

MIGUEL REQUENA

EL EMPERADOR PREDESTINADO

Los presagios de poder en época imperial romana



FUNDACIÓN PASTOR DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Serrano 107

28006 MADRID

2001

Este libro se ha publicado con una ayuda de la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural del Ministerio de Educación y Cultura.



ISBN: 84-920465-1-1 — Depósito legal: S. 750-2001

EUROPA ARTES GRÁFICAS, S. A. Sánchez Llevot, 1 37005 Salamanca

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	9
VESPASIANO, PROTECTOR DE ROMA	13
El prodigio de la caída y alzamiento del ciprés	14
¿Por qué un ciprés?	22
El diente de Nerón	26
Agripina y los dientes	30
La <i>tensa</i> de Júpiter	31
Los partos de Vespasia y los tres brotes de la encina	40
Del Marte «guerrero» al Marte «protector»	41
El presagio del buey de labranza	43
El <i>omen</i> de la mano, el perro y la mesa	49
Marte, Consus y los Lares, su vinculación cultural	52
Oriente como elemento ominal de Vespasiano	53
Volverse a mirar hacia Oriente	54
El águila de Vespasiano	56
Los presagios de poder de Vespasiano desarrollados en Oriente ..	58
Una cronología simbólica	60
Conclusiones	62
ANTONINO PÍO Y EL RETORNO A LA TRADICIÓN	63
El toro colgado	64
El simbolismo político de las Ferias Latinas	78

El rito sacrificial	80
Las tinajas de Etruria	82
El traslado de los <i>sacra</i>	84
Los Penates del pueblo romano	87
¿Por qué aparecen los <i>dolia</i> en Etruria?	90
El presagio del rayo	92
El enjambre de abejas y las estatuas de Antonino	95
Los presagios de Asia: el saludo y la corona	95
La aclamación de Antonino como Augusto	100
La organización temporal de los presagios	101
Conclusiones	102
ALEJANDRO SEVERO, EL NUEVO PÉRSICO	105
Alejandro Severo y Alejandro Magno	106
El nacimiento de Alejandro Severo	108
Nacer en un Templo	116
<i>Nomen est omen</i>	118
La supuesta vinculación literaria	120
El huevo de paloma de color púrpura	121
Soñar parir serpientes	126
Fenómenos astronómicos y meteorológicos	129
La interpretación de J. Gagé	133
Alejandro, vencedor de Oriente	134
Alejandro Severo y Trajano	135
El contexto histórico	138
El laurel y el melocotonero	140
La Victoria romana	140
La autoridad para gobernar un imperio	142
Conclusiones	145
AUGUSTO, EL MONARCA DE LA CONCORDIA	147
Un antiguo vaticinio	150
La predicción de Publio Nigidio Fígulo	151
El <i>dies virilis togae</i>	155
El poder soberano: Alejandro Magno y Júpiter	158
Augusto y las ranas	159
El <i>omen</i> de la gestación de Augusto	163
Los sueños de Acia y de Octavio	164
Augusto el nuevo Rómulo	172
El águila de la vía Campana	172
El horóscopo de Augusto	179
Mirar al sol naciente	180
El presagio del arco Iris	182
Los sueños de Cátulo y Cicerón	185
Augusto y Julio César	190

El <i>sidus Iulium</i>	193
Julia, ¿la hija de César?	194
Los hígados doblados	195
Cronología de los <i>omina</i>	196
Conclusiones	198
CONCLUSIONES	201
ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS	215
BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA	217
ÍNDICE GENERAL	223

PRÓLOGO

Esta monografía que tan generosamente ha acogido entre sus publicaciones la Fundación Pastor responde a un prolongado esfuerzo de rehabilitación histórica. Desde el siglo XIX, todos los relatos de las fuentes clásicas descritos como omina agorados a un personaje, cuyo futuro prefiguran, fueron acusados de contener noticias teñidas de rasgos curiosos, anecdóticos e irreales, propios para mostrar las supersticiones e ingenuidad del hombre antiguo, pero carentes de interés histórico directo. Sólo algunos perspicaces estudiosos, como Waldemar Deonna o Jean Gagé, supieron descubrir las íntimas relaciones con la realidad social, en todas sus facetas, que detrás de estas narraciones se esconden, por más que su línea de investigación no gozase de la necesaria continuidad.

Pero el mérito esencial del presente libro consiste, precisamente, en haber rescatado los elementos internos que permiten comprender de qué forma y con qué fines se crearon los relatos ominales atribuidos a una serie de emperadores romanos, poniendo de manifiesto su estructura y alcance. El Emperador predestinado no es un mero título, sino una clave que explica los distintos esquemas de que se valieron las clases sociales romanas para justificar, recurriendo a segmentos simbólicos del orden religioso, los avatares biográficos y las decisiones políticas que definieron cada reinado. De este modo se logra que los sencillos omina, que despertaban sorpresa antes que interés científico, se sitúen en su exacta medida de fuentes ineludibles para construir armónicamente numerosos incidentes relativos al poder ejercido por el príncipe y a su forma de recepción entre los súbditos.

