

# El exótico culto a Hércules en el Ara Máxima

MANUEL-ANTONIO MARCOS CASQUERO  
Universidad de León

**Resumen:** El arcaico sacrificio en honor de Hércules en el Ara Máxima del Foro Boario exigía ir cubierto con corona de álamo; las víctimas, de cualquier tipo, debían ser consumidas por completo; no se invocaba a otras divinidades; se prohibía la presencia de mujeres, perros y moscas; comportaba la práctica del diezmo; etc. El origen (¿latino? ¿fenicio? ¿griego? ¿etrusco?) del culto, llevado a Roma por mercaderes, puede explicar el exotismo ritual.

**Palabras claves:** *Hércules; Ara Máxima; origen del culto; exotismo.*

**Summary:** The archaic sacrifice to Mercure in the Ara Maxima at the Forum Boarium required those present to wear a crown of poplar; the victims of any kind needed to be consumed completely; no other divinity was invoked; the presence of women, dogs and flies was prohibited; it involved the practice of tithe; etc. Its origin (latin? phoenician? greek? etruscan?) of this cult, taken to Rome by merchants, can explain the ritual exotism.

**Key words:** *Hercules; Ara Maxima; cult origin; exotism.*

Una de las figuras más poliédricas para el estudioso de las religiones griega y romana es, sin duda, la de Heracles / Hércules. Su amplísimo *curriculum*, incrementado sin cesar en el decurso del tiempo merced a su vigorosa expansión por todos los pueblos del Mediterráneo, fue asumiendo aportaciones de la más diversa índole, características peculiares de los lugares en que su culto arraigaba, rasgos específicos de los grupos humanos que lo adoptaban y elementos inherentes a las circunstancias sociales, políticas y religiosas en que echaba raíces y se desenvolvía. Griegos, fenicios, egipcios, etruscos, romanos... fueron confiriéndole su propia impronta y aportando interpretaciones ajustadas a su conatural idiosincrasia: el conjunto de materiales que conforma la personalidad de

Heracles / Hércules terminó siendo de tal riqueza y de tan variopintas facetas, que hacen de él un tema de inagotable investigación, como lo demuestra la amplia bibliografía de la que hoy disponemos. Aquí vamos a dirigir nuestra atención sólo al Hércules que se afinsa en Roma, si bien únicamente nos fijaremos en aquellos aspectos del culto que se le tributaba en el Ara Máxima que, por su contraste con la práctica habitual de la religión romana, resultan más llamativos.

El emplazamiento de dicha Ara reviste gran importancia con vistas a hallar una clave interpretativa de este culto en Roma. Las fuentes latinas y griegas la ubicaban en el Foro Boario<sup>1</sup>, en las proximidades del Tíber<sup>2</sup>, muy cerca de las puertas del Circo Máximo<sup>3</sup>, en el *lucus* que ocuparía una zona desecada del Velabro<sup>4</sup>, al pie del Aventino<sup>5</sup>. Pero mientras el Aventino permaneció fuera del pomerio hasta la época del emperador Claudio, la zona del Foro Boario en que se emplazaba el Ara Máxima estuvo desde el primer momento incluida dentro de la primitiva línea pomerial, como expresamente afirma Tácito<sup>6</sup>.

El Foro Boario tenía vida antes de la existencia del centro urbano que conformaría la Urbe, que iría desplazando su foco de atracción hacia la zona de lo que sería luego el Foro Romano, a la sombra del Capitolio. Aquella inicial importancia del área tiberina fue debida evidentemente a motivos económicos, sobre todo de tipo comercial. En aquel sector ribereño del Tíber comenzó desde época muy temprana un incipiente tráfico portuario<sup>7</sup>, que remonta quizá a las últimas etapas de la edad del bronce. Es posible que el primer motor de ese tráfico mercantil fuera el comercio de la sal, cuyo interés para Roma ha sido puesto de manifiesto por A. Giovannini<sup>8</sup>, comercio que seguramente dio lugar a una de las más antiguas vías romanas de comunicación, la Vía Salaria, cuyo nombre

<sup>1</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 40, 6. Ovidio, *Fast.* 1, 581-582. Tácito, *Ann.* 12, 24. Solino 1, 10 ss.

<sup>2</sup> Diodoro Sículo 4, 21, 4.

<sup>3</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 271. Escolio a Juvenal 8, 13, 4.

<sup>4</sup> Escolio Vernense *Ad Aen.* 8, 271. Macrobio, *Saturn.* 3, 12, 1-9. G. CRESSEDI, «Il Foro Boario e il Velabro», *BCAR* 89, 1984, 249-296.

<sup>5</sup> *Origo gentis Romanae* 6.

<sup>6</sup> Tácito, *Ann.* 12, 24, 1-2. Cf. F. COARELLI, *Il Foro Boario, dalle origini alla fine della repubblica*, Roma (Quasar), 1988, pp. 17-18 y 65-77. Creemos sin fuerza los argumentos de H. LYNGBY, *Beiträge zur Topographie des Forum-Boarium-Gebietes in Rom*, Lund, 1954, pp. 2-7, con que defiende la ubicación del Ara fuera del pomerio.

<sup>7</sup> J. H. D'ARMS y E. C. KOPFF, *The seaborne commerce of ancient Rome. Studies in archeology and history*, Roma (American Acad. in Rome), 1980, en especial los trabajos de F. Castagnoli ('Installazioni portuali a Roma', pp. 35-42) y A. M. Colini ('Il porto fluviale del foro boario a Roma', pp. 43-53). AA.VV., *Il Tevere e le altre vie d'acqua del Lazio antico*, Roma (Consiglio Naz. delle Ricerche) 1986. No conviene la afirmación de J. Heurgon, en J. L. JEHASSE, *La nécropole préromaine d'Aléria (1960-1968)*, Suppl. *Gallia* 15, 1973, 547-576 (aquí 551-552), de que Roma aún carecía de puerto a finales del siglo V a.C.

<sup>8</sup> H. GIOVANNINI, «La sel et la fortune de Rome», *Athenaeum* 63 (ns), 1985, 373-386. Cf. A. JOD-LOWSKI, «De salinis apud antiquos populos», *Menander* 32, 1977, 40-53, donde da cuenta de las fuentes antiguas referidas a la explotación de salinas en la cuenca del Mediterráneo. Una historia general de la sal puede verse en J. F. BERGIER, *Die Geschichte vom Salz*, Frankfurt-New York, 1989.

pervive aún en época histórica<sup>9</sup>. Ahora bien, las minas de sal más importantes de la zona se encontraban en la desembocadura misma del Tíber, las Salinas Ostienses, motivo por el que el río resultaba la ruta de más fácil comunicación entre ellas y la Italia central, sobre todo la región sabina. Precisamente una de las estaciones más importantes de la vía Salaria era Reate. El transporte de sal era desembarcado en la zona portuaria aledaña al Foro Boario, y desde allí se acarreaba por la vía Salaria hacia el interior de la Península. No deja de ser muy elocuente el hecho de que la zona del Foro Boario situada al pie del Aventino reciba el nombre de *Salinae*<sup>10</sup>, explicable por los almacenes en que se depositaba la sal procedente de las Salinas Ostienses<sup>11</sup>.

Pues bien, esa primitiva y estratégica zona comercial atrajo a mercaderes fenicios y griegos, dando lugar a un *emporion* en cuyas cercanías, y al socaire de análogos motivos económicos, se desarrollaría un mercado de ganados del que tomó su nombre el Foro Boario<sup>12</sup>. El relato legendario del enfrentamiento entre Hércules y Caco por el robo de unos bueyes que el héroe tirintio había ganado a Gerión (o Geriones) tenía a ojos de los romanos un escenario real, ya que allí existía un enclave relacionado con el ganado bovino. Digamos de paso que el episodio, como luego veremos, se culmina con la erección del Ara Máxima en ese lugar. Cabe incluso sospechar que aquellos parajes estuvieran bajo el patrocinio tutelar de alguna divinidad (Dana Sutton<sup>13</sup> apunta que quizá fuera el propio Caco, desplazado más tarde por Hércules; Angelo Brelich<sup>14</sup>, por su parte, piensa que lo sería Fauno). El puerto mismo fue puesto bajo la providencia de *Portunus*, cuyo templo a orillas del Tíber y vecino al *Forum piscarium* es mencionado por Varrón<sup>15</sup>, que alude también a la arcaica festividad de los *Portunalia*, el 17 de agosto, presidida en sus orígenes por el *flamen Portunalis*. La *interpretatio graeca* acabaría identificando a Portuno con el griego Melicertes-Palemón.

No es el puerto tiberino de Roma el único en el que hallamos un enclave comercial atractivo para mercaderes extranjeros, unido a la existencia de santua-

<sup>9</sup> No obstante, F. MASI, «La Via Salaria, via del sale?», *Antiqua* 6, 1981, 23-24, considera que en su origen, y durante siglos, la vía Salaria no era más que un simple camino mulero que unía el litoral del mar Tirreno, así como el Lacio ribereño del Tíber, con otros centros del mar Adriático: sería una vía de unión de dos mares, explicándose su nombre por el sentido antiguo de sal = mar.

<sup>10</sup> Tito Livio 24, 47, 15. Festo, p. 272 L. Solino 1, 8.

<sup>11</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 109-113.

<sup>12</sup> Deriva de aquí, y no de la broncea estatua de un toro erigida en aquel lugar, como pretenden Ovidio, *Fast.* 6, 478 y Tácito, *Ann.* 12, 24, 1. Plinio, *NH* 34, 10 precisa que esa estatua, obra de Mirón, procedía de Egina como fruto de botín de guerra, quizá de la campaña contra ella dirigida por P. Sulpicio Galba el 210 a.C. y culminada con la venta como esclavos de gran parte de su población. Cf. Polibio 9, 42, 5-8 y 22, 8, 9 ss.

<sup>13</sup> D. SUTTON, «The greek origins of the Cacus myth», *CQ* 71, 1977, 391-393. Cree que el relato en el que Caco roba a Hércules los bueyes es una versión romana inspirada en el episodio en que Sísifo roba a Heracles los caballos de Diomedes. Caco sería un genio protector de aquellos parajes romanos. Cf. J. PENNY SMALL, *Cacus and Marsyas in Etrusco-roman legend*, Princeton, 1982.

<sup>14</sup> A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1976, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 69-71.

<sup>15</sup> Varrón, *LL* 5, 146 y 6, 19. Cf. Ovidio, *Fast.* 6, 545-547 y Festo, p. 279 L.

rios o de templos susceptibles de ser en cierto modo supervisores de un comercio internacional, empresa siempre arriesgada, peligrosa y carente de otras garantías al margen de las que podría proporcionar la religión. No lejos de la Urbe, en la costa de la Etruria meridional, la arqueología ha sacado a la luz varios centros portuarios indicativos de la presencia de comerciantes griegos y fenicios en aquella costa. Dos enclaves cabe destacar de modo especial: Gravisca y Pyrgi. El primero de ellos, puerto de Tarquinia, revela una intensa actividad de griegos procedentes de la Jonia asiática, particularmente de focios<sup>16</sup>. Una vieja tradición, recogida por Justino<sup>17</sup>, recordaba cómo (por el 600 a.C.) los focios fundadores de Marsella habían recalado en la desembocadura del Tíber. La arqueología ha exhumado en Gravisca, fundada a comienzos del VI, un santuario dedicado a Afrodita, Hera y Deméter. Las inscripciones de las numerosas ofrendas votivas encontradas *in situ* ostentan nombres de mercaderes procedentes en su mayoría del Egeo oriental, de Samos, Éfeso y Mileto. Más reveladores aún son los descubrimientos realizados en el otro enclave comercial al que hemos aludido, Pyrgi, uno de los puertos de Caere (hoy Cerveteri), a unos 50 km. de Roma. Entre sus restos resultan de primordial interés dos templos, denominados A y B. El A, datable a comienzos del siglo V a.C., es de tipo toscano, con planta de tres cellas, cuyo frontón posterior (del único que hay restos) presenta escenas de mitos tebanos, en particular del relato de los siete contra Tebas. Giovanni Colonna<sup>18</sup> considera que la divinidad tutelar era la griega Leucotea, venerada por los etruscos con el nombre de Thesan (la Aurora) e identificada en Roma como Mater Matuta<sup>19</sup>. El templo B, ligeramente más antiguo (su construcción pudo concluirse por el 500 a.C.), presenta en su interior un pequeño enclave revelador de la práctica de ritos ctónicos. En él se han hallado dos láminas de oro con un texto bilingüe, etrusco y púnico<sup>20</sup>, en que se alude a una ceremonia, posiblemente una hierogamia, realizada por el soberano<sup>21</sup> Theferio Velianas el año tercero de su reinado. En el texto se menciona a Astarté (la

<sup>16</sup> J. P. MOREL, «L'expansion phocéenne en Occident: dix années de recherches (1966-1975)», *BCH* 99, 1975, 853-896; «Les phocéennes d'Occident: nouvelles données, nouvelles approches», *PP* 37, 1982, 479-500 y «Présences et influences grecques en Italie centrale (VIIe-VIe siècles)», en *Actes de VIIIe congrès de la FIEC I*, Budapest, 1983, pp. 221-235.

<sup>17</sup> Justino 43, 4, 4.

<sup>18</sup> G. COLONNA «La dea de Pyrgi: bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)», en *Akten des Kolloquiums zum Thema Die Göttin von Pyrgi*. Archäologische, linguistische und religionsgeschichtliche Aspekte (Tübingen 16-17 enero 1979), Florencia (Olschki), 1981, pp. 23-37.

<sup>19</sup> C. BONNET, «Le culte de Leucothéa et Mélécertes en Grèce, en Proche-Orient et en Italie», *SMSR* 52, 1986, 53-71 analiza las peculiaridades del culto de Ino-Leucotea en Grecia (sobre todo en Corinto), en el cercano Oriente, en Roma (en vinculación con Mater Matuta) y en Pyrgi (donde es asociada a Ili-tia, a Uni y a Astarté, e invocada particularmente por los marinos).

<sup>20</sup> G. LEVI DELLA VIDA, «Considerazioni sull'iscrizione punica de Pyrgi», *OA* 4, 1965, 35-52; J. FERRON, «Quelques remarques à propos de l'inscription phénicienne de Pyrgi», *OA* 4, 1965, 181-190; J. HEURGON, «The inscriptions of Pyrgi», *JRS* 56, 1966, 1-15; J. FERRON, «Un traité d'alliance entre Caere et Carthage contemporaine des derniers temps de la royauté étrusque à Rome ou l'évènement commémoré par la quasi-bilingue di Pyrgi», *ANRW I* 1, 1972, 189-216.

<sup>21</sup> En las láminas el término fenicio empleado es *mlk*; el etrusco, *zilath*.

etrusca Uni), a cuyo favor atribuye Theferio su poder. Astarté se presenta vinculada a Melqart<sup>22</sup>, el Hércules fenicio. En el texto no queda claro si Theferio Velianas, por su parte, se estimaba o no a sí mismo consorte de la diosa, pero no está de más recordar que, en el ámbito del Próximo Oriente, Astarté (Isthar o la sumeria Innana) era considerada como la divinidad que confería, por un lado, el poder al rey y, por otro, la fertilidad al pueblo; y que el momento supremo en que ambas cosas se ratificaban era la celebración de un *ἱερός γάμος* entre el soberano y la diosa, representada ésta por la esposa del rey o por una destacada *hierodula*<sup>23</sup>. En el lado opuesto de este enclave, pero dentro del propio recinto del *témenos*, se alinean hasta veinte celdillas, cubículos de *hierodulae*<sup>24</sup>, indicativas de que en el templo se practicaba la prostitución sagrada, por lo que este templo pircense se sitúa en el mismo ámbito cultural de otros similares ubicados en Corinto, Érix (en Sicilia) o Locri (en el *Bruttium*). Tal práctica nos ayudará a aducir una posible explicación a determinados relatos relacionados con el culto romano de Hércules, relatos que habrían desvirtuado su entidad original con el paso del tiempo a causa de la incompreensión de determinadas prácticas rituales vistas como impropias de los hábitos romanos<sup>25</sup>.

Lo dicho hasta aquí respalda la posibilidad de que también en Roma, aledaños al puerto, pudiera erigirse un templo y un altar en honor de una divinidad como Hércules, extraña al panteón romano, traída por mercaderes extranjeros y con elementos rituales exóticos y peculiares. Diferentes relatos conservados por anticuarios e historiadores romanos del último siglo de la República trataban de explicar el origen de unas prácticas que, singulares y extrañas al ritual latino, se hacían remontar nada menos que al propio hijo de Zeus, cuando visitó los parajes en que más tarde surgiría la Urbe romana. Empero, el conjunto tradicional de las leyendas a ello referidas no debió sistematizarse hasta la ordenación de los mitos heracleos efectuada por el poeta Estesícoro de Hímera (en Sicilia), al que se hace contemporáneo de Servio Tulio. Su obra debía recoger una serie de

<sup>22</sup> E. LIPINSKI, «La fête de l'envelissement et de la résurrection de Melqart», *Actes de la XVIIe rencontre assyriologique internationale*, Ham-sur-Heure, 1970, pp. 30-58.

<sup>23</sup> J. G. FÉVRIER, «Remarques sur l'inscription punique de Pyrgi», *OA* 4, 1965, 175-180 y «À propos du *hieros gamos* de Pyrgi», *JA* 253, 1965, 11-13. M. DELCOR, «Le *hieros gamos* d'Astarté», *RStudFen* 2, 1974, 63-76. S. N. KRAMER, *Le mariage sacré*, París, 1983 (actualización de *The sacred marriage rites*, Bloomington, 1969).

<sup>24</sup> Servio, *Ad Aen.* 10, 184 cita un verso de Lucilio (fr. 1271 M) alusivo a las *scorta Pyrgensia*.

<sup>25</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 351 y 429. J. SPIVEY NIGEL y S. TODDART, *Etruscan Italy. A archaeological story*, Londres, 1990, pp. 123-125. Por su parte, T. J. CORNELL, *Los orígenes de Roma*, Barcelona (Grijalbo-Mondadori), 1999, pp. 140-143, [la 1.ª ed. inglesa es de Londres 1995] recuerda que la mayor parte de los emporios de la costa tirrena tenían santuarios similares, «dedicados, en parte al menos, al culto de divinidades relacionadas con la sexualidad (Afrodita/Venus, Fortuna, Mater Matuta) y frecuentadas por mercaderes extranjeros»; además de los centros de Gravisca y Pyrgi, alude al de Ancio, al de Árdea, al de la desembocadura del Liris (la futura Minturna) y, ya en el Lacio, al de Lavinio y al puerto fluvial de Roma. Todos ellos, en las rutas comerciales frecuentadas por griegos y fenicios, explican los mecanismos por los que, a lo largo de los siglos VII y VI a.C., productos manufacturados, individuos e ideas de tal procedencia lograron penetrar en las sociedades de la Italia central con tanta frecuencia y con resultados tan duraderos.

episodios del héroe acaecidos en Occidente y en Magna Grecia. Una nueva reestructuración de las leyendas, en el siglo IV a.C., la llevó a cabo el historiador Timeo de Tauromenio, cuyo texto agrupó en bloques argumentales monográficos los diversos sucesos pertenecientes a un mismo tema legendario. En ese manual Roma aparecía ya estrechamente vinculada a la biografía de Hércules. Una vinculación no menor se postulaba entre los etruscos, hasta el punto de que acabaron considerando al héroe argivo como un ancestro suyo: Dionisio de Halicarnaso<sup>26</sup> cuenta que Tirrenos, el mítico antepasado de los etruscos, era hijo de Heracles y de Ónfale.

La versión más conocida del relato que culminaba con la erección del Ara Máxima es la patrocinada por Virgilio<sup>27</sup>, cuya fuerza literaria eclipsó otras variantes legendarias que, sin embargo, pervivieron en el recuerdo. Resumamos sucintamente los hechos. En la lejana isla de Eritia, «situada entre las brumas de Occidente» (quizá Gades), había Hércules culminado con éxito uno de los ‘trabajos’ encargados por Euristeo: apoderarse de los rebaños de bueyes de Gerión. Camino de regreso a Grecia con sus reses, cruzando el Lacio con intención de descender hasta Sicilia para desde allí poner rumbo a su patria, en una de sus etapas se detuvo a descansar a orillas del Tíber, dejando a sus bueyes pacer en los pastizales que luego serían el Foro Boario. Mientras Hércules dormía, Caco, siniestro personaje que habitaba en una cueva del Aventino, le sustrajo una parte del ganado. Al día siguiente, al ir a reemprender la marcha, el héroe echó en falta cierto número de animales, los buscó infructuosamente y decidió proseguir su viaje. Pero apenas iniciado éste, llegó a sus oídos el mugido de los bueyes desde la honda caverna de Caco. Se encaminó hacia allá, se enfrentó al cuatrero y lo mató.

El relato virgiliano está puesto en boca de Evandro, quien explica<sup>28</sup> cómo, para conmemorar aquella victoria, un miembro de la *gens Potitia*, asistido por otro de la *gens Pinaria*, instauró un sacrificio anual, y cómo «en el bosque se levantó este altar, que siempre será llamado Máximo por nosotros y que será para nosotros el más grande». Según Solino<sup>29</sup>, fue el propio Hércules quien, «a raíz de que Nicóstrata, la madre de Evandro (llamada también Carmenta por su capacidad adivinatoria) le diese a conocer su futura inmortalidad, erigió en honor de sí mismo, como dios, el ara calificada de ‘la más grande’ por los pontífices». También en Ovidio<sup>30</sup> es Hércules quien se dedica en el Foro Boario el ara que se tildará de ‘máxima’. En otros relatos<sup>31</sup> el altar es promovido por

<sup>26</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 28.

<sup>27</sup> Virgilio, *Aen.* 8, 184-304. Cf. Propercio 4, 9, 1-20. Ovidio, *Fast.* 1, 543-578. Tito Livio 1, 7, 4-7. TZETZES, *Historiarum variarum chiliades* 5, 100-109, ed. Th. Kiessling, Leipzig, 1826.

<sup>28</sup> Virgilio, *Aen.* 8, 268-272.

<sup>29</sup> Solino 1, 2.

<sup>30</sup> Ovidio, *Fast.* 1, 581-582: *Constituit sibi, quae maxima dicitur, aram // hic ubi pars urbis de bove nomen habet.* Cf. Escolio vernense *Ad Aen.* 8, 104.

<sup>31</sup> Plutarco, *QR* 90. Tácito, *Ann.* 15, 40, atribuye a Evandro no sólo el Ara Máxima, sino también el contiguo santuario de Hércules.

Evandro, a quien también Dionisio de Halicarnaso<sup>32</sup> atribuye la autoría, si bien en una segunda fase. Según el halicarnense, después de dar muerte a Caco, Hércules se purifica de ello en el agua del Tíber y erige un altar en honor de Júpiter Descubridor (Διὸς Εὐρεσίου βωμὸς, altar de *Iuppiter Inventor*), «que está cerca de la Puerta Trigémina, y sacrificó al dios una ternera como acción de gracias por el hallazgo de sus vacas». El historiador añade un detalle sobre el que volveremos luego: «En mis tiempos, la ciudad de Roma seguía ofreciendo este sacrificio, ateniéndose al ritual griego, tal como aquél lo instituyó». Acto seguido, en una segunda fase, Dionisio de Halicarnaso hace intervenir a Evandro como promotor de otro altar: conocedor del oráculo que predestinaba a Hércules a ser inmortal, quiso ser el primero en tributarle honores divinos, por lo que «erigió un altar improvisado y le ofreció en sacrificio una ternera no sometida aún al yugo, después de darle a conocer el oráculo y de solicitarle que iniciara los ritos». Hércules, agradecido, invita al pueblo a un banquete, «después de sacrificar algunas vacas y de apartar la décima parte del resto del botín». Añade el historiador: «Se dice, además, que pidió a los habitantes de aquellos parajes, los primeros en considerarlo un dios, que mantuvieran inalterables tales honores sacrificando cada año una ternera que no hubiera aún portado el yugo y celebrando las ceremonias conforme a la costumbre griega; y que él mismo inició en los ritos a dos ilustres familias para que siempre le ofrecieran sacrificios gratos. Dicen que fueron los Poticios y los Pinarios quienes en tal ocasión fueron instruidos en el ceremonial griego». Es evidente que Dionisio de Halicarnaso está contaminando dos relatos distintos, convirtiendo en dos altares diferentes el que sólo era uno: el Ara Máxima aleada a la Puerta Trigémina. Algo parecido le sucede al anónimo autor de la *Origo gentis Romanae*<sup>33</sup>, a quien la multiplicidad de versiones empuja a atribuir no a Hércules, sino a Recárano, «la erección de un ara a Júpiter Descubridor, a la que calificó de Máxima». En este caso nos encontramos ante una nueva coyuntura.

En efecto, en una variante legendaria (quizá substrato sobre el que se implantó el protagonismo de Hércules, que acabó por imponerse drásticamente) el héroe que conducía el ganado bovino se llamaba Recárano (o Gárano o Cárano)<sup>34</sup>, a quien se hacía también oriundo de Grecia y dotado así mismo de una fuerza formidable. Aunque la *Origo* data del siglo IV p.C., su fuente de infor-

<sup>32</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 39-40.

<sup>33</sup> *Origo gentis Romanae* 6, 1: *Tum Recaranus sub Aventino Inventori patri aram dedicavit appellavitque Maximam.*

<sup>34</sup> I. HÖFNER, «Zwei Götternamen», *ZVS* 49, 1924, 253-259, después de explicar el calificativo *Ocellion*, aplicado a Apolo, como término dórico que significa 'el que ve', analiza *Recaranus* como un epíteto de Hércules, cuyo significado sería 'el que hace una zanja', aduciendo para ello una etimología celta: *re* 'surco' y *ara* 'arroyo, zanja'. Idéntica explicación en el *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Munich, 1884-1937, de W. H. Roscher, vol. IV, pp. 71 ss., bajo el lema *Recaranus*, cuyo autor es también Höfner. Por su parte, GERHARD RADKE, *Die Götter altitaliens*, Münster (Aschendorff), 1979, p. 271, s.v. *Recaranus* se limita a decir que su significado es problemático: «Die Deutung dieses isolierten Namens ist unsicher».

mación remonta a varios siglos atrás, en este caso sin duda al *De verborum significatu* de Verrio Flaco, preceptor de los nietos de Augusto. En su comentario a *Eneida* 8,203, Servio Danielino<sup>35</sup>, después de apostillar que griegos y romanos están de acuerdo en que Caco fue matado por Hércules, añade que Verrio Flaco es el único que afirma que la hazaña fue obra de Gárano, un pastor de fuerza descomunal, cuya proeza le fue atribuida a Hércules porque la gente antigua aplicaba ese apelativo a todo hombre dotado de un vigor extraordinario. En la versión de la *Origo* los hechos se datan igualmente en tiempos de Evandro y es Recáranos quien sufre el robo del ganado, dedica un altar a Júpiter *Inventor* y califica a ésta de *Maxima*. Por su parte, Caco es presentado como un hábil ladrón, esclavo del rey Evandro. Cuando Recáranos, perdida la esperanza de recuperar los animales desaparecidos, se dispone a abandonar los pastizales tiberinos, Evandro conoce los hechos y fuerza al esclavo a restituir las reses. Recáranos agradece a Júpiter el hallazgo del ganado, levanta en su honor un altar y le sacrifica la décima parte de su rebaño.

En realidad lo que tenemos aquí (aparte de la existencia de relatos paralelos, al margen de la versión virgiliana convertida en vulgata) es el intento de ofrecer una explicación etiológica a una realidad, cuyos orígenes se ignoran, partiendo de similitudes genéricas ofrecidas por relatos que entrañan detalles equiparables y susceptibles de transpolación. De hecho, el largo recorrido de Hércules conduciendo el rebaño de Gerión (arcaico mito euboico)<sup>36</sup> hasta presentárselo a Euristeo sirvió de incentivo y de marco a la mayor parte de las aventuras que el héroe argivo llevó a cabo en el ámbito del mundo mediterráneo occidental, tanto en la costa norte africana como en Hispania, Galia, Italia y Sicilia, forjadas en gran medida por la existencia de santuarios heracleos que terminaron vinculados a las peripecias aventureras de este hijo de Júpiter. La boyada de Gerión resultaba botín apetecible para múltiples ladrones, y ello dio pie al desarrollo de un arquetipo argumental discernible en muchos lugares. Sirva de paradigma una muestra: al llegar a la región del *Bruttium*, en la zona suroriental de la Magna Grecia, Heracles es acogido hospitalariamente por Crotón, rey del país. Un salteador de aquellos parajes, llamado Lacinio(s), substrahe al héroe una punta de su rebaño, lo que provoca el enfrentamiento y la muerte del cuatrero. El relato trata de explicar la existencia del Cabo Lacinio, cerca de Crotona, y la denominación misma de esta ciudad, epónima del rey que acogió a Heracles: muerto accidentalmente por el Alcida, éste le construyó un sepulcro y predijo que, con el tiempo, surgiría allí una ciudad que ostentaría tal nombre<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 203: *Sane de Caco interempto ab Hercule tam Graeci quam Romani consentiunt, solus Verrius Flaccus dicit Garantum fuisse pastorem magnarum virium, qui Cacum adflixit, omnes autem magnarum virium apud veteres Hercules dictos.*

<sup>36</sup> N. VALENZA MELE, «Eracle euboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea», en *Recherches sur les cultes grecs en Occident*, Nápoles, 1979, pp. 19-51, se remonta al VII a.C. Ver también B. D'AGOSTINO, «Eracle e Gerione: la struttura del mito e la storia», *AION (archeol)* 3 (ns), 1995, 7-13.

<sup>37</sup> Ovidio, *Met.* 15, 12-20. Diodoro Sículo 4, 24, 7.

Los autores griegos y latinos aducidos hasta aquí nos han adelantado algunos datos acerca del ritual seguido en el Ara Máxima: se atiene a la costumbre griega, la víctima es una ternera no sometida al yugo, sus oficiantes pertenecen a dos *gentes* (los Poticios y los Pinarios) y, junto a ello, se ha aludido a la existencia de un diezmo.

Desde que, en el año 312, el culto, inicialmente en manos de las dos familias, fuera comprado por el Estado y pasara a ser oficial y público, el sacrificio oficial tenía lugar el 12 de agosto, como señalan expresamente los Fastos Alifanos, Vallenses y Amiterminos<sup>38</sup>, que acotan esa fecha con la siguiente observación: *Herculi Invicto ad Circum Maximum*. Dicho sacrificio se realizaba ante el Ara Máxima, que formaba un todo unitario con el *saepum sacellum* vecino, en el que se hallaba la estatua de Hércules. Es decir, aquel culto instaurado por mercaderes extranjeros, se había convertido en algún momento en un culto privado bajo la supervisión de una *gens* latina, la de los *Potitii*, a la que estaba asociada subordinadamente otra *gens*, la de los *Pinarii*<sup>39</sup>. Aunque la religión romana se caracterizaba, entre otras cosas, por su marcado carácter estatal y por el control político ejercido sobre ella, encontramos ejemplos de cultos particulares de gran antigüedad que, aunque afectasen o pudieran afectar al conjunto del pueblo, estaban en manos de determinadas familias, lógicamente *gentes* patricias, depositarias del ritual a seguir. Así, los sabinos *Auselii*, embrión de la *gens Aurelia*, que portaban en su nombre el del Sol, eran los encargados de peculiares sacrificios astrales que realizaban en un emplazamiento que el pueblo les había reservado a tal efecto<sup>40</sup>. La purificación del ejército, ligada al *tigillum sororium*, estaba en manos de la *gens Horatia*<sup>41</sup>. Tito Livio<sup>42</sup> recuerda la hazaña de un joven de la *gens Fabia*, C. Fabio Dorso, que, durante el asedio galo, «ceñida la toga a la manera de los gabios y portando sus dioses en la mano», desciende del Capitolio, cruza los puestos enemigos y llega intrépidamente hasta el Quirinal para dar cumplimiento a determinados *sacra* privativos de su *gens* y que debían ejecutarse anualmente. Según Dionisio de Halicarnaso<sup>43</sup>, los 306 Fabios que perecieron a orillas del Cremera<sup>44</sup> fueron sorprendidos y aniquilados cuando se dirigían a Roma a participar en una ceremonia religiosa que requería la intervención de la *gens Fabia*, tal vez los *Lupercalia* del 15 de febrero. No olvidemos que las fiestas *Lupercalia* veían la participación de dos hermandades, la de los *Quinctiles* y la de los *Fabiani*, que posiblemente en su origen se reclutaban entre los integrantes de dos familias, la de los *Quinctii* y la de los *Fabii*. Festo y Paulo recuerdan<sup>45</sup> que la *gens Claudia* tenía el privilegio de sacrificar una víc-

<sup>38</sup> CIL IX 2320 y 4192.

<sup>39</sup> Plutarco, *QR* 60.

<sup>40</sup> Festo-Paulo, p. 120 L.

<sup>41</sup> G. DUMÉZIL, *Horaces et Curiaces*, París 1942.

<sup>42</sup> Tito Livio 5, 46, 2.

<sup>43</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 9, 15.

<sup>44</sup> Ovidio, *Fast.* 2, 195-242.

<sup>45</sup> Festo-Paulo, p. 345 L.

tima que recibía el peculiar nombre de *propudialis porcus*, que le servía de *pia-mentum* y de *exsolutio contractae religionis*.

En este mismo marco debía encuadrarse el culto de Hércules puesto en manos de dos *gentes*, los *Potitii* y los *Pinarii*. El motivo de la primacía de los Poticios se explicaba tradicionalmente (así lo hacen Tito Livio y Dionisio de Halicarnaso)<sup>46</sup> por el retraso con que los Pinarios llegaron al sacrificio institucional. Si los Poticios dirigían la ceremonia y consumían los primicias de las víctimas inmoladas, en tanto que los Pinarios ocupaban el segundo rango en el ceremonial y estaban excluidos de la consumición de las entrañas, se debía a que, aunque se les ordenó acudir muy de mañana al sacrificio inaugural, llegaron después de que las entrañas del animal habían sido ya consumidas por los Poticios. Se trata, evidentemente, de una leyenda etiológica, igual que la acuñada por Ovidio<sup>47</sup> para insinuar una supuesta preeminencia de los lupercos Fabianos sobre los lupercos Quinctiales. Ignoramos el motivo exacto de la primacía de los Pinarios, aunque posiblemente no sea más que el simple hecho de ser ellos los depositarios del culto, al que vincularon, en plano subordinado, a otra *gens* que colaboraría en su celebración.

Si bien carecemos absolutamente de otros datos sobre las familias Poticia y Pinaria<sup>48</sup>, no hay motivos firmes para considerarlas extranjeras, como hizo Carcopino<sup>49</sup>, quien suponía que bajo el nombre de los *Potitii* se hallaba latente una función de ascendencia pitagórica llegada a Roma desde Tarento después del 370 a.C. Según Carcopino, el nombre de *Potitius* estaría emparentado con un término griego propio del vocabulario empleado en los ritos místicos: ΠΟΤΙΖΩΝ, ‘copero, escanciador’, lo mismo que explicaba el de *Pinarius* a partir de ΠΕΙΛΩΝΤΕΣ, ‘los hambrientos’ (de alimento vital). En este segundo caso, quitándole la impronta pitagórica y mística, no estaría lejos de la etimología que propone Plutarco<sup>50</sup>: también él lo relaciona con ΠΕΙΝΩ, ‘tener hambre’, pero basándose en la leyenda que explica que los Pinarios no participaban en el banquete ritual por haber llegado tarde, y de hay su hambre. Por su parte, Denis van Berchem<sup>51</sup>, quien, remonta el culto de Hércules a mercaderes fenicios (no

<sup>46</sup> Tito Livio 1, 7. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 40.

<sup>47</sup> Ovidio, *Fast.* 2, 365-380.

<sup>48</sup> J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926.

<sup>49</sup> J. CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, 1941, pp. 176-206.

<sup>50</sup> Plutarco, *QR* 60.

<sup>51</sup> D. VAN BERCHEM, «Hercule-Melqart á l'Ara Maxima», *RPAA* 32, 1959-1960, 61-68, considera que el emplazamiento del *Ara Maxima*, la organización sacerdotal del culto al Hércules romano y la disposición material del santuario permiten postular que el ritual, oriental en su origen, fue helenizado tras la adopción de los primeros dioses griegos. Habría sido introducido por fenicios que remontaron el Tíber, durante el movimiento expansivo que, antes del 650 a.C., los llevó a todo el mundo mediterráneo occidental. Cf. D. van Berchem, «L'expansion phénicienne en Méditerranée á la lumière de l'histoire des cultes», Sesión de estudios de la *Société des Études Latines*, 15 de mayo de 1966 y «Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution á l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée», *Syria* 44, 1967, 73-109 y 307-338, donde indica que los fenicios imponían sus dioses en las colonias que fundaban en todo el Mediterráneo. Del análisis de los restos conocidos del ritual seguido en Cádiz y en el *Ara Maxima* de Roma postula que Melqart fue asimilado a Heracles / Hércules.

sería otro que el Melqart tirio), considera que los *Potitii*, cuyo nombre significaría 'los poseídos', no eran sino sirvientes de la divinidad al modo de los cultos orientales, originariamente concebidos como «une communauté vouée mystiquement au service exclusif du dieu». De esa manera intenta explicar la falta de noticias sobre la existencia de una *gens Potitia* que no dejó en la historia de Roma más huellas de su existencia que su vinculación con el culto de Hércules, pero que debió ser lo suficientemente importante como para que se pusiese en sus manos semejante culto.

El 312 a.C., a instancias del censor Apio Claudio, el Estado asumió la veneración de Hércules en el Ara Máxima, nacionalizándose así el culto a una divinidad que ya desde el 399 a.C. había dado muestras de su vitalidad al participar en un lectisternio junto a Diana. La nacionalización<sup>52</sup>, empero, se vio rodeada de una serie de funestos presagios: el 312 Apio Claudio había propuesto a los *Potitii* la renuncia a su *familiare sacerdotium* (así lo denomina Tito Livio)<sup>53</sup> a favor del Estado a cambio de cincuenta mil ases. La indignación del dios por venta tan indigna se evidenció enseguida: Apio Claudio se quedó ciego y todos los miembros de la familia *Potitia* perecieron en el plazo de un año<sup>54</sup>. A raíz de la compra estatal, el pretor urbano presidía el sacrificio oficial que, en nombre de la ciudad, se realizaba anualmente sobre el Ara Máxima y en el que la víctima era, según Varrón y Dionisio de Halicarnaso<sup>55</sup>, una novilla que no hubiera llevado el yugo. Esta celebración oficial del 12 de agosto estaba estructurada en dos momentos: uno, por la mañana, en que se sacrificaba la víctima; y otro, por la tarde<sup>56</sup>, en que tenía lugar una procesión de antorchas<sup>57</sup>, tras la cual, al anochecer, en medio de cantos, los *exta* eran ofrecidos al dios. Este amplio intervalo que se introduce entre los dos momentos altera el concepto romano *inter exta caesa et porrecta*<sup>58</sup> (es decir, entre el sacrificio de la víctima y la ofrenda de sus vísceras sobre el altar) sólo quebrantado en otra ceremonia: la de los *Vinalia* del verano<sup>59</sup>.

Al decir de Virgilio<sup>60</sup>, los sacerdotes vestían de un modo peculiar, «cubiertos con pieles, según la costumbre» (*pellibus in morem cincti*), costumbre que, Servio Danielino, en su comentario a este pasaje, considera que podría es-

<sup>52</sup> B. BIONDO, «I Potizi, i Pinari e la statizzazione del culto di Ercole», en *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, Nápoles, 1988, pp. 189-200 del Vol. II.

<sup>53</sup> Tito Livio 9, 29, 9. En 1, 7, 14 se refiere a él como *solemne familiare ministerium*.

<sup>54</sup> Tito Livio 1, 7, 14 y 9, 29, 9-11. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 40, 5.

<sup>55</sup> Varrón, *LL* 6, 54. Lo que para Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 40, 3 es una ternera no sometida al yugo (ἄζυγα δάμαλιν), en Tito Livio 1, 7, 12, es una *bos eximia*, una vaca extraordinaria.

<sup>56</sup> Según Servio, *Ad Aen.* 8, 269, así se lo había enseñado expresamente el propio Hércules a los primeros Poticios y Pinarios: *...quibus qualiter se coli vellet ostendit, scilicet ut mane et vespere ei sacrificarentur*.

<sup>57</sup> Virgilio, *Aen.* 8, 282.

<sup>58</sup> Cicerón, *Ad Att.* 5, 18,3.

<sup>59</sup> Varrón, *LL* 6, 16.

<sup>60</sup> Virgilio, *Aen.* 8, 282.

tar reproduciendo la vestimenta de Hércules (*aut in morem Herculis*)<sup>61</sup>. El ceremonial señalaba que el rito debía llevarse a cabo con la cabeza descubierta: el oficiante iba sencillamente coronado con una guirnalda de fronda arbórea. Precisamente el hecho de que el ritual se realice *capite aperto* es lo que empuja a escritores griegos y latinos a calificarlo de ‘griego’. El *ritus Romanus* se caracterizaba<sup>62</sup> por prescribir que el sacrificante u orante llevara cubierta su cabeza con un velo o con el embozo de su toga<sup>63</sup>. Resulta, por ello, lógico que Plutarco<sup>64</sup> se extraña de que en Roma esa norma no se cumpliera en el ceremonial de Saturno ni en el de *Honos* (si bien guarda silencio respecto al de Hércules, aunque esta divinidad atrae su atención en varios capítulos de sus *Romanae Quaestiones*). La misma extrañada observación apunta Servio<sup>65</sup> a propósito de Saturno<sup>66</sup> y de Hércules (*sane sciendum sacrificantes diis omnibus caput velare consuetos... excepto tantum Saturno... et Herculi in templo suo...*), aduciendo como motivo la irreverencia que supondría mostrar el mismo tocado que el dios (en el caso de Hércules especifica que éste lleva la cabeza cubierta: *ipse capite aperto est*) o bien el hecho de que los altares de ambas divinidades existieran ya antes de la llegada de Eneas al Lacio, «erigidos por Jano o por Evandro», siendo así que a Eneas se atribuye la implantación del *ritus Romanus*, que exigía officiar con la cabeza velada. En el caso de *Honos*, abstracción divinizada incluida relativamente tarde en el panteón romano, Plutarco, en su ‘cuestión romana’ 13, aduce (quizá con tino) una explicación simbólica de por qué se la venera con el ritual griego: si ante un hombre ilustre y prestigioso la gente se descubre la cabeza en señal de respeto y cortesía, ¡cuánto más ante la divinidad epónima del honor! Por su parte, Macrobio<sup>67</sup> menciona el *ritus Graecus* en conexión con Saturno, con *Ops* y con Hércules. En el caso de Saturno hace remontar su culto (*Graeco cultu capite aperto res divina fit*) a los pelasgos y al propio Hércules, que sigue lo establecido por éstos. Citando a Filodoro, apunta que el culto de Saturno y de *Ops* es de procedencia ática (lo iniciaría Cécrope), motivo por el que los romanos se atienen a un ceremonial foráneo: *hinc est quod ex instituto peregrino huic deo sacrum aperto capite facimus*. En cuanto al ritual griego seguido en el Ara Máxima, Macrobio se ciñe a la explicación tradicional, que hallamos también en Tito Li-

<sup>61</sup> No obstante, Servio no parece tenerlo muy claro cuando añade: *aut certe* [sc. *in morem*] *sacerdotum, aut ‘ex more’, quia Pan, deus Arcadiae, pellitus sit, unde Evander*.

<sup>62</sup> M. S. REINACH, «Le voile de l’oblation», en *Cultes, mythes et religions*, París, 1905-1908, pp. 229-311. S. ÉTREM, *Opfertritt und Voropfer der Griechichen und Rómen*, Christiania, 1915, pp. 384, 401-402 y 482-483. M. BULARD, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, París, 1926, pp. 31-33.

<sup>63</sup> Varrón, *LL* 5, 130. Virgilio, *Aen.* 3, 405-407 (y comentario de Servio *ad loc*). Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 12-16. Un amplio comentario al respecto en M. A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco. Cuestiones romanas*, Madrid, (Akal) 1992, pp. 138-150.

<sup>64</sup> Plutarco, *QR* 11 y 13.

<sup>65</sup> Servio, *Ad Aen.* 3, 407.

<sup>66</sup> Lo mismo Festo-Paulo, pp. 106 y 462 L.: *Saturno sacrificium fit capite aperto*.

<sup>67</sup> Macrobio, *Saturn.* 1, 8, 2; 1, 10, 22 y 3, 6, 9-17.

vio<sup>68</sup>: en tiempos de Evandro la práctica había sido enseñada personalmente por Hércules a los Poticios, designados *custodes* de la ortodoxia ritual, *ut omnes aperto capite sacra faciant*; y ello, para que nadie ose adoptar la figura del dios: *hoc fit ne quis in aede dei habitum eius imitetur, nam ipse aperto capite est*. Aprovecha, en fin, la ocasión para dar fuerza a sus palabras aduciendo la autoridad de Varrón y de Gavius Baso al afirmar que Eneas encontró ya vigente esta práctica cuando arribó a Italia (*hunc ritum velandi capitis invenit*). En cualquier caso, parece fuera de dudas que la fuente de Macrobio y de su coetáneo Servio Danielino<sup>69</sup> debió ser la misma, dada la coincidencia de sus aseveraciones.

El hecho de que en el ritual de Saturno se sacrifique *aperto capite* hizo pensar a Dionisio de Halicarnaso<sup>70</sup> que se trataba de un culto instituido por colonos griegos que regresaban de una expedición a Iberia y a las regiones occidentales de Europa, precisamente dirigidos por Hércules. Algunos compañeros del héroe le solicitaron quedarse en la región latina y se asentaron en el Capitolio (al que denominaron *Saturnia collis*), erigiendo un altar a Crono (= Saturno) e instaurando un sacrificio que «los romanos –añade el historiador– siguen celebrando en mi época de acuerdo con el ritual griego». Por Servio<sup>71</sup> sabemos que la imagen cultural allí venerada tenía la cabeza descubierta, lo que, dicho sea de paso, introduce un elemento perturbador en la argumentación aducida por Servio en el caso de Hércules, que consideraría un acto de soberbia que el fiel adoptara su mismo tocado: si él vela sus sienes, los fieles no deben hacerlo. ¿Por qué en el caso de Saturno no rige la misma norma y no se exige a los fieles ir tocados, puesto que el dios no lo está? Cabría una explicación: que la estatua de Saturno a la que Servio alude no sea la primitiva, sino otra que habría substituido a aquella que antaño presidía el lugar del culto.

Si hemos dedicado esta atención a Saturno es porque algún pormenor al respecto puede arrojar luz sobre el tema de Hércules motivo de este trabajo. Es posible que Saturno no fuera más que una divinidad de ascendencia etrusca, identificable con *Satres*. La etimología popular emparentó el nombre de *Saturnus* (con *a* larga) con *satus* (con *a* breve), acabando por convertirlo en dios de la abundancia, esposo de *Ops Consiva* (lo que, por otro lado, explicaría por qué *Ops* se atiende también al denominado *ritus Graecus*). ¿No se aducía igualmente

<sup>68</sup> Tito Livio 1, 7, 3: muerto Remo, Rómulo asume el poder, fortifica el Palatino y ofrece sacrificios a los dioses, conforme al rito albano, salvo en el caso de Hércules, al que sacrifica a la usanza griega, «tal como Evandro lo había establecido». Livio 1, 7, 15 apunta que éste fue el único culto extranjero admitido por Rómulo.

<sup>69</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 288: *Sane quaeritur cur huic deo aperto capite sacrum fiat. Legitur enim in libris antiquioribus ipsius admonitio his verbis 'mihi detecto vertice cuncti sacrificanto'. Et fuit observatio ne quis in aede Herculis eius habitum imitaretur: signum enim eius operto capite est. Constat tamen ante adventum in Italia Aeneae aram Herculi consecratam, ab Aenea vero morem operiendorum capitum inductum...*

<sup>70</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 34.

<sup>71</sup> Servio, *Ad Aen.* 3, 407.

te una etimología popular (*Latium / lateo*) para explicar la presencia de Crono en el mundo itálico? No es descabellado pensar que ese *Satres / Saturnus* original fuese venerado según la práctica etrusca en que la cabeza del oficiante se mostraba sin cubrir. El declive y ulterior olvido de la civilización tirrena y la expansión invasora de la *interpretatio Graeca*, espoleada por la identificación de Saturno con Crono, acabaron por considerar griego también el ritual. Esta reflexión cabe expandirla al caso de Hércules, al menos para dejar constancia de un hecho: la calificación de ‘griego’ por un aspecto parcial de su culto no significa que, de forma indudable, éste sea de origen helénico<sup>72</sup>.

No obstante, la expresión ‘con la cabeza descubierta’ debe entenderse en su justo significado. Como hemos apuntado, en el ritual romano el oficiante debía velar su cabeza con un paño o, sin más, con el embozo de su toga, requisito no exigido por el *ritus Graecus* que, en cambio, solía prescribir llevar las sienas ceñidas con una corona de fronda arbórea. En el mundo etrusco la práctica era similar a la griega (¿simple imitación?) como se constata por las abundantes representaciones plásticas llegadas a nosotros. En el sacrificio a Hércules en el Ara Máxima la corona requerida era de álamo (*populus alba*), árbol substituido luego por el laurel. De ello informan, una vez más, Servio y Macrobio, quienes, una vez más también, recaban sus datos de la misma fuente<sup>73</sup>. En el simposio macrobiano<sup>74</sup> uno de los contertulios comenta que Virgilio, al escribir en *Eneida* 8,285-286

*Tum Salii ad cantus incensa altaria circum  
populeis adsunt evincti tempora ramis*

comete dos errores: uno, al atribuir a Hércules unos salios, cuando éstos se vinculan sólo a Marte; y otro, al mencionar coronas de álamo, cuando el único árbol con cuyas ramas ciñe su cabeza el oficiante ante el Ara Máxima es el laurel. Como prueba de esto último aduce la práctica habitual de la que es testigo: «Vemos que, cuando el pretor urbano realiza el ceremonial en honor de Hércules, lo que porta en la cabeza es una corona de laurel». A ello suma la indiscutible autoridad de Varrón: «Además, Terencio Varrón, en su sátira titulada *Περὶ κεραυνούσης* (Sobre la tormenta), testimonia que nuestros antepasados solían consagrar a Hércules el diezmo y que antes de transcurrir diez días celebraban un sacrificio e invitaban a un banquete gratis al pueblo, que asistía coronado de laurel». Otro contertulio, Vettio, replica que Virgilio no se equivocó en ninguna de las dos cosas. Con datos más precisos que Servio<sup>75</sup>, pero con idénticas palabras

<sup>72</sup> El ceremonial del Ara Máxima fue calificado de ‘griego’ también por Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 40, 3-4 («la ceremonia se atiene a las costumbres griegas», ἕθεσιν Ἑλληνικοῖς) y por Estrabón 5, 30 (que alude a él como ‘sacrificio griego’, θυσίαν Ἑλληνικὴν).

<sup>73</sup> Tal vez Donato, como con convincentes razones proponía M. Marinone, *Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori*, Vercelli, 1946, pp. 73-80.

<sup>74</sup> Macrobio, *Saturn.* 3, 12, 1-4.

<sup>75</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 176.

en lo fundamental, el Vettio macrobiano puntualiza que la costumbre de coronarse de laurel se inició mucho tiempo después de fundarse Roma, «cuando en el Aventino, como indica Varrón en el libro II *De las cosas humanas*, creció un plantío de laureles, cuya cercanía fue aprovechada por los oficiantes del Ara Máxima para tomar de allí la fronda con que confeccionar sus coronas». Virgilio tenía, pues, razón –concluyen diciendo Macrobio y Servio– al hablar de coronas de álamo, porque el mantuano está retrotrayéndose a la época de Evandro, a un tiempo primordial muy anterior a la fundación de Roma: muestra al arcadio celebrando las ceremonias ante el Ara Máxima y empleando el álamo, calificado por Virgilio<sup>76</sup> como «árbol gratísimo al Alcida».

En Servio<sup>77</sup> el especial afecto de Hércules por el álamo tiene como explicación mitológica una de sus empresas más arduas: su descenso a los Infiernos para capturar a Cérbero. Durante ella el héroe ciñe su cabeza con una corona de hojas de álamo, árbol que nacía a orillas del Aqueronte; al adherirse a sus sienes, el sudor tornó blanco el envés de las hojas, mientras la otra cara mantenía su color negro, propio del reino ctónico en que brotaba. Pausanias<sup>78</sup> certifica que, en el mundo griego, la leyenda atribuía a Heracles la introducción del álamo en Grecia, traído por él desde la riberas del Aqueronte y trasplantado en la Tesprótide.

Pues bien, en el Foro Boario, pero en la zona exterior del Pomerio, cabe la ribera de Tíber, se invocaba a Hércules con el epíteto de *Olivarius*, representado en una estatua que, con muy erudita y fundada argumentación, Filippo Coarelli<sup>79</sup> identifica con aquella que debía existir en la *aedes Herculis Victoris ad Portam Trigeminam*, erigida en torno al 150 a.C. por Marco Octavio Hersenno<sup>80</sup>. A tenor de su epíteto, cabría esperar que la corona que ornaba la cabeza del héroe fuese de ramas de olivo, pero, como indica Becatti<sup>81</sup>, las hojas son de álamo, igual que en un relieve hallado en Benevento e igual que debía mostrarse el Hércules *Victor* de Tíbur (Tívoli), al que Coarelli considera origen del *Olivarius*. Servio Danielino<sup>82</sup> (citando el libro IV del *De rebus divinis* de Varrón) y Macrobio<sup>83</sup> (quien, además de mencionar el mismo libro varroniano, reproduce un pasaje del libro II de los *Memorabilia* de Masurio Sabino) cuentan cómo el tiburtino Marco Octavio Hersenno (o Herreno), después de haber sido flautista en su adolescencia, se dedicó con éxito al comercio, amasando una gran fortuna, de la que consagró a Hércules la décima parte. En una ocasión fue asal-

<sup>76</sup> Virgilio, *Ecl.* 7, 61.

<sup>77</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 276.

<sup>78</sup> Pausanias 5, 14, 2.

<sup>79</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 180-204.

<sup>80</sup> *Hersennus* es el *cognomen* que registra Servio, *Ad Aen.* 8, 363. En cambio, Macrobio, *Saturn.* 3, 6, 11 lo llama *Herrenus*.

<sup>81</sup> G. BECATTI, «Una statua di Ercole con cornucopia. Problemi iconografici e stilistici», *BA* 53, 1968, 1-11.

<sup>82</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 363.

<sup>83</sup> Macrobio, *Saturn.* 3, 6, 10-11.

tado por piratas y logró vencerlos tras duro combate. Esa misma noche Hércules se le apareció en sueños y le hizo saber que había logrado tal victoria gracias a su ayuda. En reconocimiento por ello, Hersenno solicitó y obtuvo de los magistrados romanos un lugar en el que consagró un altar y una estatua en honor de Hércules *Victor: Cui [sc. Herculi] Octavius, impetrato a magistratibus loco, aedem cum signo sacravit et Victorem incisis litteris apellavit*<sup>84</sup>. Todo invita a pensar que esa *aedes cum signo* sea la *aedes Herculis Victoris ad Portam Trigeminam* y la estatua allí venerada sea el Hércules *Olivarius*. Del mismo modo, es muy posible que su promotor, de origen tiburtino, deba identificarse con el Octavio Hersenno citado también por Macrobio<sup>85</sup> como autor de una obra titulada *De sacris saliaribus Tiburtium* en la que «muestra cómo los salios atribuidos a Hércules offician en días festivos y toman auspicios». Es perfectamente plausible que el culto a Hércules *Victor* patrocinado en Roma por Hersenno fuese una réplica exacta del que se rendía a Hércules *Victor* en Tíbur<sup>86</sup>, cuyo ferviente devoto era. El epíteto de *Olivarius* tiene, según J. Delorme<sup>87</sup>, una sencilla explicación: en la isla de Delos, con la que Roma mantenía relaciones comerciales (tres inscripciones aluden a comerciantes itálicos, uno de ellos expresamente calificado de  $\text{P}\omega\mu\alpha\iota\acute{o}\iota$ ), Hércules era patrono de la corporación de los  $\text{\acute{e}\lambda\alpha\iota\omicron\pi\omega\lambda\alpha\iota}$  u *olearii*. Ello da pie a Coarelli<sup>88</sup> a suponer que el negocio básico de M. Octavio Hersenno era el del aceite. (Obsérvese de paso cómo, a mediados de siglo II a.C., en que se erige el templo, Hércules sigue vinculado estrechamente al mundo de los mercaderes y de los comerciantes). El hecho de que este *Hercules Victor ad Portam Trigeminam* hubiese sido patrocinado por un mercader de aceite, un *olearius*, hizo que popularmente fuese conocido como Hércules *Olivarius*.

Más atrás veíamos que Virgilio aludía también a la presencia de salios en el ceremonial del Ara Máxima y que tanto Servio como Macrobio no sólo afirmaban que tal noticia era cierta, sino que defendían la existencia de un colegio saliar propio de Hércules. Macrobio aducía la autoridad de Octavio Hersenno, autor de una monografía sobre el tema, al que añadía<sup>89</sup> el nombre de Antonio Gnifo, cuya escuela solía visitar Cicerón para relajarse de sus intervenciones en el Foro, afirmando que aquel erudito «demostró la existencia de unos salios particulares de Hércules». No olvidemos, sin embargo, que tanto Macrobio como Servio<sup>90</sup> ponían los salios de Hércules en relación con Tíbur (= Tívoli). Servio

<sup>84</sup> Tales son las palabras de Servio. Compárense con lo que, con una imperceptible variante, dice Macrobio: *Cui [sc. Herculi] Octavius, impetrato a magistratibus loco, aedem sacravit et signum, Victoremque incisis litteris appellavit*.

<sup>85</sup> Macrobio, *Saturn.* 3, 12, 7.

<sup>86</sup> M. L. VELOCCIA RINALDI, «A proposito del santuario d'Ercole Vincitori a Tivoli», *Arch. Laziale* 11, 1993, 235-241.

<sup>87</sup> J. DELORME, «Héraklès et les *elaiopolai* de Délos», *REA* 53, 1951, 42-50.

<sup>88</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar) 1988, pp. 203-204.

<sup>89</sup> Macrobio, *Saturn.* 3, 12, 7.

<sup>90</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 285.

explica que danzaban (de donde el nombre de *salius*, emparentado con *salire*, ‘saltar, danzar’)<sup>91</sup> en torno al altar, completamente armados, ateniéndose a un arcaico ritual instituido después de la victoria de los tiburtinos sobre los volscos. El comentarista virgiliano recuerda que la tradición romana atribuía a Numa la creación de un doble colegio saliar (los *Salii Collini* y los *Quirinales*), a los que más tarde Tulo Hostilio añadió los salios de *Pavor* y de *Pallor*<sup>92</sup>. Servio se hace eco de que la *communis opinio* afirmaba que Numa los creó en relación con Marte<sup>93</sup> y que en sus danzas portaban los *ancilia* fabricados por Mamurio Veturio a imitación de aquel otro *ancile* caído del cielo en portentosas circunstancias<sup>94</sup>. Alude también a la existencia de unos salios de Marte junto con otros propios de Hércules, y explica que estos segundos se deben a que los astrólogos, al ‘astro de Marte’ lo denominan ‘astro de Hércules’, opinión –añade– que comparte Varrón. Concluye su comentario afirmando que los tusculanos tuvieron salios antes que Roma<sup>95</sup>, y que se trata de un sacerdocio arcaicísimo, cuya creación unos atribuyen a Árcade, otros a Dárdano, o a Morio (rey de los veventanos) e incluso a Haleso (hijo de Neptuno). En cualquier caso, los datos no permiten dar por sentado que en la Roma arcaica los salios intervinieran en el ceremonial del Ara Máxima y que luego su presencia de desvaneciera por la helenización del culto, si bien la vieja ortodoxia cultual se habría mantenido en algunos lugares en que el Hércules itálico tendría un hondo arraigo, como el Hércules *Victor* de Tívoli. Por ello, no deja de ser una simple conjetura (más o menos arriesgada) suponer, como hace Coarelli<sup>96</sup>, que fue reintroducido en Roma por M. Octavio Hersedno, como una reafirmación de los valores ancestrales, «sia pur espressi ormai su forme puramente ellenistiche (ma come avrebbe potuto essere altrimenti?)».

<sup>91</sup> J. MARTÍNEZ-PINNA, «La danza de los salios, rito de integración en la curia», *AEArq* 141-142, 1980, 15-20.

<sup>92</sup> Dice Servio: *Collini et Quirinales, a Numa instituti, ab Hostilio vero Pavorii et Pallorii instituti*. Tito Livio no es tan explícito: en 1, 20, 4 afirma que Numa creó una corporación de doce salios en honor de Marte Gradivo; en 1, 27, 4 cuenta que Tulo Hostilio instituyó otros doce salios a raíz de la promesa formulada en el curso de una crítica batalla contra los veventanos y los fidenates, durante la cual «promete solemnemente doce salios y templos a *Pallor* y a *Pavor*», no quedando claro si se trataba de los *Salii Quirinales* adjuntos a los *Salii Palatini*, o, por el contrario, eran simplemente sacerdotes-danzarines al servicio de las dos abstracciones divinizadas, la Palidez y el Pavor. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 2, 70, 1 explica que Numa escogió doce jóvenes patricios y creó un colegio de salios, con sede en el Palatino, del que tomaron el nombre, y que más tarde Tulo Hostilio, «a causa de un voto que realizó en la guerra contra los sabinos», instituyó los salios agonales, «llamados ‘colinos’ por algunos», y con sede en el Quirinal. (Cf. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 3, 32, 4). Estos últimos, consagrados a Quirino y más conocidos como *Agonenses* o *Collini*, no gozaban de la preeminencia que los *Palatini*.

<sup>93</sup> Cf., sin embargo, el sucinto y esclarecedor trabajo de LUCIEN GERSCHÉL, «Saliens de Mars et Saliens de Quirinus», *RHR* 123, 1950, 145-151.

<sup>94</sup> Cf. la narración en Ovidio, *Fast.* 3, 279-392, en especial vv.345-392. E. BORGNA, «Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii», *Ostraka* 2, 1993, 9-42.

<sup>95</sup> La existencia de salios se constata en Alba, Lavinium, Tusculum, Tibur, Aricia y Anagnia. Cabe, pues, pensar que se trata de un sacerdocio típicamente itálico, que Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 3, 71 compara con los curetes griegos.

<sup>96</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 199.

Hasta aquí, con el apoyo de noticias aportadas por sus comentaristas, hemos considerado que, en relación con el Ara Máxima, Virgilio puede estar en lo cierto cuando alude a determinadas prácticas rituales, ya degradadas en su tiempo, pero para las que parece haberse informado de manera fehaciente para el ritual arcaico. Pero ¿acierta también cuando afirma<sup>97</sup> que los presentes «invocan al mismo tiempo a todas las divinidades del Olimpo»? De hecho, la costumbre romana era que una ceremonia en honor de cualquier divinidad se iniciase invocando a Jano, o a Jano y Júpiter, etc. En esa línea apunta la noticia de Virgilio, aunque llevada al extremo de establecer que se mencione a todos los dioses. Ahora bien, ¿cómo compaginar el dato virgiliano con la tajante aseveración de Plutarco<sup>98</sup>, que avala sus palabras con la autoridad de Varrón, al afirmar que, «cuando se realiza un sacrificio en honor de Hércules, los romanos no mencionan a ninguna otra divinidad»? ¿Debe inclinarse la balanza hacia la costumbre romana o hacia la griega? Carecemos de otros datos que puedan inclinarnos por una u otra opinión<sup>99</sup>.

La prohibición de que en el ritual de Hércules en el Ara Máxima participen mujeres llamó la atención a varios autores griegos y latinos<sup>100</sup>. Tertuliano<sup>101</sup> constata tal práctica en *Lanuvium*, aunque los problemas paleográficos del pasaje han hecho desaparecer los motivos que la regía. Gelio<sup>102</sup> se limita a señalar dicha norma en el epígrafe que explica por qué en Roma las mujeres nunca juraban por Hércules ni los hombres por Cástor: ellas no lo hacían porque tampoco participaban en los sacrificios en honor del hijo de Júpiter. Que el culto de Hércules no se atiene en la Urbe a un canon único y a una norma rígidamente establecida, aplicable en toda circunstancia, sino que cada ritual se ajusta al lugar preciso en que es practicado cada culto lo evidencia Plutarco<sup>103</sup> al plantear su ‘cuestión romana’ 60: existiendo en Roma dos aras de Hércules, ¿por qué en la calificada de Máxima las mujeres no prueban ni toman nada de lo que en ella se sacrifica? Por lo que al Ara Máxima respecta, Plutarco baraja dos explicaciones. La primera es una amalgama de datos mal comprendidos por el queronense: «¿Acaso porque las

<sup>97</sup> Virgilio, *Aen.* 8, 275. Véase el contexto general, *Aen.* 8, 265-306.

<sup>98</sup> Plutarco, *QR* 90.

<sup>99</sup> Consideramos muy floja la argumentación de B. LIOU-GILLE, *Cultes 'heroïques' romains. Les fondateurs*, París (Les Belles Lettres), 1980, pp. 58 ss., cuando considera que, a partir de Plauto, *Bacch.* 120 ss., pueden rastrearse las huellas de un ritual (extraño al romano) que exigiría que sólo se nombrase la divinidad objeto de la ceremonia. El texto plautino muestra una lectura, *poticio*, muy controvertida, acerca de la cual Ernout, en su ed. de Plauto (París, Budé 1970) dice en nota: «*poticio, potitio* ou *putitio*: forme et sens peu seurs».

<sup>100</sup> Propercio 4, 9. Macrobio, *Saturn.* 1, 12, 27-28.

<sup>101</sup> Tertuliano. *Ad nat.* 2, 7: *Cur Herculeum pollunctum mulieres Lanuvinae non gustant, si non mulierum caussa p\*\*\* ?* *Pollunctum* era tanto el sacrificio o banquete sagrado (Varrón, *LL* 6,54) como la porción de la víctima sacrificada que se reservaba para el pueblo (Plauto, *Rud.* 1419). El *Herculeum* (o *Herculis*) *pollunctum* era, pues, la parte de los manjares ofrecidos a Hércules destinada a un banquete público, práctica habitual, sobre todo, con motivo de la ofrenda del diezmo. Dichos banquetes debían ser opíparos, como revela la expresión *obsonare pollucibiliter*, acuñada por Plauto, *Most.* 24. En estos banquetes, según Tertuliano, no participarían las mujeres.

<sup>102</sup> Aulo Gelio, *Noct. Att.* 11, 6, 2.

<sup>103</sup> Plutarco, *QR* 60. Cf. *Origo gentis Romanae* 6, 7.

compañeras de Carmenta se presentaron tarde, cuando el sacrificio estaba ya concluido, como tarde se presentó también la familia de los Pinarios?». La misma explicación que hemos visto aducir para explicar el papel subalterno de los Pinarios es atribuida aquí a Carmenta, a quien volveremos dentro de un momento. La segunda solución («¿O acaso se debe a la leyenda que se refiere a la túnica y a Deyanira?») emana de la mitología helena, de un episodio que tiene su más acabada manifestación en *Las traquinias*, de Sófocles. Resumamos el argumento. Cuando el centauro Neso trata de violar a Deyanira, esposa de Heracles, éste lo hiere con sus mortíferas flechas. A punto de expirar, Neso revela a Deyanira un secreto: si viera que un día su marido ha dejado de amarla, podrá recuperar su amor con la sangre que está brotando de sus heridas. La ocasión se presenta cuando Hércules se apodera de Ecalia, reino de Eurito, a cuya hija, Yole, convierte en su concubina. Deyanira envía a su marido una túnica impregnada en la sangre del centauro. Cuando Hércules se cubre con ella, un fuego abrasador comienza a devorar su piel. Trata de desprenderse de ella, pero la tela se funde con su carne y son jirones sangrientos lo que arranca de su cuerpo. Al ver los inesperados efectos de lo que en realidad era una sutil venganza de Neso, Deyanira se suicida<sup>104</sup>. Hércules ordena erigir una pira sobre el monte Eta, se sienta sobre ella y solicita que la prendan fuego<sup>105</sup>. Mientras el fuego lo consume, los cielos dejan oír un trueno, una nube envuelve al moribundo y lo eleva a las moradas divinas, donde el héroe es convertido en inmortal<sup>106</sup>.

La alusión de Plutarco a Carmenta debe vincularse a la explicación que, de manera coincidente, aducen Propercio y Macrobio. En su elegía 4,9 Propercio<sup>107</sup> narra cómo, tras combatir con Caco, Hércules siente sed. Dirige sus pasos hacia el cercano bosquecillo de Bona Dea, de donde le llegan voces femeninas. Llama a la puerta del templo y solicita un poco de agua, pero la sacerdotisa le impide el acceso, alegando que el culto que en esos momentos están celebrando es exclusivamente de mujeres. Hércules recurre a la fuerza, penetra en el templo y sacia su sed. Al retirarse proclama que, como represalia, vedará a las mujeres el Ara Máxima, «para que no quede nunca sin venganza la sed de Hércules». Macrobio<sup>108</sup> compendia en breves líneas el mismo argumento desarrollado por Propercio en setenta versos. Lo que en realidad tenemos aquí es un intento de explicación etiológica (sin valor real) de dos cultos –el de Hércules y el de Bona Dea– restringidos a un solo sexo: el primero abierto únicamente a los hombres; el segundo, a las mujeres.

Es posible que también aquí nos hallemos ante un uso foráneo, que Dumézil<sup>109</sup> considera de origen griego: según él, se exige la exclusión de las mujeres del Ara Máxima «como en la mayoría de los cultos griegos de Hércules». Es cierto que

<sup>104</sup> Véase el argumento de la *Heroida* 9 de Ovidio.

<sup>105</sup> Séneca, *Hercules Oeteus*.

<sup>106</sup> M. P. NILSSON, «Der Flammentod der Herakles auf dem Oite», *ARW* 21, 1922, 310-316.

<sup>107</sup> W. ANDERSEN, «Hercules exclusus. Propertius IV 9», *AJPh* 85, 1964, 1-12.

<sup>108</sup> Macrobio, *Saturn.* 1, 12, 28.

<sup>109</sup> G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París (Payot), 1966, pp. 422-423.

en muchos lugares del mundo heleno el culto a Heracles entrañaba tal limitación. En alguna circunstancia se daban casos extremos, como el que registra Eliano<sup>110</sup>, que dice tomar de una obra de Mnaseas de Licia, viajero y escritor del siglo III a.C., titulada *Europa*. Según él, existían dos templos, uno consagrado a Hércules y otro a su esposa Hebe<sup>111</sup>, separados por un pequeño arroyo de aguas cristalinas. A espensas públicas se criaban en ellos gallos y gallinas consagrados a ambas divinidades, pero los gallinas se encontraban en el templo de Hebe y los gallos en el de Hércules. Cuando los machos deseaban aparearse, sobrevolaban el arroyo y, después de montar a las hembras, regresaban de nuevo a su morada habitual, no sin antes haberse purificado en el agua que separaba ambos templos. Tras el apareamiento, las gallinas ponían sus huevos, los incuban y nacían los pollos. «Los machos –concluye diciendo Eliano– se llevan consigo a sus hijos. ¿Y las gallinas? Tarea suya es criar a las hijas».

En ocasiones, la restricción afectaba a las mujeres en general, pero el culto era atendido por una sacerdotisa. Según Pausanias<sup>112</sup>, frente a las costas de la jonia Eritrea, y a medio camino de la isla de Quíos, había embarrancado una balsa que, zarpada de la fenicia Tiro, portaba una imagen de Heracles. Ni los de Quíos ni los de Eritrea lograron arrastrarla hasta sus respectivos puertos, hasta que una visión en sueños hizo saber a un pescador eritreo que sus paisanos lo lograrían, si sus mujeres se cortaran el cabello para trenzar con él una maroma<sup>113</sup>. Éstas no se avinieron a ello, pero las mujeres tracias, γυναίκες θράτται, tanto esclavas como libres, de la ciudad ofrecieron espontáneamente sus cabelleras y la balsa pudo ser halada a puerto. Se erigió un templo, el Heracleo, en donde se veneraba la imagen llegada por mar: en él se conservaba la cuerda hecha con los cabellos (Pausanias confiesa haberla visto personalmente) y el acceso estaba restringido sólo a las mujeres tracias. Un dato a retener: la estatua del dios procedía del mundo frigio.

No lejos de la capital de Cos, en la villa de Antimaquia (que aún ostenta ese nombre) un *aition* trataba de explicar por qué el sacerdote de Heracles se vestía

<sup>110</sup> Eliano, *Nat. anim.* 17,46.

<sup>111</sup> Pausanias 1, 19, muestra ambos también culturalmente asociados en Cinosargos. Cf. nota 157.

<sup>112</sup> Pausanias 7, 5, 5-8.

<sup>113</sup> No era el único lugar herculáneo en que el cabello desempeñaba una función ritual. Según Diodoro 4, 24, 1-26 en Agyrion (región de Leontinoi) aún se practicaba en su época el culto a Hércules y a Yolaos, su compañero de armas, en un santuario en que el hijo de Zeus habría recibido por primera vez honores divinos. Se decía que allí erigió Hércules un *témenos* dedicado 'al héroe Gerión' y un santuario a Yolaos, en el que los habitantes del lugar ofrecían sus cabelleras. El relato mítico presentaba a Hércules como garante de la liberación de los esclavos, así como de la integración de extranjeros en la ciudad. (Para la relación de Hércules con la manumisión, cf. A. CALDERINI, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milán, 1908). El aludido pasaje de Diodoro es interpretado como un ritual iniciático para jóvenes por C. JOURDAIN-ANNEQUIN, «À propos d'un rituel pour Iolaos à Agyrion: Héracles et l'initiation des jeunes gens», en *L'initiation. Actes du Colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991*, Montpellier (Univ. Paul Valéry), 1992, pp. 121-141 del vol. I. Lo que tenemos aquí es un 'rito de paso', como los analizados en M.A. Marcos Casquero, «Creencias supersticioso-religiosas del mundo antiguo relacionadas con el cabello», en *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid (Signifer libros), 2000, pp. 15-79.

con traje de mujer y portaba a la cabeza una diadema femenina a la hora de oficiar un sacrificio. Según Plutarco<sup>114</sup>, habiendo Heracles zarpado de Troya, naufragó a la altura de Cos, pero él y sus hombres lograron nadar hasta la costa. En aquellos parajes apacentaba su rebaño un tal Antágoras, al que el héroe solicitó un cordero para saciar el hambre de sus compañeros. Antágoras, hombre robusto, propuso un combate, cuyo premio sería el animal en cuestión. Mientras pelean, los isleños acuden en ayuda de su compatriota, lo que provoca la intervención de los hombres de Heracles. Éste, abrumado por el número de enemigos, se bate en retirada y se refugia en casa de Calcíope, una mujer tracia (γυνή θράττα), que lo camufla vistiéndolo con ropas femeninas. Pasado el peligro, Hércules torna a enfrentarse a los lugareños, los derrota, se purifica y se casa con Calcíope, vistiéndose para ello con atuendo de mujer. Ese es el motivo, concluye Plutarco, de por qué el sacerdote de Heracles ofrece un sacrificio en el paraje en que tuvo lugar la batalla y por qué los novios reciben a sus novias revestidos con traje femenino<sup>115</sup>. Digamos de inmediato que, en Delfos, según Diodoro<sup>116</sup>, γυνή θράττα designaba a los mercenarios o servidores del templo.

En el mundo heleno la prohibición de que las mujeres participasen en el ceremonial de Heracles debe enmarcarse en la ideología propia de los cultos a héroes divinizados, de honda raigambre en la religiosidad popular griega<sup>117</sup>. No es Hércules el único héroe que reclama esa norma. Plutarco<sup>118</sup> recuerda el caso de Eunosto de Tanagra (en Acaya), hijo del rey Colono. Se contaba que su prima Ocma, enamorada de él, quiso seducirlo, pero Eunostó rechazó sus proposiciones, la reconvino y se dispuso a dar cuenta de ello a la familia de la joven. Ésta, adelantándose a sus planes, lo acusa ante sus hermanos de haber querido violarla, incitándolos a que lo mataran. Colono encarcela a sus sobrinos, pero la muchacha, movida por los remordimientos, cuenta a su padre lo sucedido. Mientras éste se lo transmite al rey, la joven se suicida arrojándose por un acantilado. Por ello, las mujeres no sólo tenían prohibido el acceso al recinto sagrado y al santuario del héroe Eunosto, sino incluso la proximidad a sus alrededores. Cuando sobre la ciudad sobrevenía una desgracia (terremotos, sequías...) se atribuía siempre a una violación de aquel precepto y se iniciaba una exhaustiva investigación para determinar si alguna mujer, por descuido o distracción, se había acercado a aquel lugar. Creemos que atina Farnell<sup>119</sup> cuando considera que prohibición semejante se basa en la creencia de que las mujeres podían menoscabalar la energía guerrera del héroe, lo que suponía un detrimento de su valor heroico. Quizá esa concepción explica por qué en la Fócide a Hércules se le calificaba de ‘odiador de las mujeres’, aunque se aducía que era debido a que su

<sup>114</sup> Plutarco, *QG* 58.

<sup>115</sup> W. R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch, with a new translation and commentary*, Oxford, 1928, reimpr. en Nueva York, 1975.

<sup>116</sup> Diodoro 16, 24, 3.

<sup>117</sup> L. R. FARNELL, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921, pp. 88 ss.

<sup>118</sup> Plutarco, *QG* 40.

<sup>119</sup> L. R. FARNELL, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 162.

sacerdote tenía prohibido mantener relaciones sexuales con mujeres en el año que duraba su ministerio.

Pero una vez más hay que plantearse aquí una cuestión ya formulada: ¿cabe decir que nos hallamos ante una práctica genuinamente griega? Restricciones similares (y con ejemplos tanto o más abundantes que los constatables en el ámbito heleno) se detectan en el mundo semita, especialmente en relación con el culto a Melqart, identificado en muchos lugares con Heracles. Así, Silio Itálico<sup>120</sup> alude a la prohibición de que las mujeres accedan al *Herakleion* gaditano. El profesor Blázquez<sup>121</sup> señala la extrañeza de Pausanias por el hecho de que las mujeres tracias tengan acceso al *Herakleion* de su país y lo califica de «caso singularísimo».

Estos elementos avalan la posibilidad de analizar desde nuevas perspectivas algunos datos romanos relacionados con el Ara Máxima que, conservados por autores tardíos, suscitan la sospecha de que no reflejan la situación inicial y arcaica, en la que es posible que las mujeres tuvieran un destacado papel en la devoción al Hércules del Ara. Tal, el relato que, idéntico en lo esencial, nos narran Plutarco, Macrobio y san Agustín<sup>122</sup>, cuya información procede sin duda de Varrón<sup>123</sup>. Cuentan que, en tiempos del rey Anco Marcio, un día en que el *aedituus* del santuario de Hércules, desmedido jugador, no tenía rival con quien jugar a los dados, decidió competir con el propio dios. Con una mano arrojaría los dados por él; con la otra, por Hércules. La apuesta sería una cena y una cortesana. Perdió el *aedituus* y se apresuró a saldar la deuda: dentro del templo dispuso un festín y contrató los servicios de Acca Larentia, a quien Macrobio califica de *nobilissimum scortum*. A la mañana siguiente Larentia explicaría que el dios, después de gozar con ella, le había prometido como recompensa que, al salir del templo, encontraría a un hombre riquísimo con quien habría de casarse. Y

<sup>120</sup> Silio Itálico 3, 22-29. Cf. TH. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften in griechischen Kult*, Leipzig, 1910, pp. 125 ss.

<sup>121</sup> J. M.<sup>a</sup> BLÁZQUEZ, «El *Herakleion* gaditano, un templo semita en Occidente», *I Congreso arqueológico del Marruecos español*, Tetuán, 1953, pp. 309-318, reproducido en *Imagen y mito*, Madrid (Ed. Cristiandad), 1977, pp. 17-28, aquí 21-22. Véanse también: A. GARCÍA BELLIDO, «Hercules *Gaditanus*», *AEArq* 36, 1963, 70-153 (estudia el *Herakleion* de Gades y sus relaciones con Melqart); G. PICCALUGA, «Herakles, Melqart, Ercole e la Penisola Iberica», en *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma (Ed. dell'Ateneo), 1979, pp. 111-133; M. ALMAGRO BASCH, «Sobre la dedicación de los altares de Hércules *Gaditanus*», en *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1979, pp. 301-309 (examina el posible parentesco del Hércules *Gaditanus* con Melqart y Rashef); J. B. TSIRKIN, «The labours, death and resurrection of Melqart as depicted on the gates of the Gades' *Herakleion*», *RStudFen* 9, 1981, 21-27 (considera la mitología y naturaleza de Melqart a partir de la descripción que Silio Itálico 3,32-44 hace de las puertas del templo de Gades); M.<sup>a</sup> P. GARCÍA-BELLIDO, «Altares y oráculos semitas en Occidente. Melqart y Tanit», *RStudGen* 15, 1987, 135-158 (revisa la documentación literaria y arqueológica greco-romana relativa al culto gaditano de Melqart-Herakles/Hércules y al oráculo de Tanit-Dea Caelestis); A. RODRÍGUEZ FERRER, «El templo de Hércules/Melqart. Un modelo de explotación económica y prestigio político», en E. PEREIRA MENAUL (ed), *Actas del I Congreso peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 101-110 del vol. II.

<sup>122</sup> Plutarco, *QR* 35. Macrobio, *Saturn.* 1, 10, 12-17. San Agustín, *Civ.Dei* 6, 7, 2.

<sup>123</sup> Varrón, *LL* 6, 23-24.

así fue: topó con el acaudalado Tar(r)utio –Carutio, en Macrobio–, que solicitó su mano, la hizo señora de su casa y al morir la nombró heredera de su patrimonio. Por su parte, Larentia, a su muerte legó sus bienes al pueblo romano que, agradecido, instituyó en su honor los *Larentalia* (el 23 de diciembre), en realidad una *parentatio* ante la tumba en que se decía enterrada Larentia.

Empero, una Larentia era también la protagonista de otras narraciones. Según Macrobio<sup>124</sup>, para Catón era simplemente una *scortum* enriquecida con la prostitución, que al morir legó al pueblo romano sus campos de Turace, Semurio, Lintirio y Solinio<sup>125</sup>, por lo que mereció el honor de una *parentatio* anual. La misma idea es registrada por Aulo Gelio<sup>126</sup>, que cita la *Historia* de Valerio Aniate, en la que se dice que el heredero fue Rómulo, aunque «según otros» lo fue el pueblo romano. Así mismo, Macrobio (tomando como fuente el libro I de las *Historias* de Licinio Macrón), Aulo Gelio (que se inspira en las *Memorabilia* de Masurio Sabino) y Paulo-Festo (p.106 L) recuerdan la leyenda que hacía de Larentia la esposa de Faústulo, el pastor que encontró a Rómulo y Remo, que acogería a los gemelos y se convertiría en su nodriza. Larentia era ya madre de doce hijos y al morir uno de ellos adoptó a Rómulo en su lugar, poniendo así las bases de lo que luego serían los doce *fratres Arvales*<sup>127</sup>. También Tito Livio<sup>128</sup> se refiere a ella como esposa de Fáustulo y nodriza de los gemelos, pero al mismo tiempo trata de racionalizar los hechos considerando que posiblemente el origen de la leyenda que cuenta cómo los niños fueron amamantados por una loba haya que buscarlo en el hecho de que Larentia fuera una ramera. En efecto, *lupa* significaba tanto ‘loba’ como ‘prostituta’.

Pero tornemos a la partida de dados entre Hércules y el guardián de su templo. Con lucidez apuntó Moskovszky<sup>129</sup> que en ese relato emerge una serie de detalles que en su origen debían tener un valor ritual, velado por el tiempo y desvanecido por la incomprensión posterior. En primer lugar, el recurso mismo a los dados era un tipo de adivinación practicada por muchos pueblos<sup>130</sup>, entre

<sup>124</sup> Macrobio, *Saturn.* 1, 10, 16. Catón, frag. 16 Peter.

<sup>125</sup> Sólo conocemos *Semurium*, aldea cercana a Roma con un templo de Apolo (Cicerón, *Phil.* 6,14). Un *Turarius vicus* (cf. comentario de Asconio a Cicerón, *Verr.* 2, 1, 154) da nombre a un barrio de Roma. ¿Dónde estaban los *agri Lintirius* y *Solinus*?

<sup>126</sup> Aulo Gelio, *Noct. Att.* 7, 7, 5-7.

<sup>127</sup> En esta línea argumental ha querido verse en Larentia a la ‘madre de los Lares’, a pesar de la diferente cantidad de la primera *a* (breve en *Lares*, larga en *Larentia*). Véase L. ROS TAYLOR, «The mother of the Lares», *AJA* 29 (2.ª ser), 1925, 199-313. E. TABELING, *Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt, 1932, reed. en 1975. U. PESTALOZZA, «Mater Larum e Acca Larentia», *RIL* 46, 1933, 905-960, reproducido en *Religione mediterranea*, Milán, 1951, pp. 323 ss.

<sup>128</sup> Tito Livio 1, 4, 6-7.

<sup>129</sup> E. MOSKOVSKY, «Larentia and the God. Archaeological aspect of an ancient roman legend», *AAnthung* 25, 1973, 241-264.

<sup>130</sup> Moskovszky (cf. nota anterior) relaciona este método adivinatorio con un ritual de año nuevo practicado en Mesopotamia y Egipto. J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926, p. 335, recuerda que la vinculación de Hércules con el mundo oracular se detecta especialmente en Italia. F. COARELLI, *Il foro romano*, Roma (Quasar), 1986, pp. 277-280, cree importante que los cultos vinculados con la *infima Nova via* y los aledaños del primitivo Velabro, en relación con Acca Larentia, pertenezcan a ‘un

ellos el etrusco, y que en cierto modo tiene su correlato en la práctica romana de las *sortes*. Luego, la cena, que manifiesta un aspecto muy particular del culto itálico de Hércules, a quien se muestra como insaciable glotón y a quien el calificativo de ἐπιτραπέζιος le cuadra perfectamente<sup>131</sup>. En tercer lugar, y sobre todo, la presencia de la cortesana, lo que nos remite a ciencia cierta a la práctica de la prostitución sagrada. No se trata de una prostituta cualquiera, sino de un *nobilissimum scortum*, locución en que el término *nobilissimum* pone de manifiesto la incompreensión a que hace un instante aludíamos: aunque el escritor latino no tenía ya conciencia de ello, esa distinción aristocrática emanaba en su origen del carácter sagrado de la hieródula, práctica de origen oriental, pero extendida por muchos lugares de occidente<sup>132</sup>. La unión del dios (otras veces, la del rey o la del sacerdote) con la hieródula evoca un típico ἱερός γάμος, cuya finalidad era la prosperidad del pueblo. En el mundo oriental semejante rito solía llevarse a cabo antes de que comenzase un nuevo ciclo agrario, de modo que la μίξις entrañara un buen augurio. En el relato novelado que nos ocupa los resultados no pueden ser más felices: Acca Larentia se casará con el opulento Tar(r)utio<sup>133</sup> —un etrusco, recordémoslo—, y a su muerte dejará su riqueza al pueblo romano. En una de las variantes legendarias esta riqueza es básicamente monetaria, lo que remitiría al lucro pecuniario, finalidad primaria de la prostitución sagrada. En otra variante se trata de posesiones agrícolas, lo que puede explicarse o bien por adaptación de la práctica ritual a una nueva situación económica, cuya base fundamental es ahora la agricultura<sup>134</sup>, o bien por vincular a Larentia con las tierras ganadas al Velabro tras la desecación de la laguna, llevada a cabo por los etruscos. Ambas cosas nos situarían en el siglo VI a.C.

No se trata, empero, de una práctica rastreable en Roma sólo en esta ocasión. Por la misma época a que aludimos (siglo VI a.C.) la Urbe conoció un insólito desarrollo del culto a Fortuna, patrocinado por Servio Tulio<sup>135</sup>, corroborado por la tradición historiográfica y por la arqueología. Los relatos legendarios alusivos a clandestinos amores del rey con la diosa<sup>136</sup>, que acudía

---

ciclo calendario de final de año'. Por su parte, A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1976, 2.ª ed., pp. 69-71, hace hincapié en que la relación del dios y la prostituta tuviera lugar en sueños, lo que lo invita a pensar en la práctica religiosa de la *incubatio*, que él considera típica del dios Fauno. Éste sería para Brelich el original titular del culto, luego desplazado por Hércules.

<sup>131</sup> Ch. PICARD, «L'Héraklès *Epitrapezios* de Lysippe», *RA* 17, 1911, 257-270. F. DE VISSCHER, «Heraclés *Epitrapezios*», *AC* 30, 1961, 67-129.

<sup>132</sup> M. TORELLI, «I culti di Locri», en *I Locri Epizefirii, Atti del XVI Convegno di studi sulla Magna Grecia (Tarento 1976)*, Nápoles, 1977, pp. 147-184.

<sup>133</sup> Que una prostituta sagrada acabe casándose con un hombre rico parece constituir un tópico, como revela Heródoto 1, 181-182 y 199.

<sup>134</sup> A. W. J. HOLLEMAN, «Larentia, Hercules and Mater Matuta (Tibullus II 5)», *AC* 45, 1976, 197-207, con la desbordada imaginación de la que suele hacer gala, relaciona a Acca Larentia con el retorno anual de la vegetación.

<sup>135</sup> M. GUARDUCCI, «La Fortuna e Servio Tullio in un'antichissima *sors*», *RPAA* 1949-1951, 23-32, y «Ancora sull'antichissima *sors* col nome di Servio Tullio», *PP* 15, 1960, 50-53.

<sup>136</sup> Ovidio, *Fast.* 6, 569-580. Plutarco, *Fort. Rom.* 10 (= *Moralia* 322 C). R.T. Ridley, «The enigma of Servius Tullius», *Klio* 57, 1975, 147-177.

a visitarlo introduciéndose por una ventana, están velando una realidad cuyo verdadero sentido se había olvidado, pero que hundía sus raíces en la práctica de la hierogamia. Es elocuente que Plutarco mencione los amores de Servio Tulio y de Fortuna en su ‘cuestión romana’ 35, y acto seguido la ‘cuestión’ 36 refiera cómo Tanaquil se asomó a una ventana para anunciar al pueblo la proclamación de Servio como rey. Sugestiva y convincente resulta la documentada interpretación que Coarelli<sup>137</sup> hace de los hechos como un ritual hierogámico, cuya finalidad no era sólo obtener el bienestar y la fertilidad del reino, sino también legitimar la autoridad del monarca<sup>138</sup>. El rey pasaba la noche en el templo de la diosa, representada ésta por su esposa, por una sacerdotisa o una hieródula, con la que copulaba. Consumado el *ἱερός γάμος*, la ‘diosa’ anunciaba al pueblo el feliz augurio asomándose a una ventana. La mención misma de una ventana en un templo romano resulta elocuente por su rareza, pues los templos romanos conocidos carecen de ventanas. No así los santuarios del Oriente próximo<sup>139</sup> y de Chipre, como revelan la iconografía que muestra a una divinidad asomada a una ventana. El relato referido a Tanaquil<sup>140</sup> y la existencia en Roma de una *Porta Fenestella* se fundan, sin duda, en una práctica similar.

En el Templo B de Pyrgi (tutelado por Astarté, cuya identificación con la etrusca Uni es atestiguada por el texto púnico-etrusco de las láminas de oro allí encontradas), además de los cubículos de las *hierodulae* ubicados al sureste del *témenos*, hay un área, denominada C, de poco más de cuatro metros, aislada por un murete, en cuyo centro existía un altar, cabe el cual se abría una oquedad conducente hasta un habitáculo subterráneo, en el que se encontraron numerosas lucernas de manufactura local, pero de modelo fenicio<sup>141</sup>. Una inscripción *in situ* menciona a Uni junto con Tinia, dios fenicio al que Giovanni Colonna<sup>142</sup> cree dedicado este subterráneo, ‘sepulcro’ del dios. Ahora bien, Tinia sólo puede ser identificado con Melqart, cuyo enterramiento se cita expresamente en una de las láminas. En su análisis de las antefijas del Templo B de Pyrgi, Monika Verzár<sup>143</sup> descubre un tratamiento peculiar del culto de Afrodita bajo una óptica específicamente oriental, fenicia, cual es la que presenta el culto chipriota

<sup>137</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 301-328.

<sup>138</sup> S. N. KRAME, *Le mariage sacré*, París, 1983 = *The sacred marriage rite*, Bloomington, 1969.

<sup>139</sup> C. GROTANELLI, «Servio Tullio, Fortuna e l’Oriente», *DArch* 5 (3.ª ser), 1987, 71-110.

<sup>140</sup> Al margen de interpretaciones, véase la recopilación de datos en L. EUING, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt (Klostmann), 1933. Para J. GAGÉ, «Tanaquil et le rite de la Fortune Oiseuseuse», *SEtr* 22, 1953, 79-102 (reproducido en *Enquête sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas, 1977, pp. 15-35) considera a Tanaquil una maga o una diosa etrusca: el huso que portaba no era para hilar, sino para atraer mágicamente a las aves reveladoras del destino.

<sup>141</sup> G. COLONNA, «La dea de Pyrgi: bilancio aggiornato dei dati archeologici (1978)», en *Akten des Kolloquiums zum Thema Die Göttin von Pyrgi. Archäologische, linguistische und religionsgeschichtliche Aspekte* (Tübingen, 16-17 enero 1979), Florencia (Olschki) 1981, pp. 13-37, aquí p. 27.

<sup>142</sup> G. COLONNA, *Santuari di Etruria*, Milán (Electa), 1985, p. 129.

<sup>143</sup> M. VERZÁR, «Pyrgi e l’Afrodite di Cipro. Considerazioni del programma decorativo del tempio B», *MEFRA* 92, 1980, 35-86.

de Afrodita *Parakypousa*. Por su parte, Mario Torelli<sup>144</sup> señala la existencia en Gravisca de un enclave similar, en el santuario de Afrodita (que supone traída por comerciantes foceos): una inscripción manifiesta que se trata del sepulcro de Adonis, «divinidad completamente análoga a Melqart –cOomenta Coarelli<sup>145</sup>–, lo que constituye una rotunda confirmación de la difusión de los cultos fenicios en las grandes *poleis* de la Etruria meridional». Y lo que aquí nos interesa: también en Roma las excavaciones del área de S. Omobono han sacado a la luz un amplio subterráneo con un *conditorium* en forma de sarcófago pétreo, quizá ‘sepulcro’ del dios. Ese habitáculo se ha identificado con el *thálamos* que se decía existir en el templo de Fortuna en el Foro Boario. En él se practicaría la hierogamia a que alude la leyenda de Servio Tulio.

Parece, pues, evidente que la Roma arcaica conocía el ritual hierogámico, cuya práctica por los etruscos es indiscutible. Pero ¿se trataba de un ritual propio de Etruria o lo había adoptado de Oriente? Aunque el ritual estaba en uso entre los fenicios, muchos detalles de su práctica en Etruria y en Roma invitan a relacionar ésta en particular con Chipre<sup>146</sup>: en la Salamina chipriota era muy popular el culto a Afrodita *Parakypousa* (evocadora de la Venus *Prospiciens*, así como de la ‘ventanita’ que dio nombre a la *Porta Fenestella*); la tradición ubicaba la casa de Servio Tulio en el llamado *Vicus Cuprius*; un acroterio del arcaico templo de S. Omobono representa el tipo de Heracles chipriota, etc.

Pero hay más. El primer templo que (en la segunda mitad del VI a.C.) Servio erigió a Fortuna fue compartido por ésta y por Mater Matuta<sup>147</sup>, procedente de Satricum y llegada a Roma por una *evocatio*. La estrecha relación entre ambas divinidades no se explicaría si su naturaleza no fuera afín y sus funciones no resultaran complementarias. Por su propia entidad, Mater Matuta es vista como diosa del nacimiento (*mater*) y de la luz auroral (*matuta* o *matutina*). Las excavaciones de Pyrgi exhumaron un templo gemelo al de la Mater Matuta romana con una inscripción alusiva a Thesan, la Aurora etrusca, posiblemente relacionada con el denominado Templo A. También Satricum ha proporcionado una serie de estatuillas de la Mater Matuta local (del VII-VI a.C.) que muestran a la diosa desnuda y con un disco solar sobre su cabeza, lo que llevó a Richardson<sup>148</sup> a identificarla con la Astarté chipriota. Dado que la diosa Aurora era fácilmente susceptible de ser relacionada con el curso de los astros, referentes inmediatos y básicos para la orientación náutica, terminó por ser así mismo considerada protectora de los viajes y patrona de singladuras venturosas. Ello explica su vinculación a *Portunus*, cuyo santuario ha sido también excavado en el área de S. Omobono. La pareja Mater Matuta y *Portunus* sufrió una progre-

<sup>144</sup> M. TORELLI, «Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca», *PP* 37, 1982, 304-326.

<sup>145</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, p. 358.

<sup>146</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, p. 361.

<sup>147</sup> Así, Ovidio, *Fast.* 6, 569: *Lux eadem, Fortuna, tua est, actorque locusque.*

<sup>148</sup> E. RICHARDSON, «Mooned Ashteroth?», en C. LORD, *In Memoriam Otto J. Brendel. Essays in Archaeology and the Humanities*, Mainz (von Zabern), 1976, pp. 21-24.

siva *interpretatio Graeca*, que acabó por identificarla con Ino-Leucotea / Palemón-Melicertes<sup>149</sup>. La conclusión de Coarelli<sup>150</sup> es rotunda: «También aquí el paralelismo de cultos entre Roma y Pyrgi es perfecto: la Mater Matuta-Leucotea de Pyrgi halla su correspondencia en la Thesan-Uni-Leucotea de Pyrgi; lo mismo que la Fortuna-Astarté romana tiene su réplica en la Uni-Astarté pyrgense: una total superposición de culto local al culto fenicio».

La ‘cuestión romana’ 90 Plutarco registra un dato que dice tomar de Varrón (quizá de las hoy perdidas *Antiquitates rerum divinarum*): en el recinto sagrado de Hércules no pueden entrar perros. Decimos conscientemente ‘recinto sagrado’, teniendo en cuenta que el Ara Máxima estaba vinculada a un *consaeptum sacellum*<sup>151</sup>, calificado por Plutarco de περίβολον. Plinio<sup>152</sup> se limita a decir: *Romae in aedem Herculis in Foro Boario nec muscae nec canes intrant*. La expresión se refiere específicamente a este lugar más que al propio recinto del Ara, si bien aquella prohibición debía afectar a todo este conjunto sagrado. Plutarco trata de explicarlo a partir de relatos mitológicos en que Hércules está en relación con algún perro y alude a dos ejemplos paradigmáticos: la aventura en que el héroe se enfrenta a Cérbero, el perro guardián de los infiernos, y aquella otra en que halla la muerte su hermano Íficles.

A Cérbero, hijo del gigante Tifón y de Equidna, ‘la Víbora’, se lo representa como un endriago de tres cabezas de perro<sup>153</sup> (a veces su número se eleva a cincuenta e incluso a cien), con una serpiente por cola y espalda erizada de sierpes. Tenía por misión custodiar la entrada de los infiernos, reino de Hades. Su aprensamiento fue el undécimo de los trabajos impuestos por Euristeo a Hércules<sup>154</sup>, empresa irrealizable, si Zeus no hubiera ordenado a Atenea y a Hermes ayudar al héroe. Hades le concede la oportunidad de llevarse a Cérbero, a condición de que lo aprese sin utilizar más armas que su brazos. Tras descomunal combate, Hércules resultó vencedor. Cuando contempló Euristeo la presa, sobrecogióle tal terror que buscó refugio en una tinaja, al tiempo que ordenaba a Hércules devolver el monstruo a los infiernos.

El segundo ejemplo que menciona Plutarco se encuadra en la guerra de Hércules contra los espartanos después de su expedición contra Pilos, de cuyo reino se apoderó y confió a Néstor. Cuenta Apolodoro<sup>155</sup> que Hércules emprendió la campaña contra los lacedemonios para restituir en el trono a Icario y a Tin-

<sup>149</sup> En el mundo heleno Ino y Leucotea, inicialmente diferenciadas, sufrieron un proceso de asimilación, semejante al de Palemón y Melicertes, enmarcado en las relaciones culturales entre Beocia y la Jonia asiática. F. CASSOLA, *La Ionia nel mondo miceneo*, Nápoles, 1957, pp. 74-100. I. KRAUSKOPF, «Leukothea nach den antiken Quellen», en *Akten des Kolloquiums zum Thema Die Göttin von Pyrgi. Archäologische, linguistische und religionsgeschichtliche Aspekte* (Tübingen, 16-17 enero 1979), Florencia (Olschki), 1981, pp. 137-148.

<sup>150</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, p. 360.

<sup>151</sup> Solino 1, 10 ss.

<sup>152</sup> Plinio, *NH* 10,79. Cf. Estrabón 5, 3, 3.

<sup>153</sup> Ovidio, *Met.* 7, 408-419.

<sup>154</sup> Higino, *Fábulas* 30.

<sup>155</sup> Apolodoro, *Biblioteca* 2, 7, 3.

dáreo, derrocados por su hermanastro Hipocoonte. Un motivo añadido empujaba además al héroe: vengarse de los veinte hijos de Hipocoonte, causantes de la muerte de Eono, hijo de Licimnio y sobrino-nieto del propio Hércules. Cierta día Eono, un niño aún, de paseo por Esparta, se detuvo a contemplar el palacio de Hipocoonte, cuando un feroz perro moloso se abalanzó sobre él. Para defenderse, Eono arrojó una piedra. Los hijos de Hipocoonte, espectadores de lo sucedido, rodearon al muchacho y lo mataron de una paliza. Por todo ello, Hércules reclutó en la Arcadia un ejército, en el que se alistaron su rey Cefeo y sus veinte hijos. En el combate con los espartanos sucumbieron Cefeo y sus hijos, así como Íficles, hermano de Hércules<sup>156</sup>. El héroe resultó también herido en una mano, que le fue curada por Asclepio en el templo eleusino de Deméter. Pero había aniquilado a Hipocoonte y a toda su descendencia y restituido a Tíndaro en su trono.

Está claro que la explicación plutarquiiana tiene dudoso valor, pues el propio mundo heleno ofrece ejemplos que relacionan positivamente a Heracles con el perro. Tal, el motivo de erección de un templo cerca de Atenas en honor de Heracles *Cynósarges*<sup>157</sup>. Se contaba que Díomo, hijo de Colito, mantuvo relaciones amorosas con el héroe hospedado en su casa. Después de la apoteosis de Heracles, Díomo le ofreció el sacrificio de un animal. En el curso de la ceremonia un perro blanco se apoderó de los trozos de carne ofrendados y los trasladó hasta un lugar en el que Díomo ordenó construir un santuario en honor de Hércules bajo la advocación de *Cynósarges*, por ser blanco el perro protagonista.

Sospechamos que la prohibición de la presencia de perros en el recinto de Hércules en el Foro Boario debe inscribirse en un marco similar al de la norma que prohibía al flamen Dialis contemplar ante él a este animal e incluso pronunciar la palabra *canis*. Posibles explicaciones de ello podrá hallarlas el lector en nuestro trabajo «El perro y la religión romana», *Durius* 5, 1977, 25-53. Añadamos que no creemos convincente la exégesis de Jérôme Carcopino<sup>158</sup> que aduce una vez más creencias pitagóricas como fundamento de aquella interdicción.

Plutarco dice que los perros tienen prohibido el acceso al recinto de Hércules e imaginamos que su cumplimiento estaba supervisado por el *aedituus*. Pero cuando Plinio<sup>159</sup> asegura que en el santuario de este dios en el *Forum Boarium* no entraban perros, pero tampoco moscas, los hechos cobran un nuevo sesgo: el guardián puede impedir fácilmente la entrada a los canes, pero ¿y a las moscas? La duda se ahonda cuando la misma noticia es presentada por Solino<sup>160</sup> como un hecho maravilloso: moscas y perros se mantienen milagrosamente lejos del

<sup>156</sup> Íficles era hijo de Anfitríon y Alcmena, mientras Hércules, su hermano 'gemelo' (al menos nacieron el mismo día) lo era de Zeus y Alcmena. En la versión vulgata Íficles muere en lucha contra los Hipocoontidas; en otras, combatiendo contra los Moliónideas y fue enterrado en Fenea (Arcadia).

<sup>157</sup> Escolios a Apolonio de Rodas, *Argon.* 1, 1207. Esteban de Bizancio, s.v. Cf. Tito Livio 31, 24, 17-18.

<sup>158</sup> J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome paienne*, París, 1942, pp. 142-197.

<sup>159</sup> Plinio, *NH* 10, 79.

<sup>160</sup> Solino 1, 10. Cf. Clemente de Alejandría 2, 38.

*consaeptum sacellum* de Hércules: *nam divinitus neque muscis illo neque canibus ingressus est*. Añade que, mientras los asistentes se repartían la carne de la víctima sacrificada, se invocaba ('según se dice', precisa Solino) al dios *Myiagrus*, 'cazador de moscas': *Etenim cum viscerationem sacrificolis daret, Myiagrurum deum dicitur imprecatus*. Y aduce una explicación: la maza de Hércules, dejada a la entrada del santuario, había espantado con su olor a los perros, y el fenómeno perduraba aún en tiempos de Solino (siglo II p.C.): *Clavam vero in aditu reliquisse, cuius olfactu refugerunt canes; id usque nunc durat*.

Solino es el único en tildar a Hércules de *Miagro*. Según Plinio<sup>161</sup>, los egipcios suplicaban a Ibis contra la profusión de serpientes, y los habitantes de la peloponesia Elis invocaban a un *Myiagrur deus* cuando sobrevenía una plaga de moscas, que desaparecían tan pronto como se realizaba un sacrificio en honor del dios. El mismo Plinio<sup>162</sup> afirma que en Olimpia ofrendaban un toro al dios *Myiodes* (similar a *Myiagrur*) para que desaparecieran las moscas. Cuenta Pausanias<sup>163</sup> que, hallándose Heracles en Olimpia realizando un sacrificio, las moscas comenzaron a molestarle sobremanera, de modo que, por ocurrencia propia o por consejo ajeno, decidió ofrecer un sacrificio a Zeus *Apomyios* ('el que aparta las moscas'), tras lo cual las moscas huyeron al otro lado del Alfeo; «y se cuenta que también los eleos hacen sacrificios a Zeus Apomío, para que las moscas desaparezcan de la Olimpia elea». En otro pasaje<sup>164</sup> dice que los arcadios de Alifera celebran en honor de alguno de sus dioses, «quizá de Atenea», un festival que entraña ofrendas sacrificiales, «en primer lugar a Miagro, elevando a este héroe<sup>165</sup> plegarias acompañadas de víctimas e invocaciones. Cuando finalizan la ceremonia, las moscas han dejado de ser una molestia». Que en el mundo griego las ceremonias para expulsar a estos dípteros se relacionaban sobre todo con la Élide, en especial con Olimpia y sus alrededores, lo ratifica el naturalista Eliano, cuando cuenta<sup>166</sup> cómo en la vecina Pisa, durante la celebración de las fiestas olímpicas las moscas parecían sellar un pacto con visitantes y paisanos: «Sucede así que, mientras se ofrecen tantos sacrificios, se derrama tanta sangre y cuelga de los ganchos tanta carne, ellas voluntariamente desaparecen de la vista y se retiran a la otra orilla del río Alfeo». Eliano comenta que hacen lo mismo que las mujeres, pero en tanto éstas abandonan la ciudad por imperativo legal, las moscas se van de modo espontáneo. Y añade: «Pero clausurarse el certamen y volver ellas es todo uno, como si hubieran estado desterradas y retornaran de nuevo a Elis apenas enteradas de que un decreto las permite regresar a la patria». En otro pasaje<sup>167</sup>, después de hacerse eco de este mismo argu-

<sup>161</sup> Plinio, *NH* 10, 75.

<sup>162</sup> Plinio, *NH* 29, 34.

<sup>163</sup> Pausanias 5, 14, 1. Lydus, *De mens.* 4, 154 considera que en Olimpia el culto a Zeus 'Απομύσιος fue instituido por Heracles.

<sup>164</sup> Pausanias 8, 26, 7.

<sup>165</sup> En cuanto héroe, carece de toda entidad legendaria.

<sup>166</sup> Eliano, *Hist. anim.* 5, 17.

<sup>167</sup> Eliano, *Hist. anim.* 11,8.

mento, añade: «En Léucade existe un elevado promontorio, sede de un templo de Apolo, al que sus fieles denominan *Templo de la costa*. Pues bien, cuando llega la fecha de celebración de su romería, durante la cual tiene lugar el salto <sup>168</sup> en honor del dios, sacrifican una vaca para las moscas y éstas, ahítas de sangre, desaparecen de la vista. Está claro que las de aquí se esfuman después de ser sobornadas, mientras la de Pisa se muestran más generosas: obran altruistamente en atención al dios y no movidas por el interés».

A partir de estos datos Liliane Bodson <sup>169</sup> propone una explicación racional a este supuesto milagro: para evitar las posibles plagas de moscas que sin duda acudirían atraídas por tantos sacrificios como los que se realizaban durante las olimpiadas, antes de esas fechas se sacrificarían varias víctimas, sin duda envenadas, lo que provocaría una inmensa mortandad de moscas, que permitiría celebrar en paz los juegos y los posteriores sacrificios rituales que comportaban. También Jérôme Carcopino <sup>170</sup> ensaya una interpretación natural para el caso del templo de Hércules en el Foro Boario: el sacrificio se llevaba a cabo al anochecer, mientras las moscas descansan.

Los datos apuntados podrían hacernos pensar en un hábito de origen griego. Pero resulta que también los fenicios, respecto a su dios Baal, debían conocer algo similar por sus contactos con sus vecinos sirios y filisteos. Los filisteos, que darían su nombre a Palestina (*filistim* los denomina la Biblia; *pulasati*, los textos egipcios; *p<sup>e</sup>leset*, los hebreos; *palastu* y *pilistu*, los asirios) procedían de Creta e islas adyacentes. Eran una rama de los *kaftorim* <sup>171</sup>, habitantes de la isla de *Kaftôr* <sup>172</sup>, nombre con que se designa a Creta en algunas tablillas de Mari (principios del II milenio a.C.) y de Ugarit (siglo XIV a.C.). En asirio se conocía como *Kaptara*; en egipcio, *Keftiw* <sup>173</sup>. Pues bien, según 2 Reyes 1,1-4, el dios particular de 'Eqrón <sup>174</sup>, una de las cinco ciudades (o *g<sup>e</sup>lîlôt*) en que los filisteos organizaron administrativamente la zona cananea tras su ocupación <sup>175</sup>, era

<sup>168</sup> Desde ese promontorio el día de la fiesta anual del dios arrojaban al mar una víctima humana, por lo general un criminal. Cf. Estrabón 10, 452. Ovidio, *Fast.* 5, 629-630 y *Tr.* 5, 2, 32. Pero por lo que dice Estrabón e insinúa Ovidio, *Her.* 15, 165-172, no parece que ese salto entrañase siempre la muerte, sino quizá todo lo contrario.

<sup>169</sup> L. BODSON, 'Ιερά ζῷα. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion ancienne*, Bruselas (Paleis der Akademien), 1978, pp. 11 ss.

<sup>170</sup> J. CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome paienne*, París, 1942, pp. 194-197.

<sup>171</sup> Génesis 10, 14. *Deuteronomio* 2, 23.

<sup>172</sup> Jeremías 47. Amós 9, 7.

<sup>173</sup> H. ERLÉNMEYER, «Über Philister und Kreter», *Orientalia* 29, 1960, 121-150 y 241-272; 30, 1961, 269-293; 33, 1964, 199-237. H. ERLÉNMEYER y M. DELCOR, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, coord. por Pirot-Robert-Cazelles, París, 1966, vol. VII, col.1233-1288, s.v. *Philistin*. J. PRIGNAUD, «Caftorim et Keretim», *RB* 71, 1964, 215-229. H. E. KASSIS, «Gath and the structure of the Philistine society», *JBLit* 84, 1965, 259-271.

<sup>174</sup> La *Septuaginta* la denomina Ακκαρών; la *Vulgata* (Josué 13, 3. Jueces 1,18. 1 Samuel 5, 10), *Accaron*; los asirios, *Amqaruna*; los egipcios, 'Angrûn). Unos creen que es la actual 'Aqir, a unos 15 kms de Jafa. Otros la ubican más al sur, en dirección a Asdod, identificándola con los restos de Kirget El-Mousquenna.

<sup>175</sup> Joel 4, 4. La pentápolis la constituían Gaza, Asdod, Ascalón, Gath y 'Eqrón.

Baal-Zebub, literalmente ‘señor de las moscas’, invocado como protector contra las picaduras de los insectos y las enfermedades transmitidas por las moscas. Hay quienes piensan<sup>176</sup> que quizá debiera leerse Baal-Zebul, esto es ‘señor de la casa’, título que se le da en los textos de Ugarit. Los textos de Ras Shamra ubican la morada de Baal en *Spn* (en hebreo *safôn*, ‘septentrión’). De hecho, un *Baal Spn* figura entre los dioses que avalan el tratado de paz entre el rey de Tiro y Asarjaddón o Asaradón (681-669), en el que también se menciona a Melqart. Como quiera que el mismo nombre es el que ostenta una localidad de Egipto en la que descansaron los hebreos en su marcha por el desierto<sup>177</sup>, parece evidente que el culto del Baal de Ugarit se había extendido también por las colonias cananeas de Egipto. En el Nuevo Testamento<sup>178</sup> el nombre utilizado es Baal-Zebub (de ahí nuestro Belcebú) con el significado de ‘príncipe de los demonios’. Para H. Lesêtre<sup>179</sup> la evolución de este significado se origina cuando los judíos preexílicos, para no pronunciar el nombre de Satán, empezaron a emplear un eufemismo, llamándolo Baal-Zebul, ‘señor de la casa (infernol)’, es decir, ‘príncipe de las moradas infernales’. Para R. Dussaud<sup>180</sup> el proceso es al revés. Considera que el nombre originario era Baal-Zebul, dios de ‘Eqrón; y que, dado que los textos ugaríticos identificaban a Baal con Aliyan, dios de los pozos y de los ríos, con residencia en el Zebul, esto es, en lo profundo, de donde brotan las aguas, eso fue lo que motivó que Baal-Zebul pudiera fácilmente llegar a designar al príncipe de las moradas infernales, y, para los judíos, al demonio señor de los infiernos. Según Dussaud, los masoretas alteraron deliberadamente ese nombre por el de Baal-Zebub, ‘señor de las moscas’, como burla hacia el ídolo y sus fieles, en la idea de que veneraban a un dios de las moscas, atraídas por el estiércol y las inmundicias. En todo caso, los judíos consideraban de muy buen augurio el que nunca se vieran esos insectos en el templo de Salomón.

La ofrenda a Hércules de la décima parte de las ganancias (*decuma pars Herculeana*) es considerada una costumbre peculiar del culto romano a este dios<sup>181</sup>. Su implantación se hacía coincidir (y ello garantizaba su uso) con la erección del Ara. Según Festo-Paulo<sup>182</sup>, el propio Hércules había instituido el diezmo e iniciado en esta costumbre a los *Potitii* y a los *Pinariii*, al ofrecer y consagrar (*profanasset*) él mismo en el Ara Máxima la décima parte de los bueyes que

<sup>176</sup> R. DUSSAUD, *Les decouvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l’Ancien Testament*, París, 1937, p. 69. A. PACIOS, *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona (ed. Garriga), 1963-1965, vol. I, pp. 985-987, s.v. *Baal-Zebub*. Ch. FENSHAM, «A possible explanation of the name Baal-Zebub of Ekron», *ZAW* 79, 1967, 361-364.

<sup>177</sup> *Éxodo* 14, 2 y 9. *Números* 33, 7.

<sup>178</sup> *Mateo* 10, 25 y 12, 24. *Lucas* 11, 15.

<sup>179</sup> H. LESÊTRE, *Dictionnaire de la Bible*, París (Vigouroux), 1901, vol. I, s.v. *Belzebul*.

<sup>180</sup> R. DUSSAUD, *Religion des Phéniciens*, París, 1949, Coll. Mana: Introduction à *L’histoire des religions*, vol. I, tomo 2, p. 362.

<sup>181</sup> Es el motivo de la ‘Cuestión romana’ 18 de Plutarco. Del arraigo de esta práctica se hace eco Plauto en numerosas ocasiones: *Truc.* 562; *St.* 232 ss y 386; *Bacch.* 665 ss; *Most.* 984. También Nevio, *Com.* 26-29 Ribbeck.

<sup>182</sup> Festo-Paulo, p. 270 L.

había arrebatado a Gerión. Por su parte, la *Origo gentis Romanae*<sup>183</sup> la atribuye a Recarano, cuando, después de derrotar a Caco ofrendó y consagró (*profanavit*) a Hércules, en el Ara Máxima, la décima parte de su ganado<sup>184</sup>. La insuficiencia de testimonios en el mundo griego sobre la ofrenda de diezmos, no sólo a Hérakles, sino a cualquier otra divinidad, permite dudar, como apuntaba Georg Wissowa<sup>185</sup>, de que la práctica romana hubiera llegado de Grecia. A principios del siglo xx, Winter<sup>186</sup> y, pasada su mitad, Berchem<sup>187</sup>, estimaron que su origen puede rastrearse en el culto del Melqart fenicio, que, según Diodoro y Justino<sup>188</sup>, comportaba esta práctica. En cambio, Jacques Toutain<sup>189</sup> consideraba que en un principio debió tratarse de una ofrenda propia de pastores, un ritual peculiar de propietarios de rebaños<sup>190</sup>, que derivó luego a una práctica de gente de comercio que, en acción de gracias, ofrendaba al dios el diezmo de sus ganancias, que incluyó a la postre la donación de un diezmo militar, quizá a partir del 146 a.C., cuando, el cónsul Lucio Mummio<sup>191</sup>, después de someter Grecia, votó un templo a Hércules Vencedor (inaugurado el 142 a.C.) con ocasión de su triunfo celebrado un año después. A partir de entonces el general vencedor ofrendada al dios la décima parte del botín. Filippo Coarelli<sup>192</sup> cree que se trata de una práctica propia de mercaderes, quizá originaria del mundo itálico<sup>193</sup>. Sabemos que Hércules recibía culto entre los ecuos, vestinos, sabinos, pelignios, sabélicos y picentinos, y su culto se detecta en ciudades como Tusculum, Praeneste, Lanuvium y Velitra. En Tibur el templo de Hércules (el de *Hercules Victor ad Portam Trigeminam* es, para Coarelli, «una sucursal romana del templo tiburtino») poseía un rico tesoro nutrido por las aportaciones del diezmo. La práctica del diezmo estaba, sin embargo, muy enraizada en el mundo hebreo. Ya desde el *Génesis* (14,20 y 28,22) vemos a Abraham y a Jacob atenerse a ella. Su motivación tenía una doble vertiente, religiosa y humana, cuidadosamente regulada<sup>194</sup>: el *Deuteronomio* (26,12-15) es-

<sup>183</sup> *Origo gentis Romanae* 6, 5-7.

<sup>184</sup> E. BENVENISTE, «*Profanus et profanare*», en *Hommages à G. Benveniste*, Bruselas (Latomus), 1960, pp. 46-53, particularmente pp. 50-53.

<sup>185</sup> G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich (Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1912, p. 279, n. 3.

<sup>186</sup> J. G. WINTER, «The mythe of Hercules at Rome», en H. A. SANDERS (ed.), *Roman history and mythology*, Londres-Michigan, 1910, pp. 262 ss.

<sup>187</sup> D. VAN BERCHEM, «Hercules-Melqart à l'Ara Maxima», *RPAA* 32, 1959-1961, 61-68, en concreto la p. 62.

<sup>188</sup> Diodoro Sículo 20, 14,2. Justino 18, 7, 7.

<sup>189</sup> J. TOUTAIN, «Observations sur le culte d'Hercule à Rome», *REL* 6, 1928, 200-212.

<sup>190</sup> F. VAN WONGERGHM, «Le culte d'Hercule chez les Paeligni. Documents anciens et nouveaux», *AC* 42, 1973, 34-48.

<sup>191</sup> M. JACZYNOWSKA, «Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire», *ANRW* II 17, 2, 1981, 631-661.

<sup>192</sup> F. COARELLI, *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 188-190.

<sup>193</sup> J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926, pp. 459-461. M. VERZÁR, «L'ara di Lucius Munius a Rieti», *MEFRA* 97, 1985, 295-323.

<sup>194</sup> *Levítico* 27, 30-33. *Números* 18, 26-28. Etc.

tablece que, cada tercer año, el diezmo se destinase íntegro a ayudar a los económicamente más débiles de la comunidad<sup>195</sup>.

En Roma, cuando alguien hacía la solemne ofrenda del diezmo, en el plazo de diez días debía celebrar un banquete público (*cena popularis* o *publica*), de clara impronta griega (ἑστιάσις, δημοθουσία, δεῖνον δημοτέλεξ), al que el pueblo, como dice Macrobio<sup>196</sup>, asistía coronado de laurel. En la *Vida de Craso*<sup>197</sup>, para poner de relieve las inmensas riquezas de éste, Plutarco recuerda cómo, a pesar de su codicia, el triunviro ofreció a Hércules el diezmo y agasajó al pueblo con un banquete de diez mil mesas, al tiempo que distribuía entre los ciudadanos trigo para tres meses. Así mismo, en la *Vida de Sila*<sup>198</sup> resalta la liberalidad del dictador cuando consagró a Hércules el diezmo de toda su hacienda. Para ganarse al pueblo solía dar espléndidos banquetes, tan excesivos que todos los días se desperdiciaban, arrojándose al Tíber, gran cantidad de manjares, y en los que se bebía vino añejo con más de cuarenta años de vejez.

La práctica del diezmo fue, según Jean Bayet<sup>199</sup>, lo que motivó que el culto de Hércules pasase a manos del Estado. Cuando Apio Claudio nacionaliza el Ara Máxima lo hace, según Bayet, por motivos puramente económicos. Al popularizarse el culto de Hércules, no cabe duda de que el Estado debió poner en su control un celo mayor que el que ponía con cualquier culto foráneo. Cierto es que los *Potitii* y los *Pinarii* no parecen haber presentado demasiadas dificultades a la hora de traspasar al Estado el control del Ara Máxima, ya que el diezmo se ofrecía al dios, pero a ellos no los enriquecía<sup>200</sup>. De ahí que no dadasen en aceptar la proposición de nacionalizar el culto, que pasaría a ser atendido por esclavos públicos y que correría a expensas del erario estatal.

Que el culto de Hércules fuera introducido o adoptado en Roma por mercaderes (no por 'teólogos'), hace que sea el oficio de éstos lo que explica su carácter y muchos de sus ritos. Veían en el dios un personaje expuesto a sus mismos avatares: también ellos, como Hércules, recorrían el mundo en medio de riesgos y peligros por tierra y mar. Del mismo modo que en sus empresas el héroe, viajero impenitente, resultó siempre victorioso (*Victor, Invictus*), regresando a su patria con riquezas ganadas con su tesón, así esperaban hacerlo también ellos. Veían en él, no sólo un modelo, sino también una fuerza apotropaica capaz de proteger siempre a sus devotos. Hemos visto el caso de Hersen-

<sup>195</sup> Inspirada en la práctica hebrea, en el IV Concilio de Letrán (1215) la Iglesia instituyó como obligatorio el pago del diezmo, norma abolida en España por Mendizábal en 1836.

<sup>196</sup> Macrobio, *Saturn.* 3, 12, 2: *Maiores solitos decimam Herculi vovere nec decem dies intermittere, quin polluerent ac populum ἀσύμβολον cum corona laurea dimitterent cubitum.* Cf. Plauto, *Trin.* 468-480.

<sup>197</sup> Plutarco, *Craso* 2 y 12.

<sup>198</sup> Plutarco, *Sila* 35.

<sup>199</sup> J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926.

<sup>200</sup> Paulo-Festo, p. 370 L. aluden a cómo los cultos privados (*sine sacris hereditas*) suponían un gravoso *incommodum*.

no. Por ello, al comenzar un viaje se ofrecía a Hércules un sacrificio denominado *propter viam* o *propterviam*, del cual hablan Macrobio<sup>201</sup> y Festo<sup>202</sup>.

Si en la ceremonia oficial del 12 de agosto presidida por el pretor sólo se sacrificaba una ternera, en otras ocasiones (como el sacrificio *propter viam*) las ofrendas no tenían restricción ninguna. Festo-Paulo<sup>203</sup> son taxativos en este punto: *far, pollenta, vinum, panis fermentatus, ficus passa, suilla, bubula, agnina, casei, ovilla, alica, sesama et oleum, pisces quibus est squama, prater squatum: Herculi autem omnia esculenta, poculenta*. Es decir, casi ninguna clase de comida o de bebida quedaba marginada en el sacrificio a Hércules. En un documento del siglo III a.C., conocido como ‘Tarifa de Marsella’, procedente con toda probabilidad de Cartago<sup>204</sup>, además de concretarse qué parte de la víctima correspondería al sacerdote y cuál al oferente, se fija el estipendio que éste debía abonar por el sacrificio y se enumeran como animales aptos para inmolar en honor de Hércules los bueyes y, en orden decreciente, terneras, ciervos, carneros, machos cabríos, corderos, cabritos, cervatillos y pájaros, junto a ofrendas en granos y libaciones de aceite o leche. Que las libaciones de vino no eran parvas lo revela el que en el santuario de Hércules existiera un enorme *scyphus*, a cuyas peculiaridades alude Servio<sup>205</sup> en su comentario a *Eneida* 8,278-279: fabricado en madera, era de ingentes proporciones, había sido traído a Italia por el propio Hércules y era obligatoriamente utilizado por el pretor en las libaciones de vino que se efectuaban anualmente el día de la fiesta del Ara. Quizá su desmesurada capacidad dio pie a Séneca<sup>206</sup> para ponderar el alcoholismo de Alejandro Magno cuando dice que lo llevó a la tumba «su intemperancia al beber y aquella fatal copa de Hércules». Respecto a otros dioses existía la prohibición de ciertos alimentos o bebidas, pero Hércules es un dios glotón, inigualable a la hora de engullir cuanto se le pone a la mesa. Este rasgo primitivo lo vemos a menudo en su leyenda. Por ejemplo, comienza a arar un campo y todo se desarrolla con normalidad hasta el mediodía, cuando Hércules siente hambre y, con la mayor tranquilidad, mata al buey y se lo come. No es extraño, pues, que sus sacrificios reclamen todo tipo de manjares y que, como dice Varrón<sup>207</sup>, los asistentes al mismo traten de imitar la voracidad del dios comiendo entero al animal sacrificado. Servio Danielino<sup>208</sup>, quizá con cierta exageración, afirma

<sup>201</sup> Macrobio, *Saturn.* 2, 4, 4. Súmese Plauto, *Rud.* 140-152.

<sup>202</sup> Festo, p. 254 L.

<sup>203</sup> Festo-Paulo, p. 298 L.

<sup>204</sup> J. G. FÉVRIER, «Remarques sur le grand Tarif de Marseille», *CB* 8, 1958-1959, 35-43.

<sup>205</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 278-279. Cf. Solino 1, 10 ss. Quizá por ello se ofrecía a Hércules este tipo de copas. Así, *CIL* V 6952: *Herculi scyphos votum posuit*. Cf. *CIL* VI 309 y 328.

<sup>206</sup> Séneca, *Epist.* 83, 24: *intemperantia bibendi et ille herculeus ac fatalis scyphus condidit*.

<sup>207</sup> Varrón, *LL* 6, 54.

<sup>208</sup> Servio, *Ad Aen.* 8, 183: *Ad Aram Maximam aliquid servari de tauro nefas est, nam et corium eius mandunt*. Por otro lado, si el ritual requería que la víctima fuese consumida allí mismo, parece contradictoria la información que el propio Servio añade: *De hoc bove immolato Herculi carnes carius vendebantur causa religionis et inde alter redimebatur, qui ex alio pretio comparatus quasi perpetuus esse videbatur*. Quizá el comentarista virgiliano acuñe este texto para explicar el *perpetui tergo bovis* de *Aen.*

que comían incluso la piel del toro sacrificado, del mismo modo que, en tiempo de penuria, incluso los correajes sirven de alimento.

Aquel carácter de *Victor* y de *Invictus* más atrás apuntado explica por qué Hércules acabaría siendo no sólo protector de mercaderes y viajeros, sino también de jefes militares. También el general victorioso consagraba al dios el diezmo del botín, y su cortejo triunfal<sup>209</sup>, en su desfile hacia el Capitolio, cruzaba antes por el Foro Boario: a la puerta del templo de Hércules se colocaba su estatua de bronce, obra de Mirón, suntuosamente ataviada para el evento. De tal costumbre procede su epíteto de *Triumphalis*<sup>210</sup>, al tiempo que esta vinculación a los éxitos guerreros explica que en más de una ocasión sea invocado en unión de Marte y de Victoria. Esta faceta contribuyó a que en el curso de los dos últimos siglos de la República se le erigiesen en Roma una serie de pequeños templos, sobre todos a instancias de generales victoriosos<sup>211</sup>.

A partir de los datos que hemos ido desgranando en páginas anteriores ¿es posible determinar cuál pudo ser el origen y probable evolución del culto que recibía Hércules<sup>212</sup> en el Ara Máxima de Roma? Los primeros estudios serios sobre el tema se afanaron por resaltar los elementos genuinamente itálicos que este culto comportaba<sup>213</sup>, hasta que en 1926 la erudita y exhaustiva investigación de Jean Bayet<sup>214</sup> marcó un nuevo rumbo al considerar que el Hércules venerado en Roma no era más que «un exemple rare et frappant de latinisation d'un dieu grec». Según él, el culto habría sido introducido durante el siglo v a.C. por mercaderes helénicos agrupados en torno a una capilla erigida en aquella ribera del Tíber<sup>215</sup>, procedentes quizá de la Magna Grecia (Crotona, Locri, Posidonia),

8, 183. Por su parte, Macrobio, *Saturn.* 3, 6, 16 nos informa de que los participantes en estos festines comen sentados: *Herculis sacris epulari sedentes. Et Cornelius Balbus* Ἐξηγητικῶν libro XVIII ait apud *Aram Maximam ne lectisternium fiat.*

<sup>209</sup> H. S. VERSNEL, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the roman triumph*, Leiden, 1970.

<sup>210</sup> Plinio, *NH* 34, 33.

<sup>211</sup> Cicerón, *Arch.* 27. Plinio, *NH* 34, 57 y 35, 66. Plutarco, *QR* 59. Servio, *Ad Aen.* 1, 8. Vitruvio 3, 2, 5, etc.

<sup>212</sup> Véase al respecto C. JOURDAIN-ANNEQUIN, «De l'Héraclès grec à l'Hercule romain», en *Concilium Eirene* 16, 1982, 267-273 y «Héraclès en Occident. Mythe et histoire», *DHA* 8, 1982, 227-282. E. SMAJDA, «Héralès, héros et dieu. Mythe et histoire», *DHA* 21, 1995, 141-246. F. J. BURGALETA MEZO, «Sobre los orígenes del Hércules romano y aspectos derivados de su naturaleza», en *Héroes, semidioses y daímones*, Madrid (Ed. Clásicas), 1992, pp. 135-144. J. C. CARRIÈRE, «Héraclès, de la Méditerranée à l'Océan: mythe, conquête et acculturation», en M. CLAVEL-LEVÊQUE y T. PLANA-MALLART (eds), *Cité et territoire*, París (Les Belles Lettres), 1995, pp. 67-87. J. LÓPEZ SECO, «Los orígenes de Heracles y su desarrollo cultural», *Fortunatae* 9, 1997, 59-79.

<sup>213</sup> Así, R. PETER, «Hercules», en *Roschers Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* I 2, 1886, col. 2253-2298 y 2901-3023, y BOEHM, «Hercules», en *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VIII 1, 1912, col. 550-609.

<sup>214</sup> J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926 y *Herclé. Étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque*, París (de Boccard), 1926.

<sup>215</sup> S. SBORDONE, «Il ciclo itálico di Eracle», *Athenaeum* 19, 1941, 72-96, iba más allá al considerar que, al ser griego el templo de Hércules en el Foro Boario, se ratificaba la importancia del elemento griego en los orígenes mismos de Roma.

si bien desde el siglo VI el dios era ya conocido por los etruscos con el nombre de *Heracle*<sup>216</sup>. Dos serían para Bayet los enclaves iniciales de tal culto: uno, ese santuario a cargo de los mercaderes helénicos, junto a la Puerta Trigémica, pero fuera del pomerio; otro, un altar, el Ara Máxima, atendida por una *gens* latina, cerca del Foro, dentro del pomerio. El culto que recibía aquí acabó por confundirse con el del Hércules itálico, sobre todo a raíz de que el Hércules Tiburtino viniera a potenciar su aspecto militar, ya preexistente en el Foro Boario, donde se le veneraba como *Victor e Invictus*. Según Bayet (p.475), «el Hércules propiamente romano nació tarde, en el siglo III, de una triple influencia –la del Hércules de la Porta Trigémica, la del Hércules del Ara Máxima y la del Hércules *Victor* de Tibur–, que combinaron sus virtudes para formarlo».

En 1928, un pequeño artículo de Jacques Toutain<sup>217</sup> revisa la propuesta de Bayet: tras considerar que en Roma el culto a Hércules no puede calificarse de helénicamente puro, pone su énfasis en aquellos elementos que deben considerarse de origen itálico. Su conclusión es (p. 212) que «no todo es griego en el culto del Hércules romano; a pesar de las leyendas y de las formas plásticas tomadas de Grecia, no es imposible descubrir otros elementos propios de Italia, sobre todo de la Italia central, latina, sabina y osca; y son esos elementos los que dan al Hércules romano una fisonomía que no se confunde completamente con la del Heracles griego».

No apagados aún los ecos de estas palabras, se dejaba oír una nueva propuesta, la de Rackel Levy<sup>218</sup>, que postulaba para el Heracles griego un origen oriental, especialmente de Fenicia. Ello daba pie a considerar que también el romano se resentiría de aquella impronta. En esta senda, A. Piganiol<sup>219</sup>, teniendo en cuenta el ritual que en Roma conformaba el culto a Hércules, la fecha de su fiesta y la representación iconográfica del dios, consideró que éste debía remontar originariamente a Kronos, para ser luego confundido, más que con Melqart, con un Baal aportado a Roma por mercaderes fenicios.

Fue, empero, la figura de Melqart<sup>220</sup> la que atrajo la atención de los estudiosos. Así, en 1959 Denis van Berchem<sup>221</sup> postuló que el culto a Hércules en

<sup>216</sup> M. A. LEVI, «L'Ercole Romano», *DHA* 22, 1996, 79-94, considera que el Hércules romano fue desplazado por el Heracles griego, cuya réplica es el Heracle etrusco. A partir de ahí, Levi inicia una alucinante elucubración para demostrar que, al menos hasta el siglo III a.C., Hércules era el jefe de los dioses, cuyos lectisternios presidía junto a Diviana/Diana, hasta que la influencia griega lo desbancó en beneficio de Zeus / Júpiter.

<sup>217</sup> J. TOUTAIN, «Observations sur le culte d'Hercule à Rome», *REL* 6, 1928, 200-212.

<sup>218</sup> G. RACKEL LEVY, «The oriental origin of Heracles», *JHR* 54, 1934, 40-53.

<sup>219</sup> A. PIGANIOL, «Les origines d'Hercule», en M. RENARD (ed), *Hommages A. Grenier*, Bruselas (Latomus), 1962, pp. 1261-1264 del vol. III, reproducido en *Scripta varia*, Bruselas (Latomus), 1963, pp. 144-147 del vol. II.

<sup>220</sup> Sobre esta divinidad oriental, cf. M. DUSSAUD, «Melqart», *Syria* 25, 1946-1948, 205-230, y «Melqart d'après de récents travaux», *RHR* 151, 1957, 1-21. C. GROTTANELLI, «Melqart e Sid fra Egitto, Libia e Sardegna», *RStudFen* 1, 1973, 153-164.

<sup>221</sup> D. VAN BERCHEM, «Hercule-Melqart à l'Ara Maxima», *RPAA* 32, 1959-1960, 61-68, y «Sancuaires d'Hercule-Melqart. Contributions à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée III. Rome», *Syria* 44, 1967, 73-109 y 307-338.

Roma fue instaurado por mercaderes fenicios que crearon un *emporion* a orillas del Tíber, cabe lo que sería el Foro Boario, y llevaron con ellos el culto al Melqart tirio, con su ritual oriental, luego helenizado cuando los dioses griegos comenzaron a ser adoptados por los habitantes del lugar. Esa instauración habría tenido lugar antes del 650 a.C., cuando aún Roma no era una ciudad propiamente dicha, en tiempos en que la expansión fenicia por el Mediterráneo estaba en pleno desarrollo y portaba consigo sus divinidades, a las que erigía lugares de culto en los centros en que asentaban sus actividades mercantiles o colonizadoras<sup>222</sup>. El argumento básico de van Berchem radica en la interpretación del ritual como prácticas fenicias. Aunque muchas de esas prácticas no pueden ser consideradas exclusivamente semitas, van Berchem considera que, en su conjunto, tienen una mejor explicación bajo esta óptica<sup>223</sup>. No deja, por lo demás, de ser cierto que el culto en el Ara Máxima muestra llamativas relaciones con el de otros santuarios que la tradición unánimemente estima fundaciones fenicias, sobre todo el de Gades y el de Tasos<sup>224</sup>.

La mayor objeción que se presenta a la hipótesis de van Berchem es la falta de pruebas materiales que testimonien la presencia de fenicios en el enclave propiamente romano, si bien por múltiples testimonios su asentamiento, desde el siglo IX a.C., parece innegable en las costas meridionales de Etruria y en las del

<sup>222</sup> D. VAN BERCHEM, «L'expansion phénicienne en Méditerranée à la lumière de l'histoire des cultes», Sesión de estudios de la Société des Études Latines, 15 de mayo de 1966 (analiza particularmente el caso de Cádiz y del Ara Máxima). Para la expansión fenicia cf. R. CARPENTIER, «Phoenicians in the West», *AJA* 62, 1958, 35-53. C. GROTTANELLI, «Santuari e divinità nelle colonie d'occidente», en *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma, 1981, pp. 1109-133. G. BUNNENS, «Aspects religieux de l'expansion phénicienne», *Studia Phoenicia. Religio Phoenicia IV*, Namur 1986, pp. 119-125. L. J. BALMASEDA, «Hercules in peripharia occidentalis», *LIMC* 5, 1990, 253-262. C. BONNET y C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Heracles. D'un rivièrre à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Roma, 1992.

<sup>223</sup> G.Ch. PICARD, «Hercule et Melqart», en *Hommages à J. Bayet*, Bruselas, 1964, pp. 1261-1264. C. TZAVELLAS-BONNET, *Phoinix à Tyr. Le dieu Melqart en Phénicie et dans le bassin méditerranéen: culte national et officiel*, Studia Phoenicia I-II, Lovaina, 1983, p. 113-122. C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Studia Phoenicia VIII, Namur-Lovaina 1988, y el comentario de S. MOSCATU, «Melqart e i Fenici», *RStudFen* 16, 1988, 253-256.

<sup>224</sup> B. BERGQUIST, *Heracles on Thasos. The archaeological, literary and epigraphical evidence for his sanctuary. Status and cult reconsidered*, Acta Univ. Uppsalsensis, Uppsala, 1973. Empero, J. TEIXIDOR, «L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon», *RHR* 200, 1983, 243-255, piensa que el culto a Heracles-Melqart en Thasos existía ya antes de la llegada de colonos y que la asimilación del héroe griego al tirio Melqart se fundó en la similitud de rasgos heroicos que ambos presentaban. Los 'trabajos' de Melqart son registrados en textos ugaríticos, en inscripciones púnicas y griegas y en la *Historia fenicia* de Filón de Biblos. Para otros enclaves, cf. E. Will, «Au sanctuaire d'Héraclès à Tyr: l'olivier enflammé, les stèles et les roches ambrosiennes», *Berytus* 10, 1950-1951, 1-12. J. H. CROON, «Heracles at Lindus», *Mnemosyne* 4, 1953, 283-299. H. C. R. «Quintinus (1536) and the temples of Juno and Hercules in Malta», *Athenaeum* 60, 1982, 272-276 (revela una asociación de Hércules con la Astarté fenicia). F. BENET, «La columna de Hércules en Libia», *BAM* 16, 1985-1986, 409-419 (identifica la 'columna africana' con el Djebel Musa, próximo a Ceuta, considerando que los restos exhumados en su cima pertenecen a un santuario dedicado a Melqart). Un balance de los trabajos publicados entre 1982 y 1988 puede verse en C. Grottanelli, «La religione fenicio-punica. Vecchi problemi ed studi recenti», *SMSR* 12, 1988, 171-184.

Lacio<sup>225</sup>. Los restos arqueológicos de la Roma prehistórica revelan que los contactos foráneos más antiguos fueron los de Grecia. Mientras una presencia etrusca de alguna importancia en Roma no se detecta hasta el siglo VII a.C., la arqueología remonta a la Fase Lacial III (ca.770-730) materiales de cerámica importada de Eubea<sup>226</sup> y de las Cícladas por comerciantes griegos cuyas bases de operación estarían ubicadas en las islas Pitecusas (hoy Ischia y Prócida)<sup>227</sup>, frente a Nápoles, y desde las que comerciarían con el Lacio<sup>228</sup>. En la Fase Lacial IV (ca.730-580), de carácter orientalizante, ese mismo comercio griego, ahora más variado, sigue manteniéndose floreciente y, junto a él, se detectan abundantes manifestaciones orientales, posiblemente traídas por griegos, pero también por comerciantes oriundos de Oriente, sobre todo fenicios. En cualquier caso, lo que no se discute es la presencia de comerciantes euboicos; y no hay que olvidar que éstos, desde finales del siglo IX a.C., se habían asentado en la costa siria, en el *emporion* de Al Mina, puerta abierta a oriente, tanto como a occidente<sup>229</sup>. ¿Resultará, pues, extraño que la más antigua representación de Heracles en Italia presente rasgos euboicos?<sup>230</sup>

En las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el área sacra de Sant'Omobono salieron a la luz fragmentos de terracota pertenecientes al decorado de un pequeño templo de mediados del siglo VI a.C., desaparecido luego para dejar espacio al que albergaría conjuntamente a Fortuna y a Mater Ma-

<sup>225</sup> R. REBUFFAT, «Les phéniciens à Rome», *MEFR* 78, 1966, 7-48.

<sup>226</sup> E. LA ROCCA, «Due tombe dell'Esquilino. Alcune novità sul commercio euboico in Italia centrale nell'VIII secolo a.C.», *DArch* 8, 1974-1975, 86-103 y «Crateri in argilla figulina del geometrico recente a Vulci. Aspetti della produzione ceramica d'imitazione euboica nel Villanoviano avanzato», *MEFR* 90, 1978, 465-514 (en Vulci se datan artesanos griegos desde el tercer cuarto del siglo VIII a.C.). M. TORELLI, «Il commercio greco in Etruria tra l'VIII e il VI secolo a.C.», en *Il commercio nel Tirreno in età arcaica*, Salerno 1981, pp. 67-82, reproducido en *La società etrusca*, Roma, 1987, pp. 145-160.

<sup>227</sup> E. LA ROCCA, «Note sull'importazioni greche in territorio laziale nell'VIII secolo a.C.», *PP* 32, 1977, 375-397, detecta comerciantes eubeos en Roma y Vulci, así como frecuente cerámica de imitación fabricada en Pitecusa; la ubicación de Roma en un emplazamiento dominante de la ruta Caere-Capua convierte a Roma en un lugar económicamente atractivo para el comercio griego. D. RIDGWAY, «The eighth century pottery at Pithekoussai. An interim report», en *La céramique grecque ou de tradition grecque en Italie centrale et méridionale*, Cahiers du Centre J. Bérard III, Nápoles (Inst. franç. de Naples) 1982, pp. 69-101.

<sup>228</sup> B. D'AGOSTINO, «Rapporti tra l'Italia meridionali e l'Egeo nell'VIII sec. a.C.», en *Actas del II Congresso internazionale etrusco*, Roma (Bretschneider), 1989, pp. 63-78 del vol. I. Cf. en *La céramique grecque ou de tradition grecque en Italie centrale et méridionale*, Cahiers du Centre J. Bérard III, Nápoles (Inst. franç. de Naples), 1982, los trabajos de B. D'AGOSTINO, «La ceramica greca o di tradizione greca nell'VIII sec. in Italia meridionale», pp. 55-67, y E. LA ROCCA, «Ceramica d'importazione greca del'VIII secolo a Sant'Omobono. Un aspetto delle origini di Roma», pp. 45-54.

<sup>229</sup> M. PROPHAM, «Al Mina and Euboea», *ABSA* 75, 1980, 151-161, y «Euboian exports to Al Mina and Crete. A reassessment», *ABSA* 88, 1983, 281-290. A. J. GRAHAM, «The historical interpretation of Al Mina», *DHA* 12, 1986, 51-65.

<sup>230</sup> Aparece sobre una *olpe*, una vasija de aceite, quizá procedente del templo de Hera en Cumas, en donde este Heracles eubeo participaba en la Gigantomaquia y se le hacía autor de la ruta entre Miceno y Dicarquia. Véase N. VALENZA MELE, «Eracle euboico a Cuma. La Gigantomachia e la Via Heraclea», *RCGO* 1, 1979, 19-51.

tuta. Entre aquellos fragmentos destacan dos estatuillas, de factura etrusca e inspiración helénica orientalizante<sup>231</sup>, que componían un grupo escultórico unitario integrado por una pareja de divinidades cuya base se asentaba sobre el tejado, encima del ángulo superior del tímpano. Una de las figuras representa inequívocamente a Hércules; la otra, de la que sólo se conserva una cabeza con casco y fragmentos de ropa femenina, es de identificación más controvertida. Sommella Mura<sup>232</sup>, cuya opinión es compartida por estudiosos como A. Giuliano<sup>233</sup>, C. Ampolo<sup>234</sup> o A. Colonna<sup>235</sup>, considera que se trata de Atenea (= Minerva), compañera del héroe en numerosas empresas, y que el grupo plasmaba el momento de la apoteosis del héroe, en que éste era presentado por la diosa en la asamblea del Olimpo. Filippo Coarelli<sup>236</sup> discrepa de esta identificación al considerar que en Italia existían otras diosas guerreras que podrían emparejarse al héroe, como la Hera *Oplosmia* de Crotona y Poseidonia, o, en el propio Lacio, la Juno *Sospita* o la Juno *Curitis*. Por lo demás, no cree que se trate de Atenea, sino de Fortuna, equivalente aquí a la Astarté que hallamos en Pyrgi, una diosa más chipriota que púnica. El razonamiento de Coarelli es muy lógico: si el tipo de estatua representa al Hércules chipriota, la divinidad que lo acompaña deberá ajustarse al mismo tipo; y como el Hércules chipriota no tenía relación ninguna con la Atenea ática, ¿qué otra divinidad podría estar vinculada a él, sino Astarté? Ese Hércules chipriota no era más que aquella divinidad sincrética greco-fenicia, Heracles-Melqart, que tuvo en Chipre su máximo exponente y cuya identificación ya había propuesto Herodoto (2,44). Además, después de las excavaciones llevadas a cabo en Pyrgi, no hay que extrañarse de que en un arcaico templo del Lacio aparezca la pareja Melqart-As-

<sup>231</sup> E. LA ROCCA, «Ceramica d'importazione greca del VIII secolo a Sant'Omobono. Un aspetto delle origini di Roma», en *La céramique grecque ou de tradition grecque en Italie centrale et méridionale*, Cahiers du Centre J. Bérard III, Nápoles (Inst. franç. de Naples), 1982, pp. 45-54.

<sup>232</sup> A. SOMMELLA MURA, «La decorazione architettonica del tempio arcaico», *PP* 32, 1977, 3-15 y 61-128, y «Il grupo di Eracle e Atena», *PP* 36, 1981, 59-64.

<sup>233</sup> A. GIULIANO, «Sul frontone di S. Omobono», *PP* 36, 1981, 35, cree que, además de Hércules y Atenea, en el decorado quizá existía también una Gorgona.

<sup>234</sup> C. AMPOLO, «Il grupo acroteriale di S. Omobono», *PP* 36, 1981, 32-35 considera que el grupo representa la apoteosis de Hércules y refleja una ideología tiránica: el ascenso al poder del tirano es manifestación de similar apoteosis. En este mismo sentido, J. BOARDMAN, «Herakles, Peisistratos and Sons», *RevArch* 1972, 57-72 recordaba el relato de Heródoto en el que, en el siglo VI a.C., Pisístrato, tirano de Atenas, se presenta en Atenas en compañía de una mujer vestida de Atenea, con la intención de fortalecer su figura mostrándose como un nuevo Aquiles que gozaba del favor de la diosa. En cualquier caso, nos hallamos ante un ejemplo más de cómo una divinidad femenina ratifica a la persona elegida para gobernar. De la utilización de Heracles con fines políticos vuelve a tratar Boardman en «Herakles, Peisistratos and Eleusis», *JHS* 95, 1975, 1-12 y «Herakles, Delphi and Kleistenes of Sicyon», *RevArch* 1978, 227-234.

<sup>235</sup> G. COLONNA, «Il maestro dell'Ercole e della Minerva. Nuova luce sull'attività dell'officina veiente», *OpRom* 16, 1987, 7-41, aduce nuevos fragmentos de terracota procedentes de un taller de cerámica de Veyes, del siglo VI, que representan la apoteosis de Hércules a quien acompaña Minerva (= Atenea).

<sup>236</sup> F. COARELLI, «Sull'area sacra di S. Omobono», *PP* 36, 1981, 35-38 y *Il Foro Boario*, Roma (Quasar), 1988, pp. 301-328.

tarté. También para Jourdain-Annequin<sup>237</sup> la diosa armada del grupo acroterial no es otra que la Astarté chipriota: ésta no sólo es la compañera de Heracles en su santuario de Kition, sino que su nombre, por la misma época en que estaba aún en pie el templo del área sacra de S. Omobono, es mencionado expresamente en las láminas de oro descubiertas en Pyrgi. Para ésta investigadora la estatuilla del Hércules de S. Omobono presenta un tipo similar al de otras estatuillas procedentes del santuario de Amrith<sup>238</sup>, así como de otras halladas en Chipre, en cuyo santuario de Kition<sup>239</sup>, de origen fenicio, cree que nació esta representación sincrética de Hércules-Melqart, oriundo de esta isla<sup>240</sup>. Por ello propone<sup>241</sup> ver en el Hércules del Foro Boario «no al Heracles puramente helénico de las colonias griegas, ni al puro Melqart fenicio, sino al Heracles-Melqart chipriota. Así se comprenderían mejor los caracteres semíticos descubiertos por van Berchem en los cultos del Ara Máxima: a menos que nuevos descubrimientos vengan a probar (...) la presencia fenicia en Roma, estas influencias orientales podrían ser razonablemente explicadas por un primer sincretismo greco-fenicio».

En cualquier caso, al margen de la identidad de la diosa que acompaña al héroe, lo interesante del grupo escultórico de S. Omobono es que Heracles-Hércules aparece en Roma en un lugar de culto mucho antes de que la religión romana lo admitiese en su seno haciéndolo participar el 399 a.C. en el primer lectisternio al lado de Diana. Ello significa que su culto –y precisamente en la zona del Foro Boario en que se ubicaba el Ara Máxima– es mucho anterior a lo que pretendía Jean Bayet. Es decir, la tradición que señalaba el Foro Boario como sede matriz del culto a Hércules se evidencia cierta.

La postura más razonable (no por cómoda menos realista) es considerar que esta divinidad fue traída por mercaderes griegos, pero de un santuario impregnado de semitismo (Chipre, Thasos...), pasado por el tamiz helénico, al que vinieron a sumarse aportaciones propias del mundo etrusco e itálico en que aquel Hércules sincrético vino a asentarse. Todo esa amalgama será luego reinterpretada por Roma cuando logre su preponderancia autónoma; la figura de ese heterogéneo Hércules se complicará aún más cuando, a partir del siglo III a.C., actúe sobre ella la *interpetratio Graeca*. Sólo hay un hecho incuestionable: que el nombre de Hércules (como el del Hercle etrusco) es originariamente griego; que

<sup>237</sup> C. JOURDAIN-ANNEQUIN, «De l'Héraclès grec à l'Hercule romain», *Concilium Eirene* 16, 1982, 267-273 del vol. I, y *Héraclès. Aux portes du soir. Mythe et histoire*, París, 1989, pp. 635-636.

<sup>238</sup> M. DUNAND, «Les sculptures de la favissa d'Amrith», *BMB* 8, 1946-1948, 80-107, ya identificaba una de ellas con Hércules-Melqart.

<sup>239</sup> M. YON, «Le royaume de Kition. Époque archaïque», en E. LEPINSKI (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium B.C.*, Studia Phoenicia V, Lovaina (Peeters), 1974, pp. 357-374.

<sup>240</sup> C. G. BENNET, *The cults of the Ancient Greek Cypriotes*, Anna Arbor (Univ. of Philadelphia), 1982. M. YOON, «Cultes phéniciennes à Chypre L'interprétation chipriote», *Studia Phoenicia* IV, Namur, 1986, pp. 127-1152. En L. KAHIL (coord.), *Iconographie classique et identités régionales*, véanse M. YON, «À propos de l'Héraklès de Chypre», pp. 287-297, y A. BOUNNI, «Iconographie d'Héraclès», pp. 377-387.

<sup>241</sup> C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès. Aux portes du soir. Mythe et histoire*, París, 1989, pp. 635.

griega es la mayoría de sus representaciones iconográficas y que de Grecia vino la mayor parte de sus argumentos mitológicos y legendarios.

Por otra parte, resulta lógico pensar que, para que la figura de Heracles pudiera ser asumida y asimilada por el mundo latino, debía existir otra que presentase una serie de elementos que dieran pie a esa identificación. El problema radica en determinar cuáles pudieron ser esos detalles convergentes, desencadenantes del proceso identificador, que, rescatados de entre la amalgama de elementos tan diversos, permitieran remontarnos al estadio original. No cabe descartar de entrada ningún material, ni siquiera aquellos que a primera vista podrían ser fácilmente calificados de innegables aportaciones foráneas, pero que, incluso ellos, son susceptibles de camuflar ingredientes originales, desleídos ya y confundibles con sospechosas y posteriores ingerencias interpretativas. En cualquier coyuntura nunca deberá perderse de vista el marco histórico, social e ideológico en que todo ello se encuadra. ¿Qué circunstancias concurrían para que una divinidad semita (Melqart) fuera asumida por un pueblo de rai-gambre indoeuropea, como el griego, para equipararla a Heracles, fuese luego implantada en una civilización no indoeuropea, como la etrusca, y asumida por el pueblo latino (romano), cuyo arcaico espíritu conservador era tan diferente y determinante de su peculiar cosmovisión religiosa?

casquero@teleline.es