

Ritos y creencias de la antigua Roma relacionados con las puertas

MANUEL-ANTONIO MARCOS CASQUERO
Universidad de León

Resumen: Creencias, ritos y supersticiones relacionados con las puertas (de la ciudad, del templo, de la casa...) en la antigua Roma. Comparación con hechos similares en otras culturas.

Palabras clave: *Puerta; Rito; Creencia; Superstición.*

Summary: Beliefs, rites and superstitions related to doors (of the city, of the temple, of the house...) in Ancient Rome. Comparison with similar facts in others cultures.

Key words: *Doors; Rites; Beliefs; Superstitions.*

INTRODUCCIÓN

Hoy día la puerta sólo es considerada como el espacio de «entrada a» o de «salida de» un lugar. Pero para el hombre antiguo tal propiedad entrañaba una honda dimensión: era símbolo del paso de un «mundo» a otro, de la realidad de dentro a la de fuera, de lo conocido a lo desconocido. Con toda razón Arnold van Gennep¹ puso a su obra sobre los ritos de paso este subtítulo: «Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc». Esa zona de transición entre dos realidades se rodeaba de toda suerte de precauciones, recurriéndose incluso a divinidades específicas, como sucede en Roma con Jano. Al par de ello, un cúmulo de ritos

¹ A. VAN GENNEP, *Les rites de passages*, París 1909 (reimp. 1969 y 1981). Trad. castellana *Los ritos de paso*, Madrid 1986.

supersticiosos y de prácticas mágicas trataban de propiciar el acceso, sobre todo en momentos muy particulares de la vida humana.

La importancia de una puerta, empero, dependía de su emplazamiento. El rango mayor lo ostentaban los accesos a la ciudad, así como las entradas a un templo o a una vivienda familiar, pero carecían de interés las puertas que comunicaban una habitación con otra o eran portillos de recintos subsidiarios (almacenes, cuadras, huertas...). A ese rango nos atendremos en este estudio.

LA PUERTA Y SUS DENOMINACIONES

En castellano, con el término «puerta» aludimos tanto al acceso a una ciudad practicado en la muralla como a la entrada a un edificio. El latín, en cambio, contaba con cuatro términos diferentes: *ianua*, *fores*, *porta* y *ostium*. ¿Qué valor o matiz particular tenía cada uno de esos vocablos?²

En tiempos de Cicerón³, *ianus* designaba la galería o pasadizo abovedado que, dentro de la ciudad, comunicaba dos arterias urbanas y donde, por su carácter resguardado, ubicaban sus tenderetes sobre todo los banqueros y cambistas. Esa idea de dos puntos opuestos que simbolizan un paso, una entrada y una salida, una mirada atrás y otra al frente (*ianus anceps* o *bifrons*) acaba siendo un concepto personificado y venerado en un templo dotado de una entrada anterior y otra posterior. Esa divinización conceptual, *Ianus*, representado por dos caras opuestas entre sí, se convertirá en dios del acceso y de la salida de todo, asumiendo paulatinamente el papel de dios «portero», dios de los inicios. Derivado de **ianu-*, más que de **iâno-*, tenemos *ianua*, que designa la puerta de una casa particular o de un recinto⁴. Rastreando su ascendencia indoeuropea, Ernout y Meillet⁵ piensan que el parentesco de *ianua* con el véd. *yâti*, «el va (en vehículo)» y con el lit. *joti*, «ir (en vehículo)» no convienen por el sentido, pues no evidencia el concepto de «paso», y menos aún de «paso destinado a peatones», aparte de que la raíz *yâ-* sólo está atestiguada en el ámbito del indoeuropeo oriental, pues el irl. *áth*, «vado», no tendría en su significado más que una relación muy remota. Por otro lado, el lat. *ianua* no dejó en las lenguas románicas más que el término derivado de *Ianuarius*.

Tampoco *fores*, *-ium*, o *foris*, *-is*, que era el vocablo latino que designaba la puerta de la casa que daba acceso desde el exterior, pervivió en romance salvo en formas adverbiales derivadas de *foris* (abl. y loc. pl.) y de *foras* (ac.pl.) de un doblete **fora* y reforzadas tardíamente con preposiciones: *a foris*, *a foras*, *de fo-*

² G.P. SHIPP, «Two notes on the latin vocabulary», *Glotta* 31 (1948-1951) pp. 245-246. V. PISANI, «Atrium e portus, porta», *Paideia* 7 (1952) pp. 95-96.

³ Cicerón, *Nat. deor.* 2, 27, 67.

⁴ Así, en *Catulo* 67, 37-3.

⁵ A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París 1959, s.v. *ianua*.

ris, de foras. *Fores* se empleó siempre en plural, hasta que en época tardía comenzó a utilizarse el singular *foris*. Por lo demás, la equivalencia conceptual entre *ianua* y *fores* se manifiesta claramente en Plauto, *Most.* 444-445.

El radical indoeuropeo del que deriva *fores* es, con vocalismo *o*/, **dhwor-*, que, con grado *e*/, dio lugar al antiguo esl. *dvīri*, al lit. *dūr̃ys*, al v.a.a. *turi* (moderno *Tur*), al v.ingl. *duru* (moderno *door*) y al skr. *dwārah* (con *d*, como resultado de una alteración secundaria y cuyo acusativo es *durāh*). Con vocalismo *cerol* está representado por el gr. *θύρα*. Para comprender la noción que encierra este radical es preciso tener en cuenta que en el mundo indoeuropeo el concepto de «casa» iba mucho más allá del edificio que servía de morada, englobando también el entorno acotado que la rodeaba y que servía de huerto. Todo lo que no está dentro de este terreno familiar está en el exterior, «fuera», «a la puerta». Ello explica el valor que acaba predominando en las formas *foras* y *foris*, y presente también en el gr. *θύραζε* < **θύρας-δε*), «fuera», y en el arm. *durs*, «fuera». Ernout y Meillet⁶ recuerdan que de esta noción «deriva **dhworo-* que designa el recinto que, aún hoy, en la Europa central rodea la casa: v.esl. *dvorŭ*, pero en el v. pers. *duvarayā* significaba «a la puerta»; así se explica el lat. *forum*, *forus* (el vocalismo del umbro *furu*, *furo*, con el mismo sentido, es incierto)». Y añaden: «Quien está fuera del recinto está en el campo. Pero el opuesto propio de *foris*, *foras* es *domi*, *domum*; del mismo modo que *domus* indica no tanto la construcción (generalmente denominada *aedes*) cuanto el asentamiento o sede de la familia presidida por el *dominus*, así también *fores* designa el acceso de la *domus* más que un objeto material; ésa fue, sin duda, la razón por la que la palabra, en su valor de “puerta”, resultó eliminada en provecho de formas con sentido más concreto».

Cabría pensar que la forma con tal sentido sería *porta*, cuyo significado original, comparable al gr. *πύλαι*, era el de «paso», «lugar que permite el acceso» (así, en Virgilio, *Aen.* 1,82-83). Sin embargo, desde muy pronto su sentido se aplicó de manera particular al acceso abierto en la muralla para entrar o salir de la ciudad, es decir, a la «puerta de la ciudad», frente a *fores*, que designaba la puerta del recinto familiar⁷. De ahí, los nombres de *Porta Trigemina*, *Porta Carmentalis*, *Porta Collina*, *Porta Ostiensis*. Sin embargo, la noción particularizada de «acceso» a un recinto (sea la ciudad, sea un edificio) era demasiado tenue, por lo que la concurrencia con *fores* y, sobre todo, con *ostium* se hizo pronto general, decantándose la preeminencia a favor de *porta*, que fue el término que pervivió en las lenguas romances⁸. El radical indoeuropeo del que *porta* y

⁶ A.ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París 1959, s.v. *fores*.

⁷ Ese diferente matiz lo vemos en Ovidio, *Am.* 1, 9, 20.

⁸ Según Festo (p. 262 L.), en las *XII Tablas* se lee el doblete masculino *portus*. Pero el latín acabó por especializar los significados de *porta* y de *portus*, restringiendo éste último al de «puerto» (de mar o fluvial), que conserva en español y portugués su primigenio sentido de «paso» si nos referimos a un puerto de montaña. De *portus* deriva su nombre una divinidad de las puertas, *Portunus*, representada, según Paulo-Festo (p. 48 L.), con una llave en la mano. Quizá sea mera elucubración del lexicólogo, pues desde muy temprano, tras especializarse los significados de *porta* y de *portus*, *Portunus* acabó considerado

portus derivan es **per-*, que entraña la idea de «atravesar», presente en el skr. *púparti*, «hace pasar, salva», y *pâráyati*, «hace atravesar», así como en el gr. *πεῖρω*, «atraveso, traspaso».

A su vez, *ostium*, *-i* ostenta también la idea de «abertura» de entrada o de salida, pero en relación sobre todo con la boca de un río, manifiesta en la expresión *ostia Tiberina*, «bocas del Tíber», de donde el nombre de *Ostia*, puerto marino de Roma en la desembocadura río. Su parentesco con *os*, *oris* es evidente; pero el significado que señalamos debía ser antiguo y derivado directamente del indoeuropeo, pues el lit. ofrece *ustas* y *ustà*, «desembocadura de un río», y el let. *uosts*, *uosta*, «puerto». La noción de abertura que permite el acceso a un lugar lo hizo competir (ya está apuntado) con *porta* y *fores*⁹.

LAS PUERTAS DE LA CIUDAD

Son muchas las culturas en las que el asentamiento de una población, no sólo en lo tocante a la elección del lugar, sino también a la estructura urbana que había que adoptar, estaban sujetas a un ritual fundacional muy preciso. En esa estructura la ubicación y el número de las puertas del encintado defensivo debían atenerse a las condiciones locales y a rigurosas creencias religiosas. Por ejemplo, las antiguas ciudades chinas¹⁰ estaban dotadas de cuatro puertas, atendiendo a cada uno de los puntos cardinales: por ellas se expulsaba a los espíritus adversos y por ellas se recibía a los influjos positivos. Su sistemático cierre y apertura regulaba la armonía universal, por lo que se las representaba con los trigramas de Kun (puerta cerrada) y de Chien (puerta abierta). También las siete puertas de Tebas parecen responder a una cifra sagrada. Las ciudades etruscas estaban dotadas de tres puertas, cada una de ellas dedicada a una de las tres principales divinidades de Etruria, lo que quizá explique el motivo por el que, según Plinio¹¹, la arcaica *Roma quadrata* también poseía tres (o quizás cuatro) puertas, número que en tiempos del naturalista había aumentado considerablemente.

Georges Dumézil consideraba¹² que una sociedad que se asienta en un lugar determinado y se protege con un muro defensivo —natural o mágico— necesitaba entrar y salir de él por el acceso que representan las puertas. El investigador francés defendía que entre los diversos pueblos indoeuropeos esas puertas es-

dios de los puertos y equiparado al griego Melicertes-Palemón. Poseía un flamen y un templo en el puerto Tiberino. ¿La coincidencia de la dedicación del templo de Jano en el *Forum Holitorium* con las fiestas *Portunalia* en honor de *Portunus*, el 17 de agosto, revela una relación de naturaleza entre ambos dioses o fue simple coincidencia?

⁹ Así, en Plauto, *Bacch.* 581-583, y en *Amph.* 1019-1020.

¹⁰ Cf. J. F. ALONSO FERNÁNDEZ-CHECA, *Diccionario de Alquimia, Cábala y Simbolismo*, San Fernando de Henares 1995, p. 301.

¹¹ Plinio, *NH* 3, 66. Cf. Varrón, *LL* 5, 164-165.

¹² G. DUMÉZIL, «Portes et fonctions», en *Esquisses de Mythologie*, París 2003, pp. 563-570.

taban repartidas de alguna manera entre las tres funciones que constituían la base de la sociedad indoeuropea, de modo que la mayoría de las veces eran puestas bajo la protección de divinidades que presidían u ostentaban dichas funciones. Tal sucedía en la umbra Iguvium, cuyas tres puertas se denominaban Trebulana, Tesanaca y Veia. En las tablas iguvinas el ritual prescribía que en honor de los tres dioses *Grabovio-* (correspondientes a la triada precapitolina Júpiter-Marte-Quirino) y en cada una de las tres puertas debían realizarse particularizadamente un sacrificio y una plegaria; el ritual, al par que a cada uno de ellos, iba también dirigido a una divinidad asociada a la parcela trifuncional que cada cual tenía a su cargo.

Para Dumézil lo interesante era que cada una de las parejas de dioses funcionales tenía su puerta y que los sacrificios se realizaban en el interior y en el exterior de la entrada, con lo que no sólo se ponía de manifiesto el cometido propio de la puerta (entrar y salir), sino que atendía además a lo que no estaba protegido por las murallas por quedar fuera de ellas. Desde esta perspectiva defiende que en la arcaica Roma las tres primitivas puertas que se hacían remontar a la fundación¹³ debieron de estar relacionadas también con cada uno de los componentes de la primitiva triada precapitolina, desplazados luego por la triada capitolina patrocinada por los etruscos. Según Servio (*Ad Aen.* 1,426), «los expertos en doctrina etrusca enseñan que los fundadores de ciudades etruscas no estiman correctas (*iustas*) más que las ciudades que tienen tres puertas consagradas con otras tantas vías y templos a Júpiter, Juno y Minerva». Sin embargo, en la Roma de tiempos de la monarquía los dioses de la triada precapitolina aparecen ya ligados al suelo: Júpiter al Capitolio, Quirino al Quirinal y Marte fuera de la ciudad, como un centinela ante la puerta Capena, ante el nuevo amurallamiento que ha rebasado con mucho el encintado de Rómulo. Pero en modo alguno aparecen ligados ya a una determinada puerta de la veintena de ellas con que ahora cuenta la ciudad; pues si la *Porta Collina* se denominaba también *Porta Quirinalis* no se debía al dios, sino al lugar, al Quirinal.

Sumo interés tiene la nota de Dumézil (p. 570) en que compara la ciudad romana con la «barraca sacrificial» (*Sabha*) de la India védica: «Es rectangular, más alargada en el sentido oeste-este. Cada una de las cuatro paredes está horadada por una «abertura» lindando con una puerta. En tres lados (oeste, sur y norte) el valor funcional de esas entradas está asegurado por la proximidad, en cada una de ellas, en el interior, de uno de los tres fuegos funcionales necesarios para el sacrificio: fuego del señor de la casa (prendido del hogar de un *vaisya*) ante la puerta del oeste; fuego de defensa contra los malos espíritus a la derecha de la puerta del sur; fuego de las oblaciones ante la puerta del este. El cuarto lado es de otro tipo: no hay ningún fuego ante la puerta, sino que, a la derecha, hay un basurero (*utkara*), pequeño montículo de tierra que sirve como depósito

¹³ Plinio, *NH* 3, 36: *Urbem tres portas habentem Romulus reliquit*. Conocemos el nombre de sólo dos de ellas: *Romana* (por el nombre de la ciudad, y que se relaciona con el valor supremo de la sociedad que la habita) y *Mugonia* (quizá por los mugidos de lo bueyes que pasaban cerca de ella).

de desechos (¿confiados al dios Rudra¹⁴ para su destrucción?). Así aparecía una disposición funcional para las tres puertas abiertas sobre «este mundo», siendo el norte algo heterogéneo».

Sin embargo, que fueran tres las puertas del primitivo encintado cuadra mal con la costumbre romana de estructurar la ciudad en cuatro partes, cuyos dos ejes fundamentales eran el *cardo* y el *decumanus*. Ha llegado incluso a sugerirse que el ritual de la arada era independiente de aquel otro que señalaba la orientación de la ciudad y al que se ajustaba también la orientación del *templum*. Joseph Rykwert¹⁵, por su parte, cree que la falta de una cuarta puerta, la del norte, puede tener una explicación y que es fácil armonizar los dos ritos si tenemos en cuenta que el norte era la sede de los dioses, y que desde allí miraban sobre las ciudades¹⁶. De ahí que el punto en que se halla el *templum*, que es el extremo norte del *cardo*, independientemente de lo que ocurriera en distintas ciudades, no terminaba en una puerta *ritual*.

Mas es muy posible que la «fundación de Roma» *ex nihilo* atribuida a Rómulo, como a un οἰκιστής al modo griego, sólo sea una reconstrucción tardía de historiadores deseosos de desvincular la entidad romana de todo cuanto supusiera dependencia de Etruria¹⁷. Es más razonable pensar que el número de cabañas dispersas por las colinas de la futura Roma fuera creciendo en cantidad, organizándose con el agrupamiento de sus habitantes y, tomando como centro el enclave del Foro, acabase cobrando entidad¹⁸. «La ciudad “comienza a ser” —escribe Mónica Marcos¹⁹— desde el momento en que se determina un marco institucional que regula las relaciones entre los habitantes, como vemos en Livio que hace Rómulo y completa Numa. De ordinario, una ciudad no se funda, sino que se forma». Para Martínez-Pinna²⁰, el simbólico fundador de la «pseudofundación» de Roma fue Tarquino Prisco, que dio a la ciudad un ordenamiento político, jurídico y religioso.

Pero dicho esto, también es innegable que la fundación de nuevos asentamientos humanos solía estar regulada por un protocolo ritual. Que tal sucedía entre los etruscos está constatado en numerosas fuentes, y ello, sin duda, pro-

¹⁴ En skr. «el aullador»: divinidad védica que aúlla en la tempestad. Considerado padre de los Maruts o Rudras, es dios que acarrea las enfermedades, mas también las cura. Posteriormente se aplicó este nombre a Siva que, como Rudra, personifica el poder destructor de la naturaleza. Pero como la destrucción es preludio de toda nueva creación, es así mismo la encarnación divina del eterno poder reproductor de la naturaleza. En los vedas, los Maruts, dioses de la tempestad, amigos y aliados de Indra, son seres belicosos armados con relámpagos y truenos, «que montan en el torbellino y dirigen la tempestad».

¹⁵ J. RYKWERT, *La idea de la ciudad. Antropología de la formación urbana en el Mundo Antiguo*, Madrid 1985, p. 158. (La ed. original, *The idea of a town*, data de 1976).

¹⁶ Vitruvio 1, 7, 1.

¹⁷ J. MARTÍNEZ-PINNA, «En torno a los orígenes de Roma», *Gerión* 2 (1984) pp. 356-369.

¹⁸ J. MARTÍNEZ-PINNA, «Alguna reflexiones sobre el nacimiento de la ciudad en el Lacio», en *Homenaje al Prof. Santiago Montero Díaz*, Madrid 1989, pp. 201-211.

¹⁹ M. MARCOS CELESTINO, *La religión romana arcaica. Una propuesta metodológica para su estudio*, Madrid 2004, p. 214.

²⁰ J. MARTÍNEZ-PINNA, *Tarquino Prisco*, Madrid 1995, pp. 109-110.

porcionó a los historiadores romanos un fundamento real para el legendario origen de su ciudad. Que en ese ritual el número y ubicación de las puertas están expresamente regulados es un hecho incontrovertible. De ahí que Plutarco²¹, en su «cuestión romana» 27, después de describir el ritual seguido en la fundación de una ciudad, se plantee la pregunta de por qué los romanos consideraban pura y sagrada la muralla, pero tal consideración no afectaba a las puertas. Y es que, si la muralla y todo cuanto ella encerraba tras el círculo mágico preventivo era sagrado, las puertas, en cambio, gozaban de una situación especial que las privaba de ese carácter: no han sido sacralizadas por el círculo primigenio. Dado que las *XII Tablas* prohibían taxativamente todo enterramiento dentro de Roma, el cadáver debía ser sacado fuera de la ciudad a través de la puerta: para Plutarco es esa relación con la muerte lo que le confiere carácter no sagrado, aunque las puertas sí eran susceptibles de cierta impronta religiosa, como la que podía poseer un sepulcro. Así, en Roma, la *Puerta Carmental* era también conocida como *Scelerata Porta*, porque —se decía— por ella salieron los 306 Fabios que perecieron junto al río Cremera. El propio Plutarco²² certifica que en algunas ciudades existen determinadas puertas consideradas nefastas y funestas, por las cuales se saca de la ciudad a las personas que van a ser ajusticiadas, así como todo lo que se considera sórdido o que puede ser motivo de una expiación por la impureza que implica; y al mismo tiempo, no se puede introducir ni sacar por ella nada que sea sacrosanto y puro. Esto último explica la existencia en Roma de la *Porta stercoria*, por donde se sacan los *purgamina Vestae*, la basura resultante de la limpieza a fondo del templo de Vesta, que concluía el 15 de junio y era arrojada al Tíber para alejarla de la ciudad. En cualquier caso, las puertas no podían ser consagradas como lo eran los muros o, en general, el *pomoerium*, desde el momento en que aquéllas representaban el único paso que comunicaba entre sí dos realidades: la interior (puesta bajo protección mágica y religiosa) y la exterior (peligrosa e incontrolable), motivo por el que la franja fronteriza entre ambas realidades comportaba múltiples y enigmáticas potencias amenazadoras.

En el relato de la fundación de Roma encontramos un hecho sorprendente: Rómulo da muerte a su hermano por un hecho en apariencia tan nimio como el de saltar el *sulcus primigenius* delimitador del muro. Que no se trataba, empero, de un acto baladí, lo revelan hechos similares en otros ámbitos de raigambre indoeuropea. Cuenta Apolodoro (*Bibl.* 1,8,1) que Eneo, rey de Calidón, «mató a su hijo Toxeo por haber saltado el foso»; y Plutarco (*QG* 37), que el beocio Pemandro, mientras fortificaba Pemandria (más tarde denominada Tanagra por el nombre de su mujer), quiso castigar al constructor Policrito por haberse burlado de sus obras y haber saltado, para afrentarlo, por encima del foso: en su cólera «se apresuró a lanzarle una gran piedra guardada allí desde antiguo y destinada

²¹ M. A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco, Cuestiones romanas*, Madrid 1992, pp. 193-195, y Varrón, *De lingua Latina*, Barcelona 1990, traducción y comentario a 5, 143.

²² Plutarco, *De curiositate* 6 = *Moralia* 518 B.

al ritual de los *Nictelia*. Levantó esa piedra y se la arrojó a Policrito, pero erró el tiro, y el disparo alcanzó a su propio hijo Leucipo causándole la muerte...». Plutarco consideraba desproporcionada la punición que Rómulo inflige a su hermano y lo explica como castigo por haber saltado sobre un lugar sagrado e inviolable. Es decir, lo mató por sacrílego, lo cual explicaría el asesinato, pero no por qué el muro era considerado sagrado, ni por qué su altura era tan reducida que podía ser saltado con tanta facilidad.

Tiene razón Kurt Latte²³ cuando afirma que «el esfuerzo por establecer netamente los límites es siempre un rasgo característico del pensamiento romano» y que ello confiere a la apertura del *sulcus primigenius* el papel más importante del rito fundacional. Pero ello no responde tampoco a la pregunta atrás formulada y que apunta sobre todo al valor religioso y sacrosanto de dicho surco. Para Mircea Eliade²⁴, el trazado del *sulcus primigenius* (y, en general, de todo surco)²⁵ representaba una hierofanía en que cielo y tierra se fundían: gracias al arado y al cultivo se acrecienta la fertilidad de la gran madre que es la tierra. Esa fecundidad busca, de modo simbólico y solemne, verse propiciada y asegurada mediante el rito fundacional. Y es el arado de bronce, como el que el relato hace utilizar a Rómulo, pieza importante de esa finalidad, pues ya desde el Neolítico el arado fue a la vez símbolo e instrumento de fertilización²⁶. En tiempos históricos aún se mantienen testimonios de ese significado: la palabra griega ἄρουρα significa tanto «tierra arada» como «[mujer] recién parida»²⁷.

En cuanto a la muerte de Remo, ha sido interpretada (así, Mircea Eliade²⁸) como una especie de sacrificio cosmogónico primordial, equiparable a la muerte del acádico Tiamat²⁹, del védico Purusa³⁰, del germánico Ymir³¹ o del chino

²³ K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, p. 41.

²⁴ M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires 1961, pp. 187 ss.

²⁵ E. PERUZZI, «Romulus' furrow», *PP* 36 (1981) pp. 106-128, lleva a cabo un estudio lingüístico de la raíz lat. *uoruo-* (relacionable con el micénico *wo-wo*), término que, equivalente de *sulcus*, se utiliza sólo en el contexto ritual de la fundación de una ciudad.

²⁶ G. PAPASOGLI, *L'agricoltura degli etruschi e dei romani*, Roma 1942, pp. 19 ss. K.D. WHITE, *Roman farming. Aspects of Greek and Roman Life*, Ithaca 1970, pp. 170 ss.

²⁷ Esquilo, *Siete contra Tebas* 754. Sófocles, *Edipo Rey* 1257. Platón, *Leyes* 839a. Por otro lado, se consideraba que el bronce poseía poderosas pujanzas mágicas y no es raro encontrar pequeños arados de bronce entre los exvotos etruscos. A este respecto, Cf. G. VITALI, «L'aratro votivo di Telamone», *StEtr* 2 (1928) pp. 409-417 y «Gli ogetti votivi di Telamone, II», *StEtr* 4 (1930) pp. 302 ss.

²⁸ M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid 1978, p. 116 del vol. II.

²⁹ La cuarta tablilla del *Enuma elish* cuenta el enfrentamiento entre Marduk y Tiamat, que muere en el combate. Su vencedor divide su cadáver en dos mitades, una de las cuales se convierte en bóveda celeste y de la otra se forma la tierra. Tiamat representaría el caos inicial previo a toda cosmogonía.

³⁰ En el himno *Purusasūkta* (*RigVega* X 90), el gigante Purusa («hombre») es sacrificado por los dioses, y su cuerpo desmembrado origina el cielo, la tierra, los animales, las clases sociales... El himno es recitado tras el nacimiento de un hijo, en el ritual de fundación de un templo (que, por lo demás, es erigido a imagen de Purusa) y en los actos purificatorios de renovación. Cf. P. MUS, «Oú finit Purusa», en *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, París 1968, pp. 539-563.

³¹ Ymir era un ser antropomorfo nacido de la unión del hielo y el fuego. Matado por Odín, Vili y Ve, que lo desmembraron, su muerte dio lugar a la tierra, al mar, al cielo...

P'an-Ku³², por el que un ser antropomorfo, matado y desmembrado, da lugar a la creación: la repetición de un sacrificio que revive aquel acto divino primordial asegura la renovación del mundo, la regeneración de la vida, la estabilidad de una ciudad que inicia su existencia y la coherencia de la sociedad que en ella habite. Al ser inmolado sobre el emplazamiento de la futura Roma, Remo aseguraba el feliz futuro de la ciudad, es decir, el nacimiento del pueblo romano y la solidez de la realeza que encarnaría Rómulo³³.

Pero también cabría ponerlo en relación con las prácticas existentes en muchos lugares del mundo antiguo en que la salvaguardia de la puerta (de la ciudad, del palacio real, de un templo) requería el sacrificio de una persona³⁴. Tal sucedía en el mundo cananeo, donde los ritos fundacionales exigían víctimas humanas, que solían ser niños³⁵. Así, cuando Jiel³⁶ reedificó Jericó, colocó bajo los cimientos de la ciudad el cadáver de su primogénito inmolado, y, bajo el umbral de las puertas, el de su hijo menor. Quizá en esta ocasión los sacrificios fueron vistos como especialmente necesarios, ya que la reconstrucción estaba ligada a una maldición lanzada por Josué³⁷: «Sobre su primogénito echará su cimiento y sobre su pequeño colocará las puertas».

En ocasiones no era preciso enterrar bajo el umbral de acceso a la ciudad una víctima sacrificada que oficiase de guardián de la puerta: bastaba con representar sobre el dintel o al lado de cada jamba monstruos y criaturas fabulosas, relieves de leones o de grifos, esfinges de animales con rostro de mujer...³⁸. Ejemplo de ello pueden ser la «puerta de los leones» de Micenas, o de ciudades y fortalezas sirias³⁹ o egipcias, costumbre también etrusca, como lo demuestra la decoración de muchas tumbas.

Pero en el primitivo encintado de la ciudad romana debió existir también una puerta muy singular —la *Porta Triumphalis*—, dotada de una entidad específica y distintiva⁴⁰, hasta el punto de que por ella sólo se accedía en determinadas ocasiones: cuando la cruzaba un cortejo triunfal. Su emplazamiento exacto ha

³² Un relato tradicional chino cuenta que tras la muerte de P'an-Ku, antropoide primordial nacido «cuando el Cielo y la Tierra eran un caos parecido a un huevo», su cabeza «se convirtió en un pico sagrado; sus ojos dieron lugar al Sol y a la Luna; su grasa, a los ríos y a los mares; sus cabellos y sus pelos, a los árboles y a los vegetales». Cf. M. KALTENMARK, *La naissance du monde en Chine*, París 1959, pp. 453-468, aquí pp. 456-457.

³³ J. PUHVEL, «Remus et frater», *HR* 16 (1975-1976) pp. 146-157.

³⁴ J. TOUTAIN, «Caractère sacré et culte des portes d'après CIL VIII 1629», *BSAF* 1915, pp. 272-276, estudia la existencia de una puerta sagrada en Siena y la dedicatoria de una doble puerta en Córdoba.

³⁵ De ello se hace eco la Biblia: *2 Re* 23,10. *Jer* 7, 13 ss. y 19,6-14. Cf. L. H. VINCENT, *Canaan*, París 1907, p. 200.

³⁶ *I Reyes* 15, 34.

³⁷ *Josué* 6, 26.

³⁸ E. D. VAN BUREN, «The Guardian of the Gates», *Orientalia* 16 (1947) pp. 312-332.

³⁹ D. M. COSI, «La simbologia della porta nel Vicino Oriente. Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi», *AFLPad* 1 (1976) pp. 113-152.

⁴⁰ Así lo consideraba muy atinadamente H.S. VERSNEL, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the roman triumph*, Leiden 1970, pp. 135-163.

sido motivo de múltiples discusiones⁴¹. L. Morpurgo⁴² defendía que el nombre de *Porta triumphalis* se aplicaba, según los casos, a puertas diferentes, según la ruta seguida por la pompa triunfal, cuyo recorrido estaba sujeto a sensibles variaciones. Su teoría, empero, no contaba con ningún aval ni arqueológico ni textual: las referencias escritas aluden siempre a esta puerta como a una construcción concreta y exacta. Por su parte, F. Makin⁴³, partiendo de los detalles que Flavio Josefo⁴⁴ ofrece del triunfo de Vespasiano y de Tito el año 71, intentaba precisar el recorrido tradicional: considerando como su punto de partida la *Villa Publica* del Campo de Marte, sede también de las oficinas de los censores, creía que la *Porta Triumphalis* se hallaba entre estos monumentos, fuera y delante del encintado de la muralla propiamente dicho. Según él, tal puerta fue siempre una misma entidad real, pero suponía que, a partir de ella, la *pompa* podía recorrer dos itinerarios: uno largo (cruzando el Circo Máximo, rodeando el Palatino y llegando al Capitolio a través del Foro) y otro breve (cuyo curso atravesaría el Velabro y el Foro para desembocar en el Capitolio). También A.O. Citarella⁴⁵ alude al problema del emplazamiento de la *Porta Triumphalis* cuando estudia el itinerario del desfile triunfal haciendo especial hincapié en el aspecto religioso y expiatorio del cortejo y en las implicaciones de su itinerario en el conocimiento del trazado del *pomerium*. Pero fue quizá Filippo Coarelli⁴⁶ quien, en 1968, propuso una identificación concreta de la *Porta Triumphalis* con los restos de un arco cuadrifonte aún visibles en el centro del área sacra de San Omobono. Veinte años más tarde⁴⁷ corregiría algunos elementos marginales de su exposición, aunque manteniendo sus propuestas, apoyándose sobre todo en los resultados del minucioso estudio llevado a cabo por Giovanni Ioppolo⁴⁸ sobre los restos arqueológicos del emplazamiento. Coarelli piensa que el *Tigillum Sororium* es indesligable de la *Porta Triumphalis*. El *Tigillum* era el acceso a la ciudad por la zona del Palatino y de la Velia, próximo a las *Carinae*, y revestido de funciones rituales muy amplias, que en último término apuntaban a su

⁴¹ H. LYNGBY, «Das Problem der *Porta Triumphalis* im Lichte des neusten archäologischen Entdeckungen», *Eranos* 62 (1963) pp. 160-175.

⁴² L. MORPURGO, «La porta trionfale e la via dei trionfi», *BCRA* 36 (1908) pp. 109-150.

⁴³ F. MAKIN, «The triumphal route, with particular reference to the Flavian triumph», *JRS* 11 (1921) pp. 25-36.

⁴⁴ Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 7, pp. 127-131.

⁴⁵ A. O. CITARELLA, «*Cursus triumphalis* and *sulcus primigenius*», *PP* 35 (1980) pp. 401-414.

⁴⁶ F. COARELLI, «La Porta Trionfale e la via dei Trionfi», *DArch* 2 (1968) pp. 55-103.

⁴⁷ F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma 1988, pp. 336-437; en p. 364 considera que para ubicar la *Porta Triumphalis* hay que analizar: 1) el lugar del que partía la *pompa*; 2) el recorrido exacto de ésta; 3) el punto en que, en ese recorrido, convergían muralla y pomerio; 4) los datos concretos relativos a la *Porta* (fuentes literarias y eventuales restos monumentales) y el funcionamiento global del triunfo, en todos sus aspectos, concretos e ideológicos. Por su parte, L. RICHARDSON, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-Londres 1992, p. 301 sitúa la *Porta Triumphalis* entre la *Porta Flumentana* y la *Porta Carmental*, no lejos del Tíber.

⁴⁸ I. IOPPOLO, «I reperti ossei animali nell'area archeologica di S. Omobono», *RPAA* 44 (1971-1972) pp. 3-46, en especial p. 19.

función de paso de un espacio exterior, indiferenciado, a un espacio interior, estructurado, como era el espacio ciudadano. Tal vez exagere al atribuir a dicho *Tigillum* un papel general en todo los «ritos de paso» (incluyendo en ellos la «iniciación» tanto masculina como femenina). Quizá deberíamos restringir ese papel al de purificación, en especial la de aquella que acogía dentro de la ciudad al ejército que retornaba de la guerra y debía reintegrarse al cuerpo de la ciudad del que formaba parte. El *Tigillum Sororium* sería, según Coarelli, una especie de *Porta Triumphalis* del periodo preurbano.

En efecto. Antes de que el ejército entrara en la ciudad era preciso que se purificase de toda impureza, de todo miasma contraído en el campo de batalla, especialmente del que entrañaba la sangre vertida. Tal había hecho en un tiempo primordial el Horacio superviviente que había derrotado a los tres Curiacios y dado muerte a su propia hermana. Del mismo modo, antes de entrar en el *promerium*, cuyo acceso tenía prohibido, era preciso que el ejército se purificase y realizase los oportunos ritos en honor al dios de la puerta⁴⁹: con ello se sustraía a la influencia de los dioses de la violencia para entrar en la de los dioses de la paz. Esa entrada a la ciudad revestía un carácter especial cuando el ejército que regresaba a Roma volvía victorioso y se disponía a celebrar el triunfo⁵⁰. Por esa función purificadora, aunque el emplazamiento de la *Porta Triumphalis* sea discutible, Pierre Grimal⁵¹ no dudaba en asimilarla al antiguo *Tigillum Sororium*.

Es muy oportuno aquí recordar, con O. Huth⁵², que en la cultura indoeuropea no era sólo la rama latina la única que practicaba el rito consistente en que los guerreros pasaran bajo una puerta al comienzo y al final de la guerra, así como cada nuevo año. Lo que hizo Roma fue ampliar la entidad de esa puerta, a cuyo carácter apotropaico y purificador, en la partida y en el retorno del ejército, vino a sumarse su empleo en el ceremonial del triunfo. Con el tiempo, la lustración previa y posterior a la campaña militar se verá especificada en las ceremonias de

⁴⁹ Cf. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 7, pp. 127-131.

⁵⁰ En ocasiones se han propuesto explicaciones de corte psicológico que no responden en absoluto a la esencia original del motivo que regía este ceremonial. Así, G. TIBILETTI, «Il trionfo, la porta e l'arco prima di Augusto», *RSA* 6-7 (1976-1977) pp. 11-19, pensaba que, como el ejército tenía expresamente prohibido el acceso a la ciudad y debía esperar *ante portas* el permiso del senado para celebrar el triunfo, la puerta acabó asumiendo para los soldados un valor de símbolo, representando a ojos de ellos y de su general la realización suprema, la coronación de sus esfuerzos: de ahí, la función de paso al estadio de la perfección que expresaría el arco de triunfo. Tampoco creemos muy atinada la explicación de H. PETRIKOVITZ, «Die *Porta Triumphalis*», *JOEAI* 28 (1933) pp. 187-196, para quien la ceremonia del paso del ejército por la *Porta Triumphalis* tenía un valor religioso relacionable con el paso de los vencidos bajo el yugo y con la venta *sub hasta* de los prisioneros de guerra. Según él, del mismo modo que desde el momento en que los prisioneros pasaban bajo el yugo quedaban bajo el poder de los dioses romanos, así el vencedor que franqueaba la *Porta Triumphalis* entraba en el campo de acción de los dioses de la ciudad que había abandonado al partir a la guerra.

⁵¹ P. GRIMAL, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, París 1945 (reed. 1999), p. 69.

⁵² O. HUTH, «Die Kultore der Indogermanen» *ARW* 34 (1937) pp. 371-377 y «Der Durchzug des Wilden Heeres», *ARW* 32 (1935) pp. 193-210, donde supone que ya entre los indoeuropeos existía un cortejo que, con ocasión de la fiesta de la primavera, pasaba bajo una construcción de doble puerta, y que tenía igualmente carácter guerrero.

lustratio de las tropas, del *tubilustrium* y del *armilustrium*, que incluso tendrán su fecha especificada en el calendario oficial. La *Porta Triumphalis*, a su vez, será vinculada de modo particular a aquella entrada concreta del ejército victorioso que se dispone a desfilar en triunfo hasta el Capitolio. Pero en todo caso, como muy bien apunta Jean Gagé⁵³, «es imposible concebir que la puerta triunfal haya sido independiente del límite sagrado de la ciudad; las rigurosas reglas que regían el uso del *imperium* y del derecho de auspicios según el magistrado se encuentre dentro o fuera de este límite, obligan a pensar que, el día del triunfo, el *imperator* tiene el privilegio de introducir durante algunas horas sus poderes quasi-mágicos y a sus soldados al interior de este límite mediante algunas precauciones supersticiosas. Es probable que esas precauciones se compendiaran en el franqueamiento ritual de la puerta triunfal». El paso bajo el arco de esa puerta adquiriría el valor de una ordalía y, a partir de ella, se desarrollarían luego los «arcos triunfales», cuyo carácter original apotropaico iría diluyéndose con el paso de los siglos para acabar por ser simples monumentos conmemorativos.

La arcaica *Porta Triumphalis* debió tener un emplazamiento preciso y único y poseía una peculiaridad muy particular: sólo se abría el día del triunfo para dar paso al cortejo; el resto del tiempo estaba clausurada; podemos incluso sospechar que permanecía tapiada. Cabe recordar aquí, como hace Gagé⁵⁴, la costumbre de la Iglesia católica de inaugurar cada año jubilar (Año Santo) derribando la pared que tapia una puerta (en las Basílicas de San Pedro y de San Juan de Letrán), acto llevado a cabo por el Sumo Pontífice, a quien acompañan los cardenales. Tal práctica está atestiguada al menos desde finales de la Edad Media⁵⁵, y sin duda no fue inventada de modo arbitrario, sino que quizá es una discreta supervivencia del antiguo ritual de rotura del muro de la *Porta Triumphalis* pagana con motivo de la celebración del triunfo.

La práctica de ese derribo evoca muy de cerca la costumbre griega de recibir al vencedor iselástico en su ciudad natal por la brecha abierta *ex profeso* en sus murallas para que cruce por ella la cuadriga que monta el triunfador. El libro IX de Vitruvio se abre lamentando que se conceda tantos honores a los atletas (que se limitan a cultivar su propio cuerpo) y tan poco a los sabios que con sus escritos cultivan el espíritu de todos los hombres. Éstas son sus palabras: «A los nobles atletas vencedores en los juegos Olímpicos, Píticos, Ístmicos y Nemeos

⁵³ J. GAGÉ, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas 1977, los estudios titulados «*Fornix Ratumenus*. L'entrée iselastique étrusque et la *Porta Triumphalis* de Rome», (pp. 69-90, aquí pp. 79-80) y «La Némesis de Camille et les superstitions étrusques de la Porta Radusculana. À propos de la *Porta Triumphalis*» (pp. 91-115).

⁵⁴ J. GAGÉ, «*Fornix Ratumenus*. L'entrée iselastique étrusque et la *Porta Triumphalis* de Rome», en *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas 1977, p. 82.

⁵⁵ Según H. THURSTON, *The Catholic Encyclopedia*, Nueva York 1910, vol. VIII, s.v. «Jubilee», el primer testimonio claro lo aporta el peregrino español Pedro Tafur en 1437, al que sigue el del florentino G. Ruccellai en 1450. Pero la tradición narraba que el papa Clemente VI (1342-1352) habría recibido en una visión el consejo de abrir dicha puerta de aquella manera.

los antepasados de los griegos les concedieron honores tan grandes que no sólo los aclamaban cuando hacían acto de presencia en la asamblea portando su palma y su corona, sino que también, cuando retornaban a su patria con su victoria, en una cuadriga eran introducidos como triunfadores hasta dentro de las murallas y de la patria y gozaban de una pensión vitalicia a expensas públicas». El término «iselástico» deriva del verbo *εἰσελάω*, que puede tener su equivalencia bastante exacto en el *invehor* latino: los *ἀγῶνες εἰσελαστικοί* eran aquellos juegos que comportaban semejante privilegio⁵⁶. Pues bien, la *Porta Triumphalis* y la «puerta» iselástica que se abría para dar paso a un vencedor deportivo se atenían a una misma concepción mágica y supersticiosa.

Concepción mágica y supersticiosa que en Roma se ha querido vincular a prácticas etruscas. A este respecto se aduce la arcaica existencia de la llamada *Porta Ratumen[n]a*⁵⁷, cuyo origen legendario nos resumen Festo y Plutarco, y al que también Plinio alude sucintamente⁵⁸: Ratumenna, un joven etrusco, había vencido en Veyes en unos juegos circenses y daba en su cuadriga la vuelta triunfal portando la corona, cuando de repente sus caballos se espantaron y emprendieron una desenfrenada carrera en dirección a Roma, sin que el conductor fuera capaz de dominarlos. El tiro de caballos no se detuvo hasta llegar al Capitolio, donde acabó volcando. No cabe duda de que el relato tenía mucho que ver con la cuadriga de terracota que adornaba el Capitolio y relacionada con los etruscos. A ellos puede remontar también la práctica de la pompa triunfal y la costumbre de que el triunfador sea conducido en una cuadriga tirada por caballos blancos. Pero difícilmente cabe ver en la *Porta Ratumenna* una entrada iselástica.

Sí, en cambio, pero en época muy tardía, se rememora esta práctica iselástica en tiempos de Nerón, pero en ello no se siguió modelo etrusco alguno, sino el viejo uso griego. Según Suetonio⁵⁹, a su regreso de Grecia a comienzos del 68 p.C., el emperador, que había obtenido la corona del triunfo en todos los juegos helénicos, quiso honrar con este tipo de entrada en primer lugar a Nápoles. Tras ordenar abrir una brecha en sus murallas, entró en ella en una carroza arrastrada por caballos blancos, y a la manera de los vencedores en los juegos sagrados. Al decir de Suetonio, hizo luego lo mismo en Antium (su verdadera ciudad natal) y en la ciudad de Alba, heredad imperial. En cuanto a Roma, he aquí el relato de Suetonio: «Vestía un traje de púrpura y una clámide adornada con estrellas de oro, y llevaba en la cabeza la corona olímpica y en la mano derecha la pítica. Le precedían, formando un largo cortejo, las restantes coronas con inscripciones que explicaban dónde las había ganado y a quiénes, y cuál había sido

⁵⁶ Según Plutarco (*Quaest. conviv.* 2, 5, 2), la costumbre de destruir parte de la muralla viene a demostrar cuán poco útil es ésta para una ciudad que tiene hombres dispuestos a combatir y a vencer.

⁵⁷ J. GAGÉ, «*Fornix Ratumenus. L'entrée iselastique étrusque et la Porta Triumphalis de Rome*», en *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas 1977, pp. 69-90.

⁵⁸ Festo, pp. 340.342 L. Plutarco, *Vida de Publícola* 13. Plinio, *NH* 8,161.

⁵⁹ Suetonio, *Nero* 25, traducción de M. Bassols, Madrid (Alma Mater) 1964.

el argumento de las canciones o de las piezas teatrales. (...) Luego atravesó el Velabro, para lo cual había hecho derribar previamente un arco del Circo Máximo, y se dirigió al Palatino y al templo de Apolo. A su paso, la multitud inmolaba víctimas por doquiera, cubría las calles con azafrán y le ofrecía pájaros, banderitas y dulces...». Dión Casio (63,19) alude al mismo detalle: «Cuando hizo su entrada en Roma (εἰσέλασε) se destruyó una parte del muro y se destrozó la puerta en todo el contorno, cosa que, según algunos, está establecida para quienes han conseguido la corona en los juegos».

La existencia de una puerta tan peculiar como la *Triumphalis* invita a sospechar que, siendo la entrada de la ciudad arcaica un lugar rodeado de precauciones mágicas y religiosas, es posible que los restantes accesos al *pomoerium* estuvieran también sujetos a todo tipo de medidas preventivas. Hemos aludido ya a que en otros lugares la puerta principal (de la ciudad, del palacio, del templo) requería sacrificios previos a su erección o se dotaba de una iconografía de carácter protector y apotropaico. En Roma la salvaguarda de la puerta principal de la ciudad estaba confiada a una divinidad específica —Jano—, bajo cuya tutela el paso del tiempo acabaría por poner indistintamente todas las puertas.

No obstante, el origen y personalidad de Jano (que en época histórica podría, a primera vista, considerarse tan incontrovertible) ha sido motivo de múltiples discusiones, cuyas propuestas resultan a menudo extremadamente opuestas. Por ejemplo, E. Cocchia, siguiendo la vieja teoría de Nissen que veía en Jano una divinidad cosmogónica, consideraba a éste la más antigua deidad de Italia, en cuanto dios del Sol (*Dianus*), frente a Diana, diosa de la luna; dios de la mañana (*Matutinus*) frente a Matuta: su patrocinio sobre las entradas procedería de la imagen del arco del Sol que evoca la idea de la puerta. De ser en sus orígenes dios de la luz y de la aurora, habría venido a la postre a convertirse en dios de los *initia*. Un año después, G. Giannelli⁶⁰ se apresuraba a defender que el culto de Jano no existía cuando se creó el Colegio de los Pontífices, siendo un dios mucho más reciente que Juno, Marte, Neptuno y Quirino y viniendo a ser el último de los *Dei indigetes selecti*. Hay quienes consideran⁶¹ —y sobre ello volveremos de inmediato— que, si bien el nombre de Jano es latino, la función que desempeña es más antigua que la propia lengua del Lacio y puede rastrearse tanto en la cultura mediterránea como en la indoeuropea. En este sentido, B. Olzscha⁶² identificaba la función de Jano con la de Culsans, el guardián etrusco de las puertas, cuya consorte es Culsu, diosa del mundo subterráneo⁶³. Se pretendía llegar más lejos en esta afinidad identificando al propio Culsans y a su

⁶⁰ G. GIANNELLI, «Janus», *RFIC* 52 (1924) pp. 210-232.

⁶¹ J. RYKWERT, *La idea de ciudad*, Madrid 1985, p. 161.

⁶² B. OLZSCHA, *Die Interpretation der Agramer Mumienbinde*, Leipzig 1939, p. 48. Contra esta identificación, K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, p. 135, n. 4, y H. L. STOLTERBERG, *Etruskische Gottensnamen*, Leverkusen 1957, p. 29.

⁶³ Para R. ENKING, «Culsu und Van», *RhM* 58 (1943) pp. 48-69, Culsu sólo era una divinidad de la muerte y de los infiernos. También con el mundo ctónico relaciona a ambos G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1966, p. 658.

paredra Culsu con los Kulshesh, que, con su figura humanoide dotada de cabeza de león o de grifo, eran vistos por los hititas como vigilantes de las puertas del infierno. ¿Hay que considerar como Kulshesh hititas las figuras que ellos representaban dotadas de dos rostros, como el dios-espada de Yazilikaya⁶⁴? Si se desea un parentesco de Jano con el mundo etrusco, fonéticamente parecería más cercano relacionarlo con Aní⁶⁵, cuyo nombre se registra entre los de las dieciseis deidades que figuran en el denominado «hígado de Piacenza», tanto más cuanto un milenio más tarde, en su *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (1,41ss.), Marciano Capella enumera los dioses que presiden las dieciseis «casas» de la adivinación astrológica, en que Jano ocupa un lugar muy similar al del «hígado de Piacenza».

Ianus, «paso» (nombre de tema en *-u-* > *-o-*), remonta a un radical **i-â-*, alargamiento de **ei-*, que en irlandés, y a partir de **iâ-tu*, proporcionó el término *áth*, «vado», que aparece en el nombre gaélico de Dublín, *Baile Átha Cliath*. Mucho se ha discutido si *Ianus* deriva de *ianua*, o *ianua* de *Ianus*. Giannelli⁶⁶ criticaba a W. Warde Fowler porque, «contrariamente ad ogni verosimiglianza», hacía derivar *ianua* de *Ianus* y no a la inversa. Pero creemos que Warde Fowler tenía razón, aunque su planteamiento necesita ser matizado. Así lo hace Pierre Grimal⁶⁷ cuando afirma que *ianua*, *ianual*, *ianualis*, *ianuarius*, remontan no a *Ianus*, *-i*, sino a una palabra **ianus*, *-us*, de la 4.^a declinación, aunque no atestiguada bajo esta forma: «la presencia de una *-u-* al final del primer término de esos derivados no puede explicarse de otra manera. Son nombres de acción, formados directamente sobre temas del verbo. Al mismo tiempo se aclara la formación de *Ianiculum*, palabra que se relaciona con el abstracto **ianus*, *-us*, del mismo modo que, al lado de *potulum*, tenemos el nombre de acción *potus*, *-us*, «el hecho de beber». Del mismo modo que *potulum* / *potus* remontan a una raíz verbal **po-*, *ianiculum* / *ianus* remontan a una raíz verbal **i-â-*, también atestiguada en las lenguas indoeuropeas, donde sirve para formar un verbo que significa «ir en coche» y un sustantivo que significa «camino». **Ianus*, *-us* significaría, pues, rigurosamente, la acción de ir, *Ianiculum* (el Janículo) sería el instrumento de esta acción. Tal es la conclusión a la que conduce el análisis lingüístico. *Ianiculum* es perfectamente explicable sin hacer intervenir al nombre del dios *Ianus*». Un comentario de Festo (p. 104 L) parece apoyar tal aserto: «El Janículo fue llamado así porque es por allí por donde, en sus orígenes, el Estado romano pasó a territorio etrusco». Y desde esta perspectiva se comprenderá en todo su valor las palabras de Cicerón⁶⁸ (*Nat.deor.* 2,27,67), quien emparentaba *Ianus* con *ire* y consideraba que el nombre primitivo del dios era *Eanus*; y

⁶⁴ H.T. BOSSERT, *Janus und der Mann mit der Adler- oder Greifenmaske*, Estambul 1959.

⁶⁵ Cf. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1966, p. 327.

⁶⁶ G. GIANNELLI, «Janus», *RFIC* 52 (1924) 210-232, aquí p. 210, n.1.

⁶⁷ P. GRIMAL, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, París 1945 (reed. 1999), pp. 32-33.

⁶⁸ Cicerón, *Nat.deor.* 2,27,67. Macrobio (*Saturn.* 1,9,11) toma de Cornificio esta explicación ciceroniana: *Cornificius Etymorum libro III*, «*Cicero -ait- non Ianum sed Eanum nominat, ab eundo*».

añade: «Como en todas las cosas el principio y el fin tenían suma importancia, establecieron que al primero en ofrecer un sacrificio fuera Jano, cuyo nombre deriva de *ire*, motivo por el que los soportales callejeros se denominan *iani* y las entradas de los edificios profanos *ianuae*».

Sin embargo, Pierre Grimal⁶⁹ no cree que ese «paso» que significa el término *ianus* se refiera sin más a un paso material, desde el momento en que, en el ámbito indo-iranio, los derivados del radical **iâ-* dejan intuir que no se trata de un simple cambio de lugar. Así, el védico *yâti*, «él va en carro», apunta a un desplazamiento de carácter solemne, por cuanto que el carro era vehículo usado esencialmente por divinidades y guerreros. «Del mismo modo —añade Grimal—, en Roma, el *ianus* es el pasaje “oficial” de la ciudad hacia el exterior. Las colinas llamadas Janículos⁷⁰ eran como las llaves que abrían o cerraban los accesos de la ciudad. La entrada y la salida sólo era posible con el consentimiento de quienes los ocupaban. Cabe, pues, decir que aquí radicaba el poder de “hacer pasar”, el poder de poner en contacto, religiosa y materialmente, la ciudad y el extranjero. Este contacto, en sí mismo peligroso en todos los sentidos, tanto desde el punto de vista militar como desde el punto de vista mágico, debía estar regulado, sometido a un estrecho control. Esto no era posible si no se disponía de un obstáculo, un *no man’s land* entre la ciudad y lo que no es ella. Semejante “marca” es por naturaleza ambivalente. Participa de lo interior y de lo exterior, pero no es lo uno ni lo otro. Y ése es precisamente el carácter histórico de los dos Janículos».

Las cosas habrían cambiado radicalmente en época clásica, cuando los términos derivados de *ianus* no se aplican ya a objetos o funciones relacionados con la ciudad como colectividad. Los *iani* no se encuentran ya en las murallas de la ciudad, sino que son construcciones de pasaje público dentro de ésta, sobre todo en el Foro. Al mismo tiempo, el término *ianua* ha venido a designar tan sólo la puerta de la casa, mientras las puertas de la ciudad son ahora llamadas siempre *portae*, sin alusión alguna a Jano. ¿Qué ha ocurrido en ese hiato temporal? ¿Cómo ha llegado a producirse esa aparente degradación de significados específicos y ese intercambio de aplicaciones de los términos *ianua* y *porta*? Creemos que, del mismo modo que en el encintado arcaico de la ciudad sólo existía una puerta para la entrada del ejército victorioso, la *Porta Triumphalis*, así también existía sólo una puerta formalmente consagrada a la función ritual de «paso» solemne y religioso, y, por ello, de modo expreso consagrada a la divinidad protectora de ese enclave. Esa puerta concreta ostentaría el nombre de *ianus*, mientras las restantes, aun manteniendo todos los tabúes mágicos relativos a las entradas, seguirían ostentando su denominación de *porta*. A partir de ahí, un factor psicológico y un desplazamiento de conceptos de lo particular a lo general fueron los causantes de ello. Aquel *ianus* de la ciudad señalaba el

⁶⁹ P. GRIMAL, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, París 1945 (reed. 1999), pp. 40-41.

⁷⁰ Según Grimal (p. 33), había dos Janículos, el capitolino y el de la orilla derecha del Tíber.

«paso» de un dominio exterior y potencialmente peligroso, por no estar incluido en el recinto mágico y consagrado a los dioses que era el pomerio, a un dominio interior puesto bajo la protección de las divinidades de la ciudad. De igual manera, la puerta de una casa particular era el «paso» por el que, desde el mundo exterior, se ingresaba en el ámbito de la familia que en ella habita y que ha encomendado el interior de su morada a la protección de sus propios y particulares dioses familiares. Al igual que el acceso a la ciudad se rodeaba de todo tipo de precauciones, así la entrada a la casa contará también con sus propias medidas cautelares. El concepto, en definitiva, era el mismo, por lo que no resulta extraño que acabe por aplicarse igual término específico, *ianus*, a pesar de que las puertas de las casas nunca fueron puestas bajo la protección de Jano, como tampoco lo estaban todas las puertas de la ciudad. Que no todas éstas tenían aquel expreso valor mágico-religioso de *ianus* lo revelan las connotaciones funestas que alguna de ellas presentaba, por lo que era tenida como infausta. Tal sucedía con la *Porta Carmentalis*, también denominada *Porta Scelerata*, esto es, maldita y ominosa⁷¹. Ello, como es lógico, la inhabilitaba para el feliz cumplimiento de las relaciones entre el interior y el exterior propias de un *ianus*.

¿Cuál pudo ser la puerta concreta que, en la arcaica muralla de Roma, ostentaba ese carácter de *ianus*, con toda la impronta ritual que conlleva su nombre, más allá del sentido simplemente material de acceso que tienen las demás puertas? No cabe duda de que aquélla era la *Porta Ianualis*, sita en el Argileto, si es que no era en realidad el denominado *Ianus Geminus*, santuario erigido en honor del dios Jano. Del mismo modo que la *Porta Triumphalis* no era una puerta propiamente dicha, sino más bien la sublimación religiosa y mágica del concepto que el «paso» victorioso comporta, así la *Porta Ianualis* tampoco era una puerta real y al uso, sino mística. Amable Audin⁷² consideraba que en el pórtico del *Janus bifrons* no había que ver una puerta de la ciudad, sino un monumento protector de la ciudad, sito en la encrucijada del *Argiletum*, donde cristalizaban todas las funciones que jalonaban la vida de la colectividad (y al mismo tiempo proponía unos orígenes orientales para el dios portero). También Grimal⁷³ afirmaba que la *Porta Ianualis* no fue nunca una puerta real de ciudad, sino sólo un arco aislado que no llevaba a parte alguna, como lo serían más tarde los arcos de triunfo. Quizá en este punto Varrón (*LL* 5,165) interpretara equivocada y textualmente el término *porta* cuando, refiriéndose a la *Porta Ianualis*, después de decir que su nombre deriva de *Ianus*, afirma: «Por eso hay allí erigida una estatua de Jano y, según escribe Pisón en sus *Anales*, Numa

⁷¹ Tampoco todas las puertas de un campamento militar gozaban de la misma consideración. Así, la *Porta decumana* era vista como puerta maldita, lo mismo que la *Porta Carmentalis*. Ignoramos qué tabú afectaba a ambas. El motivo aducido para la *Puerta Carmentalis* (que por ella salieron los Fabios en su desastrosa expedición) no es más que una acuñación etiológica tardía que trata de explicar el tabú existente. Cf. A. PIGANIOL, «Les origines du Forum», *MEFRA* 28 (1908) pp. 233-282, aquí 250 ss., reproducido en *Scripta varia*, Bruselas 1973, pp. 67-104 del vol. II.

⁷² A. AUDIN, «Janus, le génie de l'Argiletum», *BAGB* 10 [3.ª ser. = *LH*] (1951) pp. 52-91.

⁷³ P. GRIMAL, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, París 1945 (reed. 1999), p. 54.

Pompilio decretó que la *Puerta* se mantuviera siempre abierta, excepto cuando no hubiera guerra en parte alguna». Lo que en realidad permanecía abierto eran las dos puertas de que estaba dotado el pequeño santuario (de donde su nombre de *Geminus*). No es cuestión de debatir aquí en su conjunto la naturaleza y funciones de Jano⁷⁴, ni su posible origen oriental, ni su relación con los comienzos, en general, y con la guerra, en particular⁷⁵. Pero sí resulta elocuente, como apunta Coarelli⁷⁶ tras determinar su emplazamiento gracias a los datos aportados por las excavaciones arqueológicas más recientes, que el *Ianus Geminus* no fuera una verdadera puerta urbana, «come credeva Varrone», y que su ubicación se relacionase con un límite, con un confín: «In un certo momento, la zona al di fuori di esso era considerata esterna al territorio romano». En la legendaria narración de la guerra romano-sabina, el *Ianus Geminus* tuvo un papel relevante: «Es aquí donde los sabinos se ven detenidos por una súbita y violenta erupción de agua caliente⁷⁷; por lo demás, la erección del santuario está estrechamente ligada a las estipulaciones de la paz entre los dos pueblos⁷⁸... La guerra contra los sabinos (en cierto modo el enemigo por excelencia en una determinada fase histórica) constituye el mito etiológico que fundamenta el culto particular de Jano en cuanto *Patulcius* et *Clusius*⁷⁹: apertura y cierre, sólo comprensible en función de los sabinos, ocupantes del Capitolio y del Quirinal».

LA PUERTA DEL TEMPLO

Si el acceso a la ciudad y la entrada a la casa familiar (a ésta nos referiremos luego) gozaban de un régimen peculiar que las salvaguardaba de los potenciales peligros que entrañaban las relaciones de lo exterior con lo interior, ese «estatuto» no lo hallamos, en cambio, cuando se trata de la entrada a un templo. A primera vista, esto podría resultar en verdad extraño, porque precisamente el recinto sagrado por excelencia es lo que más debería preservarse de los riesgos y amenazas procedentes del exterior. Cabe, sin embargo, una razonable explicación de ello, sin que sea necesario recurrir, como hacía Grimal⁸⁰, a la inexistencia de un cercado o de un muro en torno al templo que lo aislasen como la

⁷⁴ Es aún provechoso, por lo que respecta a su fuentes literarias, el viejo estudio de O. HUTH, *Janus. Ein Beitrag zur altrömischen Religionsgeschichte*, Bonn 1932. Utilísimo el artículo de G. CAPDEVILLE, «Les éphithètes cultuelles de Janus», *MEFRA* 85 (1973) pp. 395-436, que no pierde de vista la función primitiva de Jano, que era la de presidir los comienzos y los pasajes, a menudo empañada por la diversidad de atribuciones que con el paso del tiempo se le añadieron.

⁷⁵ E. COCCHIA, «Elementi naturalistici e poetici della mitologia romana nel culto di Giano», *MOUS* 1 (1923), pp. 3-24.

⁷⁶ F. COARELLI, *Il Foro romano*, Roma 1986², pp. 89-97, aquí pp. 96-97.

⁷⁷ Macrobio, *Saturn.* 1, 9, 17. Servio, *Ad Aen.* 8, 361.

⁷⁸ Servio, *Ad Aen.* 12, 198.

⁷⁹ Ovidio, *Fast.* 1, 128-129. Según Varrón (*LL* 7, 26), a *Patulcius* se alude en el *Carmen Saliorum*.

⁸⁰ P. GRIMAL, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, París 1945, (reed. 1999), p. 43.

muralla lo hacía con la ciudad o las cercas delimitaban, en la primitiva Roma, el solar familiar en medio del cual se levantaba la casa; ni que, sobre todo, careciese de un porche, que para Grimal era elemento fundamental, «porque el *ianus* se realiza esencialmente gracias al valor mágico del arco que se levanta en el punto mismo del pasaje»; ni que se aduzca, demasiado alambicadamente, que «la puerta del santuario material, el templo propiamente dicho, está situada en el interior del *templum*, por lo que no es un punto de paso». No es preciso, repetimos, recurrir a ninguno de esos argumentos. El acceso al templo no se veía afectado de los tabúes de las demás puertas porque poseía, por sí mismo, un carácter específico que lo blindaba y protegía. La sacralidad del lugar y las reglas que su salvaguardia imponía eran suficientes para establecer qué personas, qué animales y qué cosas tenían o no vedado su acceso, estando confiada la observancia de su cumplimiento al sacerdote o al *aedituus* del templo o santuario. Así, en el templo de Vesta se vedaba la entrada a los hombres, igual que en el santuario de Hércules, aledaño al Ara Máxima, no podían entrar las mujeres... En cualquier caso, no deja de ser sintomático que el término que se aplica a la entrada a los templos nunca sea ni *ianua* ni *porta*, sino que sistemáticamente se utilice *fores*⁸¹, aunque su arquitectura pueda presentar una tipología muy variopinta⁸².

En este mismo sentido, en el mundo egipcio existía el cargo específico de «guardián de la puerta del templo», estudiado por Z. Jelinkowa-Reymond⁸³. En el ámbito hebreo, en que el templo tenía una importancia substancial, el acceso al recinto estaba estrictamente reglamentado. El edificio propiamente dicho (nos referimos al Templo de Salomón y al Segundo Templo) se estructuraba en tres partes: el *Ulam* (vestíbulo), el *Hekal* (santuario) y el *Debir* (o *Sancta sanctorum*). Esta estructura se hallaba rodeada de un doble patio, uno exterior y otro interior, protegidos a su vez por un sólido muro. Al *Ulam* y al *Hekal* sólo entraban los sacerdotes; al *Debir* únicamente el Sumo sacerdote. Los judíos en estado de pureza ritual sólo podían acceder al segundo patio⁸⁴; y lo hacían teniendo sumo cuidado en no pisar el umbral de la entrada. Por ello velaban los «guardianes del umbral» mencionados en la Biblia⁸⁵: colocados a la entrada, te-

⁸¹ Propercio 3, 17, 37: *antes fores templi*. Tibulo 1, 1, 16: *...quae templi pendeat ante fores*. Lucano 5,127: *cogitque fores inrumpere templi*. Ovidio, *Met.* 9,783: *templi tremuere fores*. Séneca, *Thy. fores templi*. Tácito, *Hist.* 5, 13, 4: *apertae repente delubri fores*. Servio, *Ad Aen.* 1, 505: *...templorum fores*.

⁸² Cf. L. DALL'OLIO, «Il motivo della "porta sacra" nella pittura romana di paesaggio», *Latomus* 48 (1989) pp. 513-531, que cataloga y analiza 68 representaciones de puertas sagradas, rastrea sus precedentes, establece su tipología y compara su iconografía con la arquitectura real.

⁸³ Z. JELINKOWA-REYMOND, «Recherches sur le rôle des "gardiens des portes" dans l'administration générale des temples égyptiens», *CdE* 28 (1953) pp. 39-59.

⁸⁴ Refiriéndose al imponente templo edificado por Herodes, dice Tácito, *Hist.* 5, 8, 3: «Los judíos sólo tenían acceso hasta las puertas; del umbral para adentro nadie podía entrar, salvo los sacerdotes».

⁸⁵ 2 Reyes 12, 10; 22, 4; 25, 18. Jeremías 35, 4; 52, 24. Sofonías 1, 9. Cf. J. G. FRAZER, *El folklore en el Antiguo Testamento*, Méjico 1981, cap. IX, «Lo guardianes del umbral» (pp. 421-432). La 1.ª ed. inglesa (*Folklore in the Old Testament*) data de 1907-1918. La versión en español se hizo de la ed. de Nueva York 1975.

nían como única misión recordar esa norma a quienes entraban. La costumbre hebrea de saltar por encima de dicho umbral quizá tuviera origen en una superstición oriental de carácter mágico que consideraba los umbrales como sede predilecta de los espíritus demoníacos. Así parece revelarlo una idéntica norma vigente en Ashdod, en el templo del dios filisteo Dagón. Se cuenta en *1 Samuel* 5,1-5 que, tras la victoria de los filisteos sobre los judíos, se apoderaron del arca de la alianza, que se hallaba en Eben-ézer, y se la llevaron a Ashdod, donde la depositaron en el templo de su dios Dagón, como botín de guerra, junto a la estatua de éste. Al día siguiente encontraron a Dagón tendido en tierra boca abajo ante el arca. Volvieron a colocarlo en su lugar. Pero un día después de nuevo hallaron su tronco derribado de bruces, y su cabeza y sus dos manos cortadas colocadas sobre el umbral. «Por eso —explica el escritor sagrado—, los sacerdotes de Dagón, y cuantos entran en el templo de Dagón en Ashdod, no ponen el pie en el umbral de Dagón de Ashdod hasta el día de hoy»⁸⁶.

En Roma no existió nada similar. Quizá las únicas puertas de un templo dotadas de un carácter especial fueron las del santuario del *Ianus Geminus* en el Argileto. Ya hemos visto cómo Varrón⁸⁷ (*LL* 5,165) atribuía a Numa la costumbre de que esas puertas estuvieran abiertas en tiempos de guerra y sólo se cerraran si la paz reinaba por doquier. Quizá el nombre de Numa sea, una vez más, la referencia tópica romana que atribuye a este piadoso rey la mayor parte de cuanto atañe a la organización religiosa llevada a cabo en la Roma arcaica. En todo caso, la apertura permanente de la puerta del templo mientras el ejército estuviera en campaña tenía una doble finalidad: por un lado, garantizaba simbólicamente el retorno de los hombres y, por otro, no se impediría a distancia la mágica acción de las divinidades de la ciudad a favor de sus guerreros.

LA PUERTA DE LA CASA

Mucha mayor importancia tiene el acceso principal a la morada familiar, sobre todo en momentos muy particulares en la vida de quienes en ella habitan o van a habitar. Tal es el caso de la recién casada. Una compleja serie de ritos rodean en Roma la entrada de la novia en su nuevo hogar. Es popular la imagen que presenta al novio introduciendo en su casa a la desposada portándola en bra-

⁸⁶ La práctica era muy arcaica. Dagón era una divinidad amorrea implantada en Canaán y adoptada por los filisteos. Pero su culto era conocido desde el Eufrates hasta el Mediterráneo. A él atribuyó Sargón I (ca. 2400-2300 a.C.) sus victorias. Su devoción floreció en Ur, Lagash, Isin y Larsa (ca. 2000-1830 a.C.). En tiempos de Hammurabi, en Mari, y sobre todo en Tirsá, Dagón fue honrado como rey del país. Las tablillas de Tell el-Amarna (ca. 1375) aluden a su culto, y los textos de Ra's-Samra (ca. 14000) registran sacrificios en honor suyo junto a los dioses Anu y Enlil. Y se le honraba también en Gaza: fueron las columnas de su templo las que derribó Sansón, que pereció bajo sus ruinas junto a tres mil filisteos. Originariamente, al menos en Mesopotamia, Dagón era el dios de la tempestad. Cf. F.J. MONTALBANO, «Canaanite Dagon: Origin, Nature», *Catholic Biblical Quarterly* (Washington) 13 (1951) pp. 381-397.

⁸⁷ Varrón, *LL* 5, 165. Tito Livio 119,2.

zos para evitar (tal era la creencia antigua) que tropezara en el umbral, porque ello supondría un funesto presagio para el matrimonio que inicia su andadura. Quizá no fuera éste el motivo original, aunque vino a sumarse de modo natural a aquél. Su verdadero origen sería la arcaica creencia, detectable en muchas culturas, que rodeaba de tabúes la puerta de la casa, y en especial el umbral. Frazer⁸⁸ recordaba que la costumbre de que la recién casada saltase sobre él o fuese introducida en brazos del novio, del padrino o de otra persona es general en todo el mundo, y aduce ejemplos de Oriente lejano (China, Java...), de Oriente Próximo (Palestina...), de África, de Europa... «Parece probable -afirma- que todas estas costumbres de evitar el contacto con el umbral se hayan basado en la creencia, de origen religioso o supersticioso, de algún peligro relacionado con el umbral y que acechase a los que entraban en contacto con él». Baraja la hipótesis de que, en algunos lugares, esta creencia en los espíritus rondadores de la puerta pudo tener su origen en la costumbre de enterrar a los muertos de la familia delante de la casa. En ciertas comarcas de Rusia, de la India y del centro de África ese enterramiento se aplicaba sobre todo a los niños que nacían muertos o morían prematuramente: eran sepultados bajo el umbral de la casa en la creencia de que, puesto que la madre cruzaba diariamente por allí, su espíritu entraría de nuevo en el seno materno y volvería a nacer. Pero, como puntualiza el propio Frazer, esa usanza no basta para explicar del todo la superstición, ya que la costumbre de enterrar a la puerta de la casa o bajo el umbral no estaba generalizada. Otras veces se ofrecían sacrificios de animales en el umbral, y a las personas que entraban en la casa se las obligaba a pisar la sangre derramada. A menudo esos sacrificios se efectúan cuando la novia va a entrar por primera vez en su nueva vivienda. Tal sucedía entre los brahui de Beluchistán, en Mehardeh (Siria), entre los coptos de Egipto, entre los bambara de Nigeria (quienes, además, embadurnan con la sangre de la víctima las paredes laterales de la entrada).

Servio Danielino⁸⁹, por su parte, apoyándose en la autoridad de Varrón, consideraba que la esposa que entraba por primera vez en el hogar del marido cometería un sacrilegio si pisara el umbral, porque éste estaba consagrado a Vesta. Este hecho era también resaltado por M. Bulard⁹⁰, cuando subrayaba que «las muy antiguas creencias que están en el origen de los ritos seguidos en las ceremonias del matrimonio romano consagraba a las divinidades del hogar doméstico la piedra, objeto de un gran número de prácticas religiosas y de supersticiones diversas, por encima de la cual se construía la puerta de la casa». Y añadía: «Paralelamente, una etimología antigua, muy probablemente inexacta, pero aceptada por numerosos comentaristas o lexicólogos, hacía derivar la palabra *vestibulum* del nombre de Vesta y explicaban su acuñación por el viejo

⁸⁸ J.G. FRAZER, *El folklore en el Antiguo Testamento*, Méjico 1981, pp. 428-431.

⁸⁹ Servio, *Ad Aen.* 6, 273. Cf. Nono Marcelo. s.v. *vestibulum* y Ovidio, *Fast.* 6, 301-304.

⁹⁰ M. BULARD, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos, d'après les peintures murales et les autels historiés*, París 1926, p. 313-314.

uso, más tarde olvidado, que consistía en colocar cerca de la entrada de las habitaciones el altar que conservaba el fuego divino».

Pero no era este ritual el único que debía observar la recién casada romana. En los viejos tiempos, antes de cruzar el umbral sin pisarlo, la nueva desposada engalanaba con cintas de lana los postes de esa puerta y embadurnaba con grasa sus bisagras⁹¹, grasa que en fechas primitivas era de lobo o de cerdo, sustituida a la postre por simple aceite. Ambos ritos eran inicialmente independientes e instaurados en épocas distintas. Las cintas de lana eran interpretadas por Servio Danielino (*Ad Aen.* 4,458) como alusivas a la entrada de la desposada en una morada santa y a su futura tarea de *lanifica*. Plutarco (*QR* 31) considera sólo la labor de hilandera y relaciona el rito con la rueca y el huso que la novia portaba en el cortejo que la conducía a casa del marido. Pero en último término lo que emerge a un primer plano y da sentido a la práctica de colgar las cintas es, como bien resalta Plinio⁹², el carácter sagrado de la lana, suficiente como para sacralizar no la casa (que, en palabras de Servio, se considera *religiosa*), sino la puerta misma, por la que, en un indudable «rito de paso», va a cruzar por primera vez la desposada para integrarse en su nueva vida.

Mucho más arcaica es la costumbre de engrasar los goznes de la puerta. Ese rito de ungrirlos dio pie a algunos lexicógrafos a considerar el término *uxores* como derivados de *unguere*: *uxores quasi unx(i)ores*. En tiempos de Plinio⁹³ —«por su valor religioso», anota el naturalista—, la grasa empleada era de cerdo. Pero un poco más adelante⁹⁴, apoyándose en la autoridad de Masurio⁹⁵, recuerda que «entre los antiguos la grasa más apreciada era la de lobo» y que por eso «las recién casadas acostumbraban a untar con ella las jambas de las puertas, para no dejar entrar en la casa maleficio alguno». El arcaico empleo de grasa de lobo es corroborado por Servio⁹⁶, que dice haberlo leído en viejos autores cuyo nombre no cita. De estos textos se desprende una realidad incontrovertible: en el rito ancestral se utilizaba grasa de lobo, sustituida más tarde por la de cerdo, que, a su vez, acabaría desplazada por el uso del aceite. Es fácil descubrir en este proceso⁹⁷ diferentes estadios de civilización: el empleo de grasa de lobo tiene su razón de ser en una sociedad de tipo pastoril; la grasa de cerdo se explica bien en el contexto de una sociedad agrícola; un último paso, en que (como de inmediato veremos) esa ceremonia ha perdido su sentido original, recurre al simple y práctico uso del aceite, más accesible e inmediato.

⁹¹ A ello aluden Donato (*Ad Hec.* 1,260), Servio (*Ad Aen.* 4,458) y San Isidoro (*Orig.* 9, 7, 12).

⁹² De ese carácter se hace eco Plinio, *NH* 29, 30.

⁹³ Plinio, *NH* 28, 135.

⁹⁴ Plinio, *NH* 28, 142.

⁹⁵ Masurio Sabino, jurista de I p.C. Su obra, casi toda ella de temas jurídicos, se ha perdido casi por completo. Esta alusión (fr. 19, Bremer) se atribuye a los *Libri memorialium*.

⁹⁶ Servio, *Ad Aen.* 4, 458.

⁹⁷ N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, París 1993, p. 188, n. 115.

Pero lo que hay que explicar es por qué comenzó a utilizarse grasa de lobo. Plinio y Servio lo dejan intuir: por sus virtudes mágicas y apotropaicas. Varios pasajes plinianos aluden a la eficacia del lobo para alejar enfermedades y peligros. En *NH* 28,172 contra las inflamaciones se recomienda frotarse los ojos con grasa de lobo o con médula de cerdo. Según *NH* 28,247, la grasa de lobo aplicada como linimento es un emoliente para la matriz; comer carne de lobo ayuda a las parturientas; incluso basta con que a su lado se halle alguien que la haya comido, pues contrarresta los maleficios que se le hayan lanzado; pero es perjudicial que esa misma persona venga de fuera de la casa. Está claro que la idea básica es utilizar la fuerza maléfica de un animal temible por su ferocidad (en este caso, el lobo, especialmente peligroso en una sociedad de pastores y agricultores, como era la de la Roma arcaica) para volverla contra los peligros procedentes del exterior. De ahí, la costumbre de utilizar el cuerpo de estos animales en relación con las puertas o simplemente la práctica de pintar o esculpir seres monstruosos a ambos lados de las jambas o sobre el dintel, normalmente lobos, leones, dragones, serpientes o grifos, para ahuyentar el mal. Porque no es el lobo el único animal empleado con este valor apotropaico. En este sentido dice Plinio (*NH* 29,67) que una cabeza de dragón colocada bajo el umbral de la puerta, después de haber obtenido el favor de los dioses mediante una plegaria, trae buena suerte a la casa. En otro lugar (*NH* 28,157) explica que, para contrarrestar los hechizos, debe clavarse a la puerta de la finca el hocico, conservado desde mucho tiempo atrás, de un lobo, así como la piel de su cabeza. En fin, en *NH* 28,266 afirma que, para evitar los ataques de los lobos, hay que cazar a uno de ellos, romperle las patas, hundirle un cuchillo para recoger la sangre, esparcir ésta alrededor de los límites del campo y enterrar su cuerpo en ese lugar.

Estas citas nos hacen sospechar que posiblemente lo que en un primer momento se utilizó no fue la grasa del lobo, sino su sangre. En *NH* 28,85, Plinio recuerda la práctica mágica de embadurnar con sangre menstrual las jambas de la puerta para conjurar los sortilegios y hechizos lanzados contra los habitantes de una casa. Y en *NH* 28,104 afirma que los mismos efectos se logran si la sangre utilizada procede de una hiena. La finalidad apotropaica se ve, en este caso, potenciada por el hecho de tratarse de la sangre (menstrual o de un animal dañino), producto sumamente en sí mismo peligroso por las virtudes mágicas que comporta. En un momento dado la sangre (en este caso, de lobo) fue poco a poco desplazada desde el momento en que la grasa comenzó a ser asociada al concepto de prosperidad: se incorporó al ritual apotropaico en detrimento de su finalidad primigenia. Un nuevo paso se dio cuando esa noción de la grasa pasó a primer plano, espoleada por una nueva situación social, en que el mundo pastoril ha ido decayendo en beneficio de una sociedad agrícola que veía en el cerdo un exponente de prosperidad. Para entonces, lo fundamental del rito y lo que le confería su valor apotropaico, que era el animal concreto (el lobo) del que debía provenir esa grasa, ya no se tiene para nada en cuenta. Por otro lado, no era ya tan sencillo procurarse grasa lupina. A la postre, como revelan los textos de Servio o de San Isidoro, acabó por utilizarse un producto de uso corriente, el

aceite, como simple elemento engrasador. Pero, en cualquier caso, obsérvese que en ningún momento de este proceso nos hallamos ante una ceremonia religiosa propiamente dicha, ya que no va dirigida a ninguna divinidad concreta, sino ante un rito de carácter pura y llanamente de magia apotropaica, degradado en su última etapa.

El empleo de la sangre aplicada con una finalidad apotropaica a la puerta lo hallamos también en el mundo hebreo, aunque en este caso lo que emerge a un primer plano no es que proceda de un animal peligroso y dañino (pues se trata de un cordero), sino su carácter de víctima sacrificial. Pero también esta práctica vio hondamente alterada su finalidad original. En los capítulos 11 y 12 del *Génesis* se narra cómo cuando Jahvé desató contra los hijos primogénitos de los egipcios la décima plaga, los hebreos se protegieron señalando las puertas de sus casas con la sangre de un cordero, y el ángel exterminador pasó de largo. El ritual, pues, se vio englobado en la celebración de la Pascua⁹⁸, con la que inicialmente no tenía nada que ver: el ritual pascual fue complicándose con el paso del tiempo y con la sedentarización del pueblo israelita el rito se insertó en el entramado de la historia de la salvación, siendo conectado con la décima plaga de Egipto y considerándose que el sacrificio del cordero pascual había protegido a los hebreos de esa plaga que sólo sufrieron los egipcios. Si bien en la narración del *Exodo* (12,21-28) los hebreos se salvan por manchar con la sangre de la víctima el arquitrabe y las jambas de las puertas de sus casas, tal relato no alude a ningún rito particular prescrito, salvo ese de la aplicación de la sangre a la puerta y que la víctima sea un cordero. Como dice Zerafa⁹⁹, cabe pensar que el origen de la Pascua era «un sacrificio premosaico de carácter apotropaico celebrado al inicio de la primavera para mantener alejadas las misteriosas fuerzas de la naturaleza, personificadas en el Exterminador, que pueden ser nocivas a hombres y animales en aquel delicado periodo del año en que toda la naturaleza despierta de su letargo invernal. El elemento apotropaico original era la sangre aplicada a las casas».

La creencia de que las marcas de sangre hechas en la puerta de una casa le sirven de protección se constata en otros ámbitos orientales. R. Gelio¹⁰⁰ pone en

⁹⁸ P. P. ZERAFA, «Il significato del sangue nella pascua biblica», F. Vattioni (ed.), *Atti della Settimana «Sangue e antropologia»*, Roma, pp. 453-467 del Vol.II. Zerafa pone en entredicho el carácter sacrificial de esta víctima en el marco de la Pascua, pues ninguna parte del animal era ofrecida a Jahvé, sino que todo él se consumía en la misma jornada y sólo los restos eran quemados al amanecer. Prefiere pensar que el acto de embadurnar con sangre las jambas de las puertas y otros usos apotropaicos similares eran en realidad «ritos de sangre» que deben ser diferenciados de los sacrificios; y, aunque posteriormente esta acción pasara a formar parte de la Pascua (que era un sacrificio de comunión), en su origen no respondía a una tipología sacrificial, de la que, por otro lado, los antiguos hebreos carecían. Cf. R. VAUX, *Instituzioni dell'Antico Testamento*, Turín 1964, p. 470 y *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, París 1964, p. 12.

⁹⁹ P. P. ZERAFA, «Il significato del sangue nella pascua biblica», F. Vattioni (ed.), *Atti della Settimana «Sangue e antropologia»*, Roma, pp. 455-456 del Vol.II.

¹⁰⁰ R. GELIO, «Il sangue nei rituali. Analogie e individualità tra mondo biblico e anatolico-mesopotamio», F. Vattioni (ed.), *Atti della Settimana «Sangue e antropologia»*, Roma, pp. 425-452 del Vol. II, aquí p. 431, n. 26.

relación con el primitivo carácter del sacrificio pascual de los hebreos un ritual hitita en el que se sacrificaba un cordero a un dios de la sangre (*Dâmu*) con características infernales o bien relacionado con el Sol, untándose con sangre y otros ingredientes las jambas y el umbral de las puertas. La fórmula que se repetía al inicio y al final de dicho ritual es ésta: «¡Oh dioses Anunnakis! Vengo a invocaros en esta circunstancia: decidid la suerte de esta casa. Que cualquier cosa que sea culpable de sangre sea transferida a los infiernos y allí permanezca». En Babilonia, para impedir el paso a los malos espíritus, se marcaban las puertas con sangre o se hacían aspersiones sangrientas sobre ellas¹⁰¹, costumbre ésta que se conserva aún en algunos países árabes.

En el mundo hebreo Jahvé encarga que se coja la sangre del cordero sacrificado en la Pascua y se unte con ella el dintel (*msqwf*) y las dos jambas (*s^etê ham^ezûzôt*), que podían embadurnarse en tres puntos horizontales, siguiendo la línea del dintel, o en ángulo, cuyo vértice superior estuviera en el centro del dintel. No deja de ser sintomático que el término *mezuzá* sea asirio y signifique tanto «montante de la puerta» como «residencia de la divinidad», mientras que en el judaísmo venga a designar un fragmento de pergamino en que estaba escrito el texto de *Deuteronomio* 6,4-9, enrollado dentro de un estuche de madera o de metal, que se sujetaba en el montante o en las jambas de las puertas de las casas. Mencionado pasaje deuteronomico dice así: «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Guarda en tu corazón estas palabras que hoy te digo. Incúlcalas a tus hijos y háblales de ellas estando en casa o yendo de viaje, acostado o levantado; átalas a tu mano como signo, ponlas en tu frente como señal; escríbelas en las jambas de tu casa y en tus puertas». Es evidente que el texto tenía un sentido metafórico; pero con el tiempo acabó siendo interpretado literalmente, dando origen al uso de filacterias (del gr. *φυλακτική-ριον*, «salvaguarda», «defensa», «amuleto apotropaico», que los hebreos denominaban *tepillim*, «oraciones»). Eran cajitas en que se guardaban los trozos de pergamino con el citado texto y se colocaban en los postes de la entrada (*m^ezûzôt*) y en las puertas mismas. Al entrar en su casa, el judío tocaba con su mano esas cajitas y la llevaba a la boca para besarla en señal de respeto. Con el tiempo, esas cajitas colocadas en los postes de las puertas acabaron denominándose también *m^ezûzâ*.

La importancia de la puerta como pasaje por el que los peligros exteriores pueden acceder al interior de la vivienda y, por ello, precisa precaverse ante tales asechanzas, se pone en especial de manifiesto en el momento en que aquella esposa que un día vimos entrar en su nueva casa se convierte en madre¹⁰². Antes

¹⁰¹ A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1930³, p. 412. (1.^a, 1904).

¹⁰² A partir del progresivo influjo de la cultura griega, en muchos lugares de Italia comenzó a confiarse a una imagen de Hércules la salvaguarda de la puerta familiar. Tenía razón M. BULARD, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos, d'après les peintures murales et les autels historiés*, París 1926, p. 232, al considerar el empleo de la imagen de Hércules en la entrada de la casa, sobre todo

de toda influencia griega, la arcaica práctica romana confiaba la custodia de la entrada a unas extrañas entidades, que cobraban protagonismo en el momento del nacimiento de un retoño de la familia. Según el obispo de Hipona¹⁰³, que toma los datos de Varrón, cuando una mujer da a luz, se le asignan tres guardianes que impedirán que Silvano, maligno *daemon* silvestre enemigo de las criaturas, se introduzca en la casa de la puerpera y cause daño a ella o a su hijo. Esa protección la simbolizan tres hombres que rondarán durante la noche en torno a la casa y golpearán el umbral, primero con una segur y luego con un mortero, y después lo barrerán con una escoba. «Con esos símbolos representativos de la agricultura —dice San Agustín— se prohibirá la entrada al dios Silvano: pues sin hierro [= la segur] no es posible cortar ni talar árboles, sin mortero no se puede elaborar harina, ni es factible amontonar el grano sin servirse de escoba. De esos tres objetos toman su nombre tres dioses: *Intercidona*, del corte de la segur; *Pilumno*, del mortero; *Deverra*, de la escoba; dioses éstos guardianes del recién nacido contra la violencia del dios Silvano». Quizá, como comenta Dumézil¹⁰⁴, el doctor cristiano haya interpretado mal los nombres, pero el rito es seguramente auténtico.

Una curiosa costumbre se vinculaba también a la puerta de la casa. En la quinta de sus *Quaestiones romanae* Plutarco¹⁰⁵ se pregunta por qué las personas dadas por muertas, cuando regresan a su casa no pueden entrar en ella por la puerta, sino por el tejado. Conoce una explicación varroniana que cuenta cómo a muchos hombres se los creyó muertos en un combate naval cerca de Sicilia. De retorno a sus casas, todos ellos murieron al poco tiempo, salvo uno que, habiendo encontrado cerrada su vivienda, se tumbó a dormir en el umbral, y en sueños un espectro le recomendó acceder a ella por el techo. Obedeció tal consejo, y disfrutó de una larga vida. De su ejemplo nacería esta costumbre. La explicación varroniana no complace al acarniense, quien objeta que esa etiología no puede aplicarse a una costumbre similar practicada entre los griegos, quienes consideraban impuras, evitaban su contacto y les impedían la asistencia a los sacrificios a las personas en cuyo honor se han celebrado honras fúnebres por creerlos muertos. Y recuerda que un tal Aristino, que se hallaba en esa textura, consultó a Delfos la manera de obviar el problema que sufría. La Pítia respondió: «Haz en honor de los dioses inmortales lo que una parturienta hace en su le-

en Campania y en Delos, como resultado de una temprana influencia de tradiciones helenas en Italia. En Grecia se veneraba a un *numen* que alejaba las influencias malélicas del lugar sobre el que velaba. En esta misma línea los romanos acabarán calificando a Hércules de *Defensor*, *Tutor*, *Conservator* o *Salutaris*. En época aún más tardía (sólo los escritores cristianos lo mencionan para burlarse de ello) se atribuye la tutela de la puerta a peculiares entidades divinas que parecen extraídas de los *indigitamenta* romanos. Un pasaje muy elocuente de San Agustín (*Civ. Dei* 4,8,6 y 6,7) especifica la especialización de tales «entidades» divinas vinculadas a cada componente de la puerta: *Cardea*, diosa del quicio (*cardo*), confundida a veces con *Carna*; *Forculus*, para las hojas de las puertas; *Limentinus*, para el umbral.

¹⁰³ San Agustín, *Civ. Dei* 6,9,2.

¹⁰⁴ G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1966, pp. 586-587.

¹⁰⁵ M. A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco, Cuestiones romanas*, Madrid 1992, pp. 37-38 y 125-127.

cho». Aristino pidió a las mujeres que, como si de un recién nacido se tratara, lo lavasen, envolviesen en pañales y alimentasen. Así nacería la costumbre practicada por quienes se hallaban en esas circunstancias, a quienes se denominaba ὕστεροπότεμοι («los más tarde muertos»). «No hay que admirarse —comenta Plutarco— de que también los romanos, a las personas que se creía sepultadas y pertenecientes, por tanto, al mundo de los muertos, no las recibieran por la puerta principal, por la que habían partido para ir al sacrificio y a la que, sacrificados, retornaban, sino que decidieron que penetraran en la casa desde arriba, por el tejado, bajo el cielo mismo. Y es que suelen realizar todas sus ceremonias al aire libre».

El confuso colofón de Plutarco se aclara si recurrimos, como hizo Frazer¹⁰⁶, al análisis comparativo de prácticas similares en otras culturas en que en determinadas circunstancias se simulaba un parto y un segundo nacimiento. Según Frazer, su finalidad podía ser doble: o era una forma de adopción, o era un procedimiento de «resurrección». La primera finalidad es un claro ejemplo de magia imitativa: el hijo adoptado, simulando salir de entre las faldas de la madre adoptiva o de las entrañas de un animal se convertía en verdadero hijo de su nueva madre. Así explicaba Frazer el fraude de Jacob para recibir, en lugar del primogénito Esaú, la bendición de su padre Isaac cuando, cubierto de pieles de cordero (*Gen 27,16*), suplantó a su hermano. No es más, según Frazer, que una reinterpretación tardía de un hecho arcaico ya incomprendible para el autor sagrado: fue «una ficción legal, por la cual Jacob nació por segunda vez en forma de cabra, con el único propósito de ocupar el lugar del hijo mayor». Frazer recoge abundantes ejemplos de este tipo que perviven hasta bien entrada la Edad Media. Este renacimiento mediante el cual una persona adquiere un nuevo *status* social (aquí el de «hijo legal») se empleó en la antigua India para elevar a un hombre de una casta social inferior a otra superior, distinta de la que le correspondía por su nacimiento. Pero aquí nos interesa la segunda finalidad: la de devolver la vida a una persona supuestamente muerta. El ejemplo que Plutarco constata en Grecia es claro, y tiene razón el beocio al creer que se trata de una ceremonia muy arcaica, anterior al caso de Aristino que él aduce. Esta ficción del segundo nacimiento se hace, según Frazer, «en provecho de personas que fueron erróneamente dadas por muertas y por las que se celebraron ritos funerarios cuando estaban ausentes, con el fin de dar reposo a sus espíritus errantes, que, de otro modo, habrían acosado y hostigado a los sobrevivientes». Y el motivo es claro: «La vuelta de tales personas al seno de su familia resultaba embarazosa, pues, de acuerdo con los principios de la magia homeopática o de simulación, se trata de personas teóricamente muertas, aunque en realidad están vivas». El problema se soluciona mediante la ficción legal de un segundo nacimiento, que permita al hombre despojarse de su antigua personalidad y asumir otra para comenzar a partir de cero. La ceremonia griega tiene un perfecto pa-

¹⁰⁶ J. G. FRAZER, *La rama dorada. Magia y religión*, Méjico 1944, p. 38, y, sobre todo, *El folklore del Antiguo Testamento*, Méjico 1981, pp. 287-297.

rangón con otra que se realizaba en la antigua India en circunstancias similares: el hombre dado por muerto y vuelto a su casa debía pasar la primera noche en una tina llena de agua grasienta, permaneciendo en ella sentado, con los brazos cruzados, cerrados los puños y sin pronunciar palabra, «a semejanza de una criatura en la matriz». A la mañana siguiente salía de la tina, como un recién nacido; y luego «se sometía a todos los sacramentos que tuvo en su juventud, en especial el de casarse con una nueva mujer o volver a contraer matrimonio con su propia esposa con la debida solemnidad». En Roma, el primitivo ceremonial de un segundo nacimiento se vio reducido al esquema de entrar en casa por el *impluvium*: al día siguiente por la puerta saldría una nueva persona, como el nacido en el interior de la casa saldría en su momento por la puerta que antes no había cruzado.

* * *

Sería atractivo analizar también los empleos simbólicos de la puerta y sus representaciones plásticas¹⁰⁷. Por ejemplo, lo que atañe a la puerta del Hades¹⁰⁸, al *mundus* romano¹⁰⁹, a la simbología de la puerta semiabierta¹¹⁰, etc. Pero lo dicho hasta aquí basta para lo que pretendíamos, que no era otra cosa que entreabrir una puerta al apasionante mundo de las supersticiones para atisbar curiosamente por su rendija.

decmmc@unileon.es

¹⁰⁷ J. M.^a BLÁZQUEZ, *Imagen y mito*, Madrid 1977, cap. VIII (pp. 159-179): «Representación de puertas en la pintura arcaica etrusca». S. GELICHI, «Stele con rappresentazione di porta in area marsa», *NAC* 8 (1979) pp. 117-130, cataloga estelas funerarias de la región marsa, con la *Porta Ditis* como elemento común.

¹⁰⁸ M. GUARDUCCI, «Le insegne dei Dioscuri», *ArchClass* 36 (1984) pp. 133-145.

¹⁰⁹ J. M.^a BLÁZQUEZ, *Imagen y mito*, Madrid 1977, pp. 142, 166-169, 170-190. CH. DOGNINI, *Mundus: Etruria e Oriente in un'istituzione romana*, Galatina 2001.

¹¹⁰ Cf. B. HAARLOV, *The half-open door. A common symbolic motif within Roman sepulchral sculpture*, Odense 1977 y la crítica a esta obra en E. NYLILM, «Debat (Archaeologu)», *MT* 34-35 (1979) pp. 144-167.