No es menos destacable que esta razonada exposición contribuya también a rehabilitar el crédito hasta ahora concedido a testimonios literarios que, como la Historia Augusta, permanecen injustamente menospreciados. Estoy

convencido de que, en años venideros, nuevas investigaciones confirmarán los mismos resultados a partir del análisis de otros grupos de presagios (omina mortis, omina triumphalia, etc.) surgidos para servir a intereses políticos y sociales de la misma naturaleza, empezando por los sucesivos análisis de Miguel Requena, que ya ha publicado en diversas revistas sus conclusiones sobre el significado de los omina de poder referidos a algunos emperadores que no se estudian aquí.

Muchos aciertos que ilustran la obra se han beneficiado de la labor del tribunal que, en su día, la juzgó como tesis doctoral. Nada me complace más que expresar el debido agradecimiento a mis compañeros A. González Blanco, M. Mayer Olivé¹, J. Remesal Rodríguez, G. Chac García y F. Marco Simón, que ayudaron a arropar la naciente criatura con sus útiles consejos. Por último, es justo ponderar como se merece la hospitalidad prestada al autor, cuando iniciaba el trabajo (1995-1996), por el Seminario de Historia Antigua de la Universidad de Bonn, en particular por mis queridos colegas los Profesores Klaus Rosen y Hartmut Galsterer.

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO
Universidad de Valencia

¹ De quien partió la sugerencia de rotular la futura edición con el título de *El emperador predestinado*.

INTRODUCCIÓN

El libro que aquí presento, versión condensada de la tesis doctoral *La concepción sociológica del poder en el imperio romano: los omina imperii*, leída en la Universidad de Valencia el 3 de mayo de 2000, tiene como objetivo el análisis de toda una serie de relatos, en su mayoría de naturaleza maravillosa, que según los autores clásicos que los recogieron (Suetonio en su obra las *Vidas de los doce Césares* y los escritores de la *Historia Augusta*) habían anunciado el poder a varios emperadores romanos. Es un heterogéneo grupo de relatos conocidos bajo la denominación de «presagios de poder» o con la expresión latina *omina imperii*.

Historias como aquella que narra el coito de la madre de Augusto con una serpiente en el templo de Apolo; la del extraordinario crecimiento de una encina en casa de Vespasiano; la caída de un rayo sobre la de Antonino Pío sin causar daños o el soñar en parir serpientes de color púrpura la víspera del nacimiento de Alejandro Severo, componen el material de investigación del presente libro. Es, sin duda, un curioso objeto de estudio que evoca inmediatamente el ambiente maravilloso de los cuentos de Grimm, Garkins o Andersen, cuya trama, como es bien sabido, presenta infinidad de sueños, prodigios, apariciones o profecías de muy distinta naturaleza.

Aunque actualmente esta similitud entre el material de estudio del presente libro y los cuentos o leyendas populares proporciona a la investigación (y especialmente a su proyección social) un atractivo singular, esto ha constituido durante mucho tiempo un grave problema, ya que dichos relatos fueron y son aún valorados por un gran número de historiadores como meras anécdotas o simples fábulas carentes de valor histórico, según la visión positivista del concepto de la historia que condiciona y limita subjetivamente sus fuentes de información.

Pero el desprecio de los *omina* como material de investigación histórico representa sólo uno de los problemas que plantea este tipo de relatos y, sin duda, no el mayor de la serie. El estudio de los presagios de poder desde el campo de la filología ha dado lugar a la extendida opinión que defiende que estas historias son creaciones artificiales de eruditos a partir de citas literarias de autores anteriores. Lo cual significa que, desde la perspectiva filológica, sólo cabría una línea de investigación, a saber, la búsqueda del paralelo literario del que deriva cada relato ominal. Y ésta ha sido, en efecto, la tendencia generalizada en el estudio de los textos ominales.

Autores como Livio, Virgilio, Plinio, Juvenal, Obsecuente o San Jerónimo, entre otros muchos, han sido constantemente valorados como el origen de los presagios de poder, basándose en coincidencias que, como en los distintos capítulos de este libro ponemos de manifiesto, constituyen verdaderos juegos de equilibrio, cuando no puros alardes de erudición. Esta privación absoluta de valor histórico llega al extremo de negarles incluso su temporalidad, puesto que frecuentemente se afirma que éstos, sobre todo los procedentes de la *Historia Augusta*, no son contemporáneos al emperador cuyo poder presagian, sino que su creación debería retrasarse varios siglos, y estaría condicionada por los intereses del «falsificador» que escribió la obra donde aparecen. En efecto, no debemos olvidar que, a pesar de ser la *Historia Augusta* la principal fuente para el conocimiento de la historia romana entre los años 117 y 285, toda una serie de dudas respecto a la identidad y el número de sus autores, a la fecha de redacción de la obra o a su intencionalidad y objetivos –se suele aceptar que nos encontramos ante una gran falsificación tardía, obra de un autor pagano con una clara intencionalidad apologética anticristiana– le han restado credibilidad histórica, hasta el punto de haber sido considerada como una gran falsificación y, en palabras de Philippe Horowitz, «un des plus lamentables produits de l'historiographie romaine»¹.

Frente a estos planteamientos, que evidentemente limitaban drásticamente las expectativas de convertir los *omina imperii* en objetivo de investigación histórica, las significativas semejanzas de estos relatos con tradiciones y creencias todavía vigentes en las comunidades rurales, y la certeza de que las valo-

¹ P. Horowitz, «Essai sur la date de la publication et le but de l'*Histoire Auguste*», *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, vol. III, Paris, 1966, pp. 1743-1748. La *Historia Augusta* ha generado una abundantísima bibliografía a lo largo de los últimos cien años, bibliografía que tiene su cénit en la publicación de los *Historiae Augustae Colloquia*, creados hace más de treinta años por los profesores J. Straub y A. Alföldi, y durante largo tiempo celebrados en la ciudad de Bonn, siguen profundizando en diversos temas sobre la *Historia Augusta* en sus nuevas sedes de París, Génova, Macerata, Barcelona, Bonn y Estrasburgo. La base de datos *GNOMON. Bibliographische Datenbank. Internationales Informationssystem für die klassische Altertumswissenschaft* de la Universidad Católica de Eichstätt (1996), presenta 459 salidas bajo la denominación de S.H.A. Un minucioso catálogo sobre la bibliografía de cada párrafo de la *Historia Augusta* figura en E. W. Merten, *Stellenbibliographie zur Historia Augusta*, I: *Hadrian-Diudius Iulianus*, Bonn, 1985; II: *Septimius Severus-Alexander Severus*, Bonn, 1986; III: *Maximini Duo-Tyranni Triginta*, Bonn, 1986; IV: *Claudius-Carus. Carinus und Numerianus*, Bonn, 1987, todos ellos publicados en la serie 4 de *Antiquitas*.

raciones sobre los *omina imperii* hasta entonces planteadas se apoyaban en estudios parciales, que daban mayor importancia a la organización interna de los relatos o a la búsqueda erudita de los paralelos literarios de los que supuestamente procedían que al análisis en profundidad de los elementos que componían cada presagio, nos impulsó a iniciar la presente investigación.

Los cuatro capítulos que componen el cuerpo central de este libro, correspondientes a los grupos ominales de los emperadores Augusto (23 a.C.-14 d.C), Vespasiano (69-79), Antonino Pío (138-161) y Alejandro Severo (222-235), presentan una estructura similar, en la que se repiten los mismos pasos. Cada capítulo se abre con el desarrollo y crítica de las teorías emitidas sobre cada presagio, y a continuación viene el análisis individualizado de los diversos elementos que lo componen, sus paralelos literarios, iconográficos y etnográficos y su similitud con otros relatos ominales. Después hemos realizado un examen comparativo del presagio en cuestión con el resto de los *omina* atribuidos al mismo personaje, y hemos analizado la posible relación de ese conjunto ominal con el contexto político y social de la época en la que gobernó el emperador romano al que vaticinaron el poder. Cada capítulo concluye con el estudio de la cronología interna de los relatos.

Este minucioso análisis nos permite afirmar que las historias conocidas bajo la denominación de presagios de poder son, en su mayoría, un reflejo deformado del programa ideológico imperial que se proyecta hacia la población a través de los canales oficiales, y los distintos grupos populares a quienes se dirigen los articulan partiendo de estructuras ideológicas relativas al poder que no son exclusivas de la cultura greco-latina, pues toman como soporte ritos culturales y ritos de investidura bastante conocidos.

En nuestra opinión las manifestaciones oficiales del programa ideológico de cada emperador activarían la creación de relatos en los que, recurriendo a lo que se conoce como «sabiduría popular» (ese sustrato cultural transmitido de generación en generación), se expresarían y difundirían unas ideas que tal y como fueron emitidas por la propaganda oficial no eran bien comprendidas por amplios grupos sociales, es decir, por la mayoría del pueblo. Su estudio, por tanto, puede ayudarnos a conocer la percepción que de la idea de poder imperial, de la figura de los emperadores y de los programas políticos desarrollados por éstos, hubo en diversos ámbitos populares del imperio romano.

A nivel metodológico debo advertir que el examen de los *omina imperii* de cada emperador no respetará el orden en el que los relatan Suetonio o los escritores de la *Historia Augusta*, sino que irán apareciendo a través de su inclusión en ciertas líneas temáticas que he creído conveniente establecer, aunque, como veremos al analizar cada caso, el común denominador de estos relatos es la complejidad, la pluralidad y la fusión de estructuras y de conceptos ideológicos. También supone una alteración evidente del orden lógico el hecho de que nuestro estudio se inicie con la figura del emperador Vespasiano, relegando al último capítulo el análisis del grupo ominal de Augusto. La explicación de esta aparente incongruencia responde al hecho de

que si hubiéramos iniciado la obra con el análisis de los *omina imperii* del fundador de la dinastía julio-claudia, el gran número de presagios transmitidos, la variedad y riqueza en matices de los relatos ominales y su diversidad estