el último de los ritos expiatorios que utilizaron los que entonces purificaron a Horacio. El lugar... en que hicieron la purificación, todos los romanos lo consideran sagrado, está en la calle estrecha que llevaba desde Carinas abajo según se va la calle Cuprio. Allí permanecen los altares erigidos entonces y sobre ellos se extiende un madero ajustado a las dos paredes opuestas; este madero queda sobre la cabeza de los que salen, y se le llama *tigillum sororium*. Sin duda, este lugar está conservado en la ciudad como monumento conmemorativo del infortunio de ese hombre, y es honrado por los romanos con sacrificios anuales. (Trad. Elvira Jiménez y Esther Sánchez, 1984).

Livio⁴⁶ comenta:

Lo absolvieron... No obstante, a fin de que el crimen fuese purgado con algún sacrificio, se ordenó al padre que purificase a su hijo... El padre, después de llevar a cabo unos sacrificios expiatorios que, en adelante, pasaron a ser una tradición de la familia, atravesó un tronco en la calzada e hizo pasar por debajo al joven, con la cabeza cubierta, como si fuera bajo un yugo. Tal tronco existe todavía, restaurado constantemente por el Estado: se le llama *tigillum sororium* (Trad. Villar Vidal, 1997).

⁴⁴ Polib. VI, 19.2; William HARRIS: op. cit., p. 44; José Manuel ROLDÁN HERVÁS: *El ejército de...*, p. 27; Lawrence KEPPIE: op. cit., p. 34.

⁴⁵ D.H. III, 22, 7-9.

⁴⁶ Liv. I, 26-12, 13, 14.

Para Festo,⁴⁷ *Tigillum Sororium* era el nombre que recibía un lugar de la ciudad en recuerdo de los ritos que se utilizaron para expiar a Horacio por el famoso fratricidio.

A la luz de los datos, parece que el lugar fue conservado por el Estado como monumento conmemorativo y asociado a la expiación de crímenes en el que se ofrecían sacrificios anuales. Ahora bien, ninguno de los autores señala la fecha en que dichas ceremonias eran llevadas a cabo, ni lo relacionan con el mundo castrense. Empero, a partir de estas citas, Dumézil interpretó el *Tigillum Sororium* como un ritual guerrero, que primero pertenecía a la *gens* Horacia y que después pasó a ser estatal.⁴⁸ Por el contrario, Latte⁴⁹ no vincula el ritual con una ceremonia militar, además, asegura que la *gens* Horacia no guardaba ninguna relación con estos ritos;⁵⁰ argumento que no parece sostenerse a tenor de la información que nos transmiten las fuentes. Además, la hipótesis de Dumézil puede apoyarse en los testimonios de Dionisio⁵¹ y Livio,⁵² quienes asocian este rito de expiación con una costumbre marcial, el paso bajo el yugo, y que inscriben las ceremonias de reparación de Horacio en los cultos tradicionales utilizados para la purificación de homicidios involuntarios, pues señalan:⁵³

El rey...mandó llamar a los pontífices y les ordenó aplacar a los dioses y demás divinidades, y purificar a aquel hombre con los ritos tradicionales para expiar los asesinatos involuntarios (Trad. Elvira Jiménez y Esther Sánchez, 1984).

La historiografía, a partir de las líneas trazadas por Dumézil y Latte, se encuentra dividida entre aquellos historiadores que interpretan el *Tigillum Sororium* como un acto de purificación que permitía a los combatientes regresar sin propagar la contaminación de la guerra, y otros que consideran que el lugar estaría vinculado a rituales de tránsito. Así, Martínez-Pinna,⁵⁴ por ejemplo, opinó que estaríamos ante una ceremonia purificatoria de las milicias gentilizas de la época pre-urbana,⁵⁵ además, sostiene que el culto sería un rito exclusivo de la *gens* Horacia que con el tiempo pasó a ser público. Pero, para Cornell,⁵⁶ el *tigillum* representaba una antigua puerta de la ciudad por la que los soldados debían de pasar como acto purificatorio para ser readmitidos en la comunidad tras el final de una campaña. En

⁴⁷ Fest. 396L.

⁴⁸ George DUMÉZIL: *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, pp. 609-610.

⁴⁹ Kurt LATTE: op. cit., pp. 133-134.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ D.H. III, 22, 7-9.

⁵² Liv. I, 26-12, 13, 14.

⁵³ D. H. III, 22, 6.

⁵⁴ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 154.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Tim CORNELL: *Los orígenes de Roma (1000-264 a. C): Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 239.

cambio, para Cantarella⁵⁷ estamos ante un ritual de paso, y subraya el carácter femenino del acto, que señalaría el momento de la translación pueril hacia la pubertad. Torelli,⁵⁸ por su parte, comparte la idea de estar ante un ritual de paso, pero vinculado al mundo masculino y, por añadidura, a las atribuciones guerreras del género.

La cronológica es otro aspecto oscuro. Martínez-Pinna⁵⁹ se inclina por incluirla entre las fiestas de purificación del ejército romano del calendario numaico, y Cornell⁶⁰ considera que debemos situarla en el siglo VI a.C. Ambos historiadores se centran en la cuestión del origen y desarrollo como culto privado de los Horacios, pero a nosotros nos interesa en la medida en que adquiere unas connotaciones militares y públicas. En este sentido, Dumézil⁶¹ intentó zanjar la cuestión argumentando que el Estado, una vez extinguida la *gens* Horacia, lo tomó por su cuenta conservando la viga y ofreciendo un sacrificio anual. Sin embargo, de la conjetura de Dumézil no se extrae ninguna fecha y, por extensión, tampoco se conoce el momento en el que la *gens* Horacia desaparece.

He mencionado que Martínez-Pinna inserta la fiesta en el calendario numaico, y lo hace para una Roma que denomina «proto-urbana» y que encaja cronológicamente entre los siglos VIII y VII a.C.; pero no cae en la cuenta de que en el momento en que ocurre el episodio no gobernaba Numa sino Tulio Hostilio. Por tanto, es imposible que Numa estableciera en su calendario una festividad derivada de un acontecimiento que no había ocurrido aún. Pero, además, debemos tener presente que al hablar de este calendario, en realidad, estamos ante un dato de tipo mítico-legendario que no tiene más veracidad histórica que la de la fundación de Roma por Rómulo. A esto, debemos añadir el hecho de que durante un periodo de tiempo posterior al acontecimiento perteneció a la *gens* Horacia. En consecuencia, me inclino a plantear que la adopción del *Tigillum Sororium* tiene una fecha algo posterior al hipotético calendario de Numa. Sin embargo, el problema se acrecienta ya que las fuentes no sugieren fechas en las que se llevaban a cabo dichos ritos, ni cuando fue el momento en que el Estado absorbió el culto. Cuando Dionisio nos menciona que el lugar es honrado con sacrificios anuales podemos imaginarnos un acto instaurado en el calendario, dato que podemos certificar gracias a los *Fasti Arvales*⁶² y *Paulini*.⁶³ No obstante, estos calendarios corresponden a época imperial,⁶⁴ y los testimonios de los autores al siglo I y II d.C. Por tanto, solo nos permiten asegurar que, al menos, el *Tigillum* era un acontecimiento público antes del siglo I a.C. Resulta imposible refrendar desde cuándo pero, por lo que parece, mínimo a partir del siglo VI a.C.

⁵⁷ Eva CANTARELLA: *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 55-56.

⁵⁸ Mario TORELLI: "Riti di passaggio maschili di Roma arcadia", *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 102:1 (1990), p. 94.

⁵⁹ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 252.

⁶⁰ Tim CORNELL: op. cit., pp. 238-241.

⁶¹ Geroges DUMÉZIL: *El destino del guerrero...*, p. 39.

⁶² *CIL* I², p. 214.

⁶³ *CIL* I², p. 242.

⁶⁴ Dataciones: 13 a.C. para los *Fasti Paulini*, y una fecha indeterminada entre el 13 a.C. y el 3 d.C. para los *Fasti Arvales*. Gioachinno MANCINI: op. cit., pp. 30-31.

Planteada la cuestión de la cronología, debemos abordar las posibilidades que ofrece el *Tigillum Sororium* como festividad vinculada a la guerra. Ciertamente, aunque la mayoría de los historiadores defiende esta finalidad, no es lo que se infiere del análisis de las fuentes. Pese a todo, ciertos rasgos del *Tigillum Sororium* admiten el establecimiento de suposiciones en torno a dicho pretexto. Por ejemplo, la fecha del primero de octubre, que puede, perfectamente, abrir los actos de finalización de la campaña bélica; también la asociación con la expiación de crímenes involuntarios, como las que se infligen contra los enemigos; o los ritos de tránsito, que permiten la reintegración del soldado en la vida ciudadana, idea que me parece la más acertada, pues los antiguos confrontaban el paso de Horacio debajo de la viga con el paso bajo el yugo, que liberaba, tras la capitulación, a los cautivos de guerra. En tal sentido, Dumézil comparaba este rito con otros modos conocidos de desacralización, de transferencia de un mundo a otro, de regreso de lo sobrenatural o de lo excepcional a lo ordinario y humano,⁶⁵ y en esto parece coincidir con Latte, que identificaba al *Tigillum Sororium* como un espacio íntimamente ligado a los ritos de paso, al estar relacionado con los dioses Jano y Juno.⁶⁶ Hipótesis que apoyaba Cantarella cuando interpretó que *Iano Curatius*, dios cuyo nombre estaba vinculado a *ianua*, la “puerta”, presidiría no solo los movimientos de un espacio a otro, sino también los de una condición a otra; particularmente la entrada en las curias, es decir, el momento en el que se adquirirían los derechos cívicos.

Por otra parte, Dumézil también señaló que la ceremonia horaciana del primero de octubre abría el segundo mes militar del año, el del retorno de los ejércitos.⁶⁷ Lo mismo interpreta Martínez-Pinna, para quien el ritual marca la primera festividad del ciclo militar de octubre, y tendría como finalidad la purificación de los soldados por la sangre derramada.⁶⁸ La posible asociación con Jano también apunta hacia esta dirección, pues, como decimos, es el dios de las puertas, de los pasajes, de los inicios y los finales.⁶⁹ Y, como se sabe por la tradición, era necesario que el ejército, antes de entrar en el *pomoerium*, se purificase realizando los ritos oportunos en honor a los dioses, y entre ellos al dios de la puerta. Acción que, para Marcos Casquero,⁷⁰ buscaba sustraer la influencia de los dioses de la violencia para entrar en la de los de la paz, como había hecho Horacio tras vencer a los Curiacios y dar muerte a su hermana.

En este sentido, lo más acertado, en mi opinión, es situarse en la línea de Coarelli,⁷¹ que vio en el *Tigillum Sororium* un lugar revestido de funciones rituales muy amplias que en último término apuntaban a su función de traslación de un espacio exterior, indiferenciado, a

⁶⁵ Georges DUMÉZIL: *La religion...*, pp. 108-109.

⁶⁶ Kurt LATTE: op. cit., p. 133.

⁶⁷ Georges DUMÉZIL: *El destino...*, p. 39.

⁶⁸ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 252.

⁶⁹ José GUILLÉN: op. cit., p. 172.

⁷⁰ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: “Ritos y creencias de la antigua Roma relacionados con las puertas”, *Revista de Estudios Latinos*, 5 (2005), pp. 156-157.

⁷¹ Filippo COARELLI: *Il foro boario delle origini alla fine della Repubblica*, Roma, Quasar, 1988, pp. 336-437.

uno interior, estructurado, como lo era el ciudadano. En consecuencia, el *Tigillum Sororium* puede ser visto como ritual de traslación entre la vida castrense y cívica, pues Jano simbolizaba la entrada en la ciudad.⁷² Hecho que corrobora otro testimonio,⁷³ de época imperial, que asocia al dios con el retorno de la campaña militar y con la ceremonia del triunfo.⁷⁴

Allí...se pusieron las vestimentas triunfales, hicieron sacrificios a los dioses que están situados junto a la puerta y llevaron la procesión del triunfo a través de los teatros (Trad. Jesús María Nieto Ibáñez, 1999).

Queda aún la cuestión de los actos que se desarrollaban. En relación a ellos, Dionisio solo menciona que se utilizaron los ritos habituales de expiación de homicidios involuntarios, pero ¿cómo se purificaban dichos asesinatos? Y una vez instalado como culto estatal, ¿qué actos se realizaban? A tal efecto, Martínez-Pinna⁷⁵ expresaba que la ceremonia consistía en ritos de expiación por el derramamiento de sangre. Y como ya he mencionado, para Cornell⁷⁶ consistía en atravesar el *Tigillum* como acto purificador. Pero, ¿cómo explicar que en los *Fasti Arvales* y *Paulini* aparezca el *Tigillum Sororium* cuando ya no hay retorno anual de campaña? Respecto a esta última cuestión, ya hemos señalado que la definición mediante la religión de un tiempo apto para la guerra se conservó a lo largo de los siglos.⁷⁷ Empero, lo cierto es que la oscuridad de las fuentes no permite aventurar demasiadas conjeturas, de hecho, las hipótesis no ofrecen más que repeticiones de lo dicho por Dionisio, es decir, la utilización de ritos para expiar crímenes involuntarios. Por otro lado, las alusiones de los *Fasti Paulini* y *Arvales* proporcionan otra información que plantea aún más problemas, pues en ambos calendarios se señala que el ritual es llevado a cabo en el Capitolio.

En síntesis, se puede afirmar que la legendaria historia de los Horacios sirvió de mito para una ceremonia anual, realizada en un lugar que quedó como monumento conmemorativo del infortunio de Horacio. Más adelante, también se desarrollaría un ritual en el Capitolio, si bien no sabemos si complementario del realizado ante el altar de Jano Curiacio o si lo suplantó. Una observación de Guillén⁷⁸ quizás nos sirva para arrojar algo de luz sobre esta cuestión. Explica el autor, apoyándose en una cita de San Agustín,⁷⁹ que el *Tigillum* era la representación de Jano, pero una vez que Jano quedó superado por Júpiter el *Tigillum* se identificó con este, donde puede suponerse que Jano era un doble de Júpiter como principio

⁷² Hor. *Sat.*, 2, 6, 20-23.

⁷³ J. *BJ.* VII, 131-132.

⁷⁴ Sobre el triunfo, ver: Ena MAKIN: "The Triumphal route with particular reference to the Flavian Triumph" *JRS*, 11 (1921), pp. 25-37; Henk VERSNEL: *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970; Mary BEARD: *El triunfo romano. Una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona, Crítica, 2009.

⁷⁵ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 154.

⁷⁶ Tim CORNELL: op. cit., p. 239.

⁷⁷ Yvon GARLAN: op. cit., p. 29.

⁷⁸ José GUILLÉN: op. cit., p. 175.

⁷⁹ Aug. *Ciu.*, 7, 11.

de las cosas, y quizás esta absorción tenga algo que ver con el posible traslado desde su primitivo lugar hasta el Capitolio. Ahora bien, Coarelli intentó ofrecer otra solución a esta contradicción señalando que el *Tigillum Sororium* es indesligable de la *Porta Triumphalis*,⁸⁰ siendo el acceso a la ciudad por la zona del Palatino y de la Velia, próximo a las *Carinae*,⁸¹ aspecto que también recuerda Dionisio y que puede relacionarse con la cita de Josefo.

¿Comenzaban con el *Tigillum Sororium* las fiestas que señalaban el término de la estación militar? Las pruebas conservadas no permiten afirmar tal finalidad, pero si realmente lo abría, en mi opinión, lo más lógico es que a través de esta ceremonia los legionarios volvieran a reintegrarse en la vida ciudadana para la cual se preparaban a través de la expiación, pues como apuntó Guillén⁸² incluso la muerte explicable, como las infligidas al enemigo, exigen una lustración, y este parece ser el sentido que pudo adquirir el *Tigillum Sororium* como festividad castrense durante la República.

Equus October.

El *Equus October*, una de las ceremonias religiosas que más ha llamado la atención de los historiadores modernos,⁸³ representa el segundo de los ritos del ciclo litúrgico-militar de octubre. Muchos son los investigadores que han puesto el acento en su carácter militar. Con todo, plantea una serie de dudas que han motivado el desarrollo de numerosas conjeturas como su posible carácter agrario, su relación con el triunfo o la cuestión del *suffimen*⁸⁴ entre otras. Algo nada extraño, pues ni las mismas fuentes estaban en disposición de comprender su verdadero sentido, como se desprende de pasajes como los de Plutarco.⁸⁵

⁸⁰ Sobre la *Porta Triumphalis*. Mary BEARD: op. cit., pp. 130-138.

⁸¹ Filippo COARELLI: op. cit., pp. 336-437.

⁸² José GUILLÉN: op. cit., p. 120.

⁸³ Destacamos: Georges DUMÉZIL: *La religion...*, p. 221; Henrik VANGGAARD: "The october Equus", *Temenos*, 15 (1979), pp. 81-95; Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...* pp. 250-253; Carmine AMPOLO: "La città arcaica e le sue feste: due ricerche sul Septimontium e l'Equus October", *Archeologia Laziale*, IV (1980), pp. 233-240; Bennett PASCAL: "October Horse", *Harvard Studies in Classical Philology*, 85 (1981), pp. 261-29; Howard SCULLARD: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, New York, Cornell University Press, 1981, p. 193; Jean BAYET: op. cit., pp. 91-93; 96-98; Filippo COARELLI: op. cit., 72-77; Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición con traducción y exegesis de las *Cuestiones Romanas* de Plutarco, Madrid, Akal, 1992, pp. 447-456; José Ramón CARRILLO DÍAZ-PINÉS: "El caballo en la república romana: ceremonias religiosas y juegos", en Fernando Quesada y Mar Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia: estudio sobre los équidos en la Edad del Hierro*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003, pp. 241-253; Fernando QUESADA SANZ: "Sobre caballos, caballeros y sacrificios cruentos en la Roma republicana y en Hispania", en Rosario García Huerta y Francisco Ruiz Gómez (coord.) *Animales simbólicos en la historia: desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Síntesis, 2012, pp. 111-132.

⁸⁴ Producto elaborado por las vestales y utilizado para fumigar los establos en las *Palilia*, celebradas en el aniversario de la fundación de Roma (21 de abril). La fiesta toma su nombre de Pales, deidad arcaica de los pastores y rebaños. Ov. *Fast.*, IV, 721.

⁸⁵ Plu. *QR.*, 97.

¿Por qué en los idus de diciembre, cuando se celebran las carreras de carros, el caballo de lado derecho del tiro vencedor es sacrificado a Marte, y después, se le corta la cola, se lleva a la zona llamada Regia y se salpica de su sangre el altar, mientras que unos que bajan de la llamada *Via Sacra* y otros de la *Subura* se pelean por su cabeza? (Trad. Marcos Casquero, 1992).

Cuestiones como estas siguen sin tener una respuesta consensuada. De las distintas fuentes que nos aportan información sobre este ritual⁸⁶ se extrae, en síntesis, que el 15 de octubre se celebra una carrera de bigas, con toda probabilidad en el campo de Marte. De la pareja de équidos vencedora, el que ocupaba la parte derecha, considerado sagrado, era sacrificado. Más adelante, se rodeaba el cuello de la víctima con una guirnalda de panes, para el éxito de las cosechas y, a continuación, era sacrificado, se piensa, en favor del dios Marte. Después, la cabeza del caballo era disputada por los habitantes de la *Vía Sacra* y de la *Subura*. Finalmente, la cola era llevada a la regia, donde la sangre caída sobre el altar se recogía para ser empleada en las *Palilia*.⁸⁷

A luz de los datos, parece que el sacrificio estaba en relación, por una parte, con el ciclo bélico y con Marte y, por otra, con la regia y con arcaicos rituales de carácter agrícola.⁸⁸ La conexión con el ciclo anual de la guerra y su papel como ceremonia que clausuraba la campaña bélica junto con el *Armilustrium* tienen su sustento no sólo en la fecha de su celebración, sino también en su conexión con Marte.⁸⁹ Por otro lado, su carácter agrario ha sido puesto en evidencia a través de una cita de Festo⁹⁰ y de la posibilidad de que la sangre del équido fuera empleada en la elaboración del *suffimen*⁹¹ utilizado en las *Palilia*. En este sentido, se considera al *Equus October* como el último de una serie de festivales destinado a la cosecha, y al caballo como al espíritu del grano.⁹² No obstante, hay quien defiende una teoría intermedia, como en el caso de Bayet,⁹³ para quien, en el *Equus October*, se observan rasgos que nos transportan hacia una sociedad agraria en donde el carácter militar del sacrificio no resultaría extraño, ya que Marte, en origen, era venerado como protector de los campos y de los seres vivos⁹⁴. De este modo, Bayet⁹⁵ sugiere que podríamos estar ante una construcción heterogénea que engloba elementos de épocas diversas, hipótesis que cuenta con el apoyo de voces como la de

⁸⁶ Plb. XIII, 4b; Prop. *Eleg.* 4, 16-20; D. C. 43, 24, 4; Fest. 191 L.; Plu. *QR*, 97; Ov. *Fast.*, 4, 720.

⁸⁷ Bennett PASCAL: op. cit., p. 260.

⁸⁸ Fernando QUESADA SANZ: op. cit., p. 126.

⁸⁹ A través de los lugares en los que se desarrolla: el sacrificio del *Ara Martis* y el final en el *Sacrarium Martis*. Bennett PASCAL: op. cit., p. 262-268; Filippo COARELLI: op. cit., pp. 72-77; José Ramón CARRILLO DÍAZ-PINÉS: op. cit., p. 241.

⁹⁰ Fest. 246 L.

⁹¹ Para un análisis sobre la sangre del caballo y su conservación hasta las *Palilia*: Bennet PASCAL: op. cit., pp. 275-278.

⁹² Carmine AMPOLO: op. cit., p. 239; Bennet PASCAL: op. cit., pp. 264-268; José Ramón CARRILLO DÍAZ-PINÉS: op. cit., p. 242.

⁹³ Jean BAYET: op. cit., p. 93.

⁹⁴ Sabino PEREA YÉBENES: op. cit., pp. 135-142.

⁹⁵ Jean BAYET: op. cit., pp. 105-108.

Scullard.⁹⁶ Pero lo cierto es que tal y como ha llegado hasta nosotros, el *Equus October* parece una festividad contagiada con otra serie de creencias que, no obstante, puede considerarse como un ritual guerrero.⁹⁷

Wissowa,⁹⁸ por su parte, interpretó que estaríamos ante una ceremonia ligada al ejército y simétrica a la realizada en marzo (*Equirria*). Su hipótesis se mantiene sobre la base de que el *Equus october* se llevó a cabo al final de la campaña militar, como medio de sacrificio expiatorio para limpiar de impurezas al ejército. Para Wissowa, su posición en el calendario, paralela a otra fiesta en donde se realiza otra carrera de caballos, la cual señalaba el inicio de la temporada bélica, no es infundada. Nos explica, asimismo, que la *Equirria* tenía lugar en los terceros *idus* del comienzo de año, y que transcurridos cuatro días se desarrollaba una lustración de armas en el *Quinquatrus*. Esto tiene su correspondencia en octubre, pues el *Equus october* se celebra en los terceros *idus* antes del final de año y cuatro días después asistimos una lustración de armas a través del *Armilustrum*. Sin embargo, advierte Pascal⁹⁹ que los problemas que plantea la correspondencia entre *Equus October* y *Equirria* son más numerosos que las soluciones. Primero, porque la concordancia no es razón para elegir una fecha y, segundo, porque existen otras duplicidades en el calendario que no tienen correspondencia simétrica, como el *Tubilustrum* de mayo o la doble celebración de la *Equirria*. Por otro lado, es importante señalar que si realmente el *Equus october* tenía un fin militar, es de esperar que su descripción en las fuentes hubiese sido más clara y, de ellas, lo único que podemos asegurar es el de *ob frugum eventum*.¹⁰⁰ Por ello se ha barajado la hipótesis de estar ante un rito agrario.

Ahora bien, Dumézil¹⁰¹ objetó ante la finalidad agraria del culto, primero, que el *ob frugum eventum* de Festo no está en disposición de probar que si realmente Marte era el receptor del sacrificio tuviera la intención de contribuir a la fertilidad de los campos, ya que el dios romano puede aparecer para asegurar la defensa de los mismos en virtud de sus atribuciones marciales. Y segundo, que dicha expresión mira hacia atrás, hacia un beneficio recibido. Por tanto, el sacrificio podía ser una acción de gracias a Marte por haber proporcionado la protección. Por otro lado, Dumézil¹⁰² hace referencia a que el instrumento utilizado para la inmola-ción es una lanza, y esta no es común en los demás sacrificios; además, no hay evidencia directa de que la sangre, u otros restos del caballo, fueran utilizados en las *Palilia*. Empero, Pascal¹⁰³ no considera infalibles estas argumentaciones pues, en la mentalidad religiosa romana, las acciones de gracias no son muy comunes, y el principio de las celebraciones programadas tiene el sentido de un *do ut des*. El cumplimiento del *votum*, por tanto, tiene el propósito de

⁹⁶ Howard SCULLARD: op. cit., p. 193.

⁹⁷ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de los *Fastos...*, p. 55.

⁹⁸ Georg WISSOWA: *Gesammelte Abhandlungen. Zur römischen religions und stadtgeschichte*, München, C. H. Beck, 1904, pp. 299-304.

⁹⁹ Bennet PASCAL: op. cit., p. 264.

¹⁰⁰ *Ibidem*: p. 265.

¹⁰¹ George DUMÉZIL: *La religion romaine...*, p. 221.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Bennet PASCAL: op. cit., pp. 266-268.

pagar el favor de las divinidades, y su conmemoración no era muy habitual en el calendario romano. Asimismo, la lanza también es un objeto mágico que tiene importancia ritual en contextos que poco tienen que ver con la atmósfera bélica, como ocurre con las puntas de lanza que separan los cabellos de una novia.¹⁰⁴ Por último, menciona que las víctimas no comestibles son muy esporádicas en los sacrificios romanos, y ya que el caballo era detestado por ellos como alimento no habría razones para sacrificar otro en las *Palilia*.

Vistos estos razonamientos, ¿qué se pueda argumentar para estimar al *Equus October* como un ritual militar? Por mi parte, comparto las hipótesis de Bayet¹⁰⁵ y Scullard¹⁰⁶ de estar ante un ritual que sobrelleva caracteres militares y agrarios. Cabe decir, tal y como venimos argumentado, que hasta las reformas de Cayo Mario¹⁰⁷ el ejército romano se nutre de una base de ciudadanos-propietarios. Por tanto, la imagen que transmiten las fuentes durante los primeros siglos de la República, la del ciudadano militar y agricultor, encaja perfectamente en el sentido de esta fiesta. Por ello, no considero extraño estar ante un ritual por el que la guerra queda desacralizada; a partir de este momento terminaría el servicio de las armas, los romanos han dejado de ser soldados para convertirse en ciudadanos, quizás a través del *Tigillum Sororium* y, ahora, mediante el *Equus October*, la ciudad es consciente de que la estación militar concluye; hipótesis que refuerza el hecho de la necesidad, ya mencionada, de contabilizar el número de campañas a las que los *adsidui* se hallaban comprometidos.¹⁰⁸

En favor de esta hipótesis, contamos con la misma fecha de celebración, ya que el tiempo bélico, para los antiguos, termina con la llegada del otoño. Por otro lado, el sacrificio de un caballo en el área mediterránea se remonta hasta época neolítica y, como recuerda Polibio,¹⁰⁹ esta inmólación no es extraña en ambientes bélicos. Además, el cumplimiento de un *votum*, aunque no es frecuente en los calendarios, tampoco deja de ser un imposible; baste recordar, por ejemplo, el festival de la *Transvectio Equitum*.¹¹⁰ Ahora bien, el sacrificio de un caballo, según expone Pascal,¹¹¹ no es común en los primeros estratos de la religión romana, y recuerda los tabúes del *flamen dialis* al respecto. Asimismo, afirma que las carreras de caballos en Roma son producto de influencias griegas y etruscas, al menos a partir del siglo VI a.C., lo

¹⁰⁴ Ov. *Fasti*, II, 557-562; Plu. *QR*, 87. Sobre el *Hasta Caelibaris*: Karen HERSCH: *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 80-84.

¹⁰⁵ Jean BAYET: op. cit., p. 93.

¹⁰⁶ Howard SCULLARD: op. cit., p. 193.

¹⁰⁷ Manuel MARÍN PEÑA: op. cit., pp. 47-63; José Manuel ROLDÁN HERVÁS: *El ejército...*, pp. 48-51; Lawrence KEPPIE: op. cit., pp. 39-47; Adrian GOLDSWORTHY: *El ejército romano*, Madrid, Akal, 2005, pp. 104-120.

¹⁰⁸ Jose Manuel ROLDÁN HERVÁS: *El imperialismo...*, p. 195; Lawrence KEPPIE: op. cit., p. 6.

¹⁰⁹ Plb. XII. 4b.

¹¹⁰ La participación de los Dioscuros en la batalla del Lago Regilo (499 o 496 a.C.), dio pie, a partir del *votum* del *dictator* Postumio, a la celebración de un ritual cada 15 de julio. D.H. 6, 13; Val. Max. 1. 8, 1; Cic. *Nat.* 2, 2, 6 y 3, 5, 11; Plut. *Cor.* 3, 5; Liv. II, 20, 12.

¹¹¹ Bennet PASCAL: op. cit., pp. 274-275.

que nos lleva a acompañar la idea de Bayet¹¹² y Pascal¹¹³ de que el festival engloba elementos de épocas diversas.

Otro argumento de peso en favor del carácter militar del *Equus October* es el lugar de celebración, el Campo de Marte,¹¹⁴ que nos transporta a la asociación con la divinidad guerrera. Con todo, tal y como comentaba Pascal,¹¹⁵ las únicas divinidades claramente relacionadas con el ritual son Vesta y Pales, la deidad del fuego a través de sus sacerdotisas y Pales por la sangre del équido. Además, expone que es un error aceptar que el *flamen Martialis* era el oficiante de la ceremonia, ya que no existen evidencias de ello. A primera vista, la mención del nombre de Marte parece una consecuencia del lugar en el que se desarrollaban las carreras, pero la aparición de Vesta en los festivales que implican a Marte no es extraordinaria, ya que el día primero de marzo, señalado por los calendarios como *Feriae Marti*, se renovaba el fuego de Vesta. Aun así, no se puede asegurar la presencia del sacerdote de Marte. Consecuentemente, la única asociación que podemos atribuir entre Marte y el *Equus October* es la del lugar de la celebración.

Quedan en el aire algunos aspectos de la festividad difíciles de discernir y que no pueden ser argumentados para clasificar al *Equus October* como un festival militar, pero tampoco para desestimarlos como tal. Me refiero, por ejemplo, a la pelea que tenía lugar entre los habitantes de la Suburra y los de la Vía Sacra, que tan minuciosamente estudió Pascal.¹¹⁶

Armilustrium.

La última festividad del ciclo militar de octubre es el *Armilustrium*,¹¹⁷ tal vez la celebración más vinculada al ejército y a la guerra de entre todas las estudiadas. Para Saglio,¹¹⁸ estamos ante un rito celebrado cada 19 de octubre en Roma con el objeto de purificar las armas del ejército, en donde «Les citoyens se redaient portant des armes, à une place, qui était aussi nommée *Armilustrium*, sur le mont Aventin». Exceptuando el artículo de Marcattili,¹¹⁹ poco más se ha aportado sobre este ritual, consecuencia, en mi opinión, de su innegable asociación al ámbito militar a través de su etimología y de un testimonio de Varrón.¹²⁰

El *Armilustrium* deriva su denominación del hecho de que, en la purificación del ejército, los hombres realizan los ritos sagrados portando sus armas; a no ser que sea el lugar el que tome su

¹¹² Jean BAYET: op. cit., p. 93.

¹¹³ Bennet PASCAL: pp. 286-291.

¹¹⁴ Anna INVERNIZZI: op. cit., p. 103.

¹¹⁵ Bennet PASCAL: op. cit., p. 284.

¹¹⁶ Ibídem: pp. 278-280.

¹¹⁷ *CIL* I², p. 243; *CIL* I², p. 212; *CIL* I², p. 222; *CIL* I², p. 220.

¹¹⁸ Edmond SAGLIO: “*Armilustrium*” en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Tomo I, Paris, 1877, p. 438.

¹¹⁹ Francesco MARCATTILI: “La tomba di Tito Tazio e l’*Armilustrium*”, *Ostraka: Rivista di antichità*, 18:2 (2009), pp. 431-438.

¹²⁰ Varro. *Lat.*, VI, 22.

nombre de aquéllos; pero...el nombre deriva de *ludere* (saltar), o tal vez de *lustrum* (purificar), y ello porque los hombres, armados con escudos, describían círculos danzando (Trad. M.A. Marcos Casquero, 1990).

Otro autor, Festo,¹²¹ mencionó: «El *Armilustrium* era una fiesta en la que se cumplía un rito en armas y, mientras se sacrificaba, se tocaban las *tubae*» Diferentes autores, como Plutarco¹²² y Livio,¹²³ también mencionan el Armilustrio, pero refiriéndose a él como un espacio localizado en la zona del Aventino.

De la información que transmiten las fuentes, la crítica contemporánea ha creado un discurso que podríamos limitar a la cita anterior de Saglio. De esta manera, Bayet¹²⁴ entendía el *Armilustrium* como la acción de lustrar las armas, pero explicaba que el ejercicio se repetía en dos ocasiones: en marzo y octubre, aunque en esta segunda ocasión sobre el Aventino, con la intención de evitar la contaminación de la ciudad. Hipótesis que comparten Marcos Casquero¹²⁵ y Martínez-Pinna,¹²⁶ y apunta el primero de ellos que en realidad *armilustrium* designaba tanto el ceremonial de purificación de las armas como el lugar en el que este se realizaba. Para Latte, el nombre de la fiesta indica que estamos ante una expiación,¹²⁷ idea que suscribe Marcos Casquero, para quien la finalidad consistía en la purificación del ejército que retornaba de la campaña. En este sentido, Andrés Hurtado¹²⁸ lo identificó como uno de los actos del calendario religioso militar republicano, defendiendo el argumento de purgamiento del ejército a su regreso en el que participarían los *Salii*.¹²⁹

Los trabajos que con más detalle han examinado el *Armilustrium* son los de Invernizzi y Marcatili. El primero señala¹³⁰ que estamos ante una fiesta desarrollada cerca del Aventino. Igualmente, sostiene que la ceremonia estaría dividida en dos partes, una conectada con las armas y otra destinada a la purificación y al desarrollo de una danza guerrera. Además, apunta que la incertidumbre entre las fuentes ha suscitado la asociación de esta fiesta con el *Tubilustrium* de marzo. En mi opinión, esta confusión surge por vincular la danza que menciona Varrón con la que los *Salii* protagonizan en marzo y de la expresión de Festo sobre la intervención de las *tubae*. Aun así, Invernizzi concluye asegurando que, aunque los historiadores modernos hayan visto en el *Armilustrium* un rito de purificación de las armas y el ejército, no se tienen pruebas irrefutables al respecto, y proporciona una última hipótesis referente a que el rito puede tener su origen en la expiación por el asesinato de rey Tito Tacio.

¹²¹ Fest. 17 L.

¹²² Plut. *Rom.* 23, 2.

¹²³ Liv. XXVII, 37, 4-5.

¹²⁴ Jean BAYET: op. cit., p. 93.

¹²⁵ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: Edición de *De lingua Latina* de Marco Terencio Varrón, Madrid, Anthropos, 1990, p. 116. Nota 343.

¹²⁶ Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 251.

¹²⁷ Kurt LATTE: op. cit., pp. 119-121.

¹²⁸ Gloria ANDRÉS HURTADO: op. cit., p. 356.

¹²⁹ También: Jorge MARTÍNEZ-PINNA: *Los orígenes del ejército...*, p. 251.

¹³⁰ Anna INVERNIZZI: op. cit., p. 104.

Marcattili,¹³¹ recogiendo la teoría de Invernizzi, afirmaba que la asociación de Tito Tacio con el *Armilustrium* deriva de:

Considerate dunque tali, straordinarie proprietà catartiche e terapeutiche dell'alloro, non può sfuggire né il senso della collocazione nel *Lauretum* dell'*Armilustrium*, né la prossimità a questo complesso della tomba di Tito Tazio. Questo *sepulcrum*, ultima dimora terrena di un eroe empíamente ucciso da *Laurentes*...fissava al meglio nel suo mito di fondazione la destinazione di un'area d'obbligo extrapomeriale, funzionale con i suoi riti a purificare e proteggere prima della definitiva riammissione nei corpi civici chiunque avesse compiuto delitti di sangue fuori o lontano da Roma.

Y concluye diciendo que Tito Tacio «contribuiva con la sua tomba a costruire l'idea di un Aventino dell'estraneo, del diverso». Además, defiende que el sepulcro se debe poner en relación con los cultos de Minerva y Liber que, según el autor, tutelaban ritos de paso en el Aventino.¹³²

En definitiva, Mercattili nos proporciona, al margen de una suposición del posible origen, datos interesantes para reconstruir los distintos ritos del festival, pues cita¹³³ que el *Armilustrium*, como fiesta de purificación de las armas, suponía el cierre de las liturgias que señalaban el final de la campaña militar. Y suscribe una de las ideas que venimos manejando en torno al ciclo de militar de octubre: la imagen de *lustratio*. Sin embargo, recuerda que muchas de las características de la ceremonia permanecen oscuras, pues no se han planteado, por ejemplo, qué divinidades podían ser objeto de veneración. Además, recuerda que el *Armilustrium* presenta claras analogías con el *Tubilustrium* de marzo y habla del desarrollo de unas danzas. Ahora bien, el historiador sugiere que el hecho de que se desarrolle un ritual en el que los soldados portan sus armas explica la elección del Aventino como lugar de celebración, pues estaríamos ante un área que, sin bien tras la construcción de la muralla serviana quedó dentro de los confines de la *Urbs*, siguió estando fuera de los límites sagrados de Roma. Por tanto, zonas en donde los generales mantenían su *imperium* y lugar en el que los soldados se establecían a la espera de purificarse. De hecho, las fuentes¹³⁴ confirman que el Aventino era un lugar apropiado para estacionar a las legiones. De esta manera, Mercattili¹³⁵ ofrece la hipótesis de que en el *Armilustrium* se encontraba dispuesta un área con pórticos nutrida de agua en donde limpiar y purificar las armas, y donde los legionarios se lavarían tras el viaje de retorno. Lógicamente, si esta práctica era cierta, cabe la posibilidad de que influyera en el impulso de un acto simbólico en el que los soldados se higienizaban alegóricamente de la mancha contraída. Cabe recordar que el agua figura entre los principales instrumentos de purifi-

¹³¹ Francesco MARCATTILI: op. cit., p. 433.

¹³² Ibídem.

¹³³ Ibídem: pp. 432-433.

¹³⁴ D. H. 11, 28-37; Liv. III, 44-49.

¹³⁵ Francesco MARCATTILI: op. cit., p. 433.

cación,¹³⁶ pues tiene una eficacia mística que puede ser acrecentada por proceder de ciertas fuentes sagradas.

De lo expuesto extraemos que el *Armilustrium* es uno de los actos del calendario religioso-militar republicano que consiste en una fiesta celebrada en dos ocasiones con la intención de purificar las armas, las legiones y dar por finalizada la campaña bélica; tiene su origen en las expiaciones por el crimen cometido sobre Tito Tacio y sus ritos, dirigidos por los salios, se llevan a cabo en un lugar llamado *Armilustrium*, espacio que disponía de una fuente para la purificación, y consistían en la limpieza de las armas y en la ejecución de unas danzas guerreras; y es desarrollada en el Aventino, fuera del *pomerium*, con la intención de no contaminar la ciudad con la sangre del enemigo.

Ahora bien, el *Armilustrium* plantea una serie de problemas que hacen difícil su interpretación. En primer lugar, nuestras fuentes no señalan una doble celebración. Existe una referencia que coloca la celebración en marzo, la de Lido,¹³⁷ pero este lo hace por confusión. En segundo término, al margen de Invernizzi y Marcatteli, ningún historiador ha propuesto hipótesis sobre qué acciones lustratorias se realizaban, aunque Martínez-Pinna y Andrés Hurtado señalaron la posible participación de los Salios. Sin embargo, Festo es claro cuando menciona que se lleva a cabo un sacrificio ¿Cuál? No se aportan datos, pero debemos replantearnos esta afirmación. Al margen de esta inmolación, las fuentes indican que se realizaban unas danzas y que se hacían sonar las *tubae*. Por otra parte, existen dudas sobre la presencia de los salios. Y, del mismo modo, aunque Invernizzi y Marcatteli nos aportan una hipótesis sobre la posible leyenda originaria, sucede lo mismo que con la fábula horaciana, y es que no se aportan datos del momento en el que el Estado adopta esta festividad. Finalmente, no se ha puesto en relación el *Armilustrium* con el *Tigillum Sororium* ni con el *Equus October*. En mi opinión, esto es de suma importancia ya que si aceptamos que forman parte de un mismo fin, “ciclo litúrgico-militar”, deben de tener una correlación. Por último, no se ha planteado aún a qué divinidades estaban consagrados el sacrificio y los rituales.

En relación con el *Armilustrium* existe otro testimonio, escrito por Juan Lido,¹³⁸ y que aún no se ha considerado; pero es preciso señalar que el autor bizantino escribe en época muy tardía (siglo VI d.C.) y que incurre en una serie de errores que hacen que su argumento pierda validez, pues coloca erróneamente el *Armilustrium* en marzo, atribuyendo a Marte como receptor del festival y hablando de una lustración de armas. Sin embargo, al margen de Lido ningún autor clásico señala que se lleve a cabo una purificación de armas. Varrón es claro cuando asume que la finalidad del rito es la purificación del ejército y no de las armas y, de Festo, lo que extraemos es que se cumple un rito en el que los legionarios portan sus armas, pero no manifiesta que tenga como fin la lustración de dichos instrumentos. A través de la cita de estos últimos solo podemos asegurar que se purifica a las legiones, y que el nombre

¹³⁶ José GUILLÉN: op. cit., p. 115.

¹³⁷ Lyd. *Mens.*, 4, 44.

¹³⁸ *Ibidem*.

puede derivar del hecho de que en ese momento llevaban las armas, o por qué se realiza una circunvalación lustral. Aun así, tanto la etimología como la cita de Lido nos pueden inducir a pensar en “lustrar las armas”, y lo cierto es que entre los romanos se conocen otras ceremonias similares en las que las armas son protagonistas, como recuerda Livio:¹³⁹

Se cargaron en las naves los escudos de bronce y se hizo un gran montón con el resto de las armas...y después de invocar a Marte, a Minerva y a la Madre Lúa y a los demás dioses a los que...se dedican los despojos de los enemigos, el general aplicó su antorcha y le prendió fuego, y a continuación aplicó la suya cada uno de los tribunos militares (Trad. Villar Vidal, 1994).

Lo destacable de esta cita es la mención de varias divinidades a las que se les dedica el armamento enemigo. El primer dios mencionado es Marte, dedicación que no se hace extraña debido a su naturaleza de dios de la guerra por antonomasia.¹⁴⁰ En cuanto a la segunda de las divinidades mencionadas, Minerva, puede aparecer en virtud de sus atribuciones bélicas.¹⁴¹ La tercera deidad resulta menos conocida, Madre Lúa, diosa que para algunos historiadores¹⁴² sería una divinidad perniciosa que simboliza la destrucción, la disolución, la impureza, y que guarda relación con las manchas de tipo religioso. Su intervención en el holocausto de las armas es, por tanto, lógica. Ahora bien, ¿por qué esa destrucción de las armas por medio del fuego? Evidentemente la cremación de una parte del armamento del enemigo tenía la finalidad de purificar mediante la combustión la mancha producida por la muerte y la sangre. Cabe recordar que el fuego penetra y destruye toda impureza.¹⁴³ Y de esta manera debemos interpretar la presencia de Vulcano en estos rituales. Además, Livio¹⁴⁴ aporta un testimonio en donde aparece Vulcano como receptor de este culto. Pero la Madre Lúa no solo figura aquí sino que se la menciona en otra ocasión:¹⁴⁵

Se encontraron armas en gran cantidad tanto entre los cadáveres de los enemigos como en el campamento. El cónsul dijo que las consagraba a la Madre Lúa (Trad. Villar Vidal, 1990).

En definitiva, tenemos la certeza de estar ante un rito en donde se purifican las armas y las legiones. Pero las fuentes no nos hablan de un ritual de paso. Esta analogía no queda tan evidenciada como en el caso del *Tigillum*, donde dicha asociación es innegable, independientemente de si se opta por considerarla dentro de los ritos castrenses o no. Sin embargo, para el

¹³⁹ Liv. XLV, 33, 2-3.

¹⁴⁰ Félix DÜRRBACH: “Mars”, en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Tomo III, París, 1903, p.1607.

¹⁴¹ Gloria ANDRÉS HURTADO: op. cit., p. 159.

¹⁴² Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: “Lúa Saturni”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 31:95 (1980), pp. 206-232.

¹⁴³ Ov. *Fast.*, IV, 785.

¹⁴⁴ Liv. XXIII, 46, 5.

¹⁴⁵ Liv. VIII, 1, 6.

Armilustrium, salvo por Marcatteli, que asocia los templos de Minerva y Liber a esta festividad, no contamos con argumentos de peso que avalen tal sentido en él. Además, estaríamos ante una duplicidad funcional en el caso de que consideremos interpretar el *Tigillum Sororium* como militar. En consecuencia, me inclino por ver en la expiación de los ejércitos y la purificación de las armas la finalidad del *Armilustrium*.

Del testimonio de las fuentes solo podemos afirmar que se purifican las armas y los ejércitos. Pero, además, señalan la realización de un sacrificio. Y aunque no estamos en disposición de asegurar a qué dioses podía estar destinado el sacrificio que insinúa Varrón, no resultaría inverosímil que Marte, Minerva y la Madre Lúa pudieran ser las divinidades receptoras de dicha inmolación, como sucede en las consagraciones de armas. El protagonismo de Lúa es claro, y en virtud de sus atribuciones de diosa relacionada con las impurezas¹⁴⁶ no resultaría extraño que fuera destinataria del sacrificio que se realizaba en el *Armilustrium*.

Por otro lado, la intervención de las trompetas que ha dado pie a asociar el *Armilustrium* con el *Tubilustrium* no resulta muy convincente. Como hemos tenido ocasión de ver, tanto Festo como Lido hacen referencia a la intervención de las *tubae* mientras se realiza la expiación, no obstante, sabemos que las *tubae* aparecen en todos los sacrificios con la intención de evitar que un ruido pueda interrumpir el correcto desarrollo del rito.¹⁴⁷ Por tanto, considero que el *Armilustrium* no debe relacionarse con el *Tubilustrium* más allá de lo que puede vincularse cualquier otro sacrificio, y por ello tampoco tendría una doble celebración. Respecto al desarrollo de las danzas, Varrón¹⁴⁸ nos comentaba que «dos hombres, armados con escudos, describían círculos danzando» esta afirmación ha suscitado la hipótesis de la posible aparición de los salios, sin embargo, pienso que no existen pruebas firmes que avalen tal intervención. Quizás, como sucede en la consagración de los despojos del enemigo, sean los generales y oficiales de la legión los encargados.

Por último, cabe decir que, a la luz de los datos, no podemos asegurar que la leyenda de las expiaciones de Tito Tacio diera pie al nacimiento del *Armilustrium*, pues no deja de ser una elucubración que no encuentra ningún apoyo en las fuentes. No obstante, si ese argumento fuera cierto, nos permitiría considerar que el *Armilustrium*, como el *Tigillum Sororium*, se instaura en el calendario en una época tardía, ya que ambos comparten el origen en las leyendas mítico-históricas que los romanos crearon para explicar su pasado; esto no ocurre en el *Equus October*, en donde sí parece haber un fondo muy antiguo. En definitiva, podemos asegurar que el *Armilustrium* es una fiesta de entidad militar, celebrada como una lustración tras la finalización de las campañas. Esta conmemoración, además, fue conservada a lo largo de los siglos, por lo que su fin originario puede estar confundido o contaminado. Pero tanto los autores clásicos como otras fuentes, el *Feriale Duranum* por ejemplo, sustentan el fondo castrense de este ritual.

¹⁴⁶ Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO: “*Lua Satu...*”, p. 211.

¹⁴⁷ Adolphe REINACH: op. cit., pp. 526-527.

¹⁴⁸ Varro. *Lat.*, VI, 22.

Conclusión.

De las festividades estudiadas, como se ha podido observar, sólo conocemos detalles sueltos, aspecto que limita demasiado las posibilidades de hilvanar un relato de conjunto. Con todo, nos hemos esforzado en la tarea de procurar esa perspectiva, principalmente, presentando el debate y confrontado las hipótesis que se han elaborado sobre las mismas. En este sentido, podemos concluir que el estudio de las celebraciones del ciclo militar de octubre pone de relieve, en primer término, la importancia que en la mentalidad romana adquirió la guerra. Por otro lado, demuestra que la mayoría de las fiestas conllevaban el desarrollo de ritos y leyendas que, con orígenes diversos, habían confluído generando determinados aspectos y objetivos comunes.

Finalmente, este trabajo ha permitido apreciar que los objetivos fundamentales de las celebraciones del ciclo militar son las lustraciones en sus dos vertientes, propiciatoria y expiatoria; un ejército no se pondrá en marcha, ni combatirá, sin antes haber ofrecido sacrificios y realizado rituales donde se ejecuten las lustraciones oportunas. De la misma manera sucede al regreso de la campaña; los soldados no entrarán en la ciudad hasta ser limpiados, de manera simbólica, de la mancha que pudieran haber adquirido. Esto tiene la finalidad de no enfurecer a los dioses y con ello poner en peligro la estabilidad del Estado, pues la religión romana es, ante todo, una religión pública. En definitiva, todos estos procesos, todas estas fiestas, son una muestra de la extraordinaria maquinaria bélica que fue Roma, pero también representan un fiel reflejo de su extraordinaria piedad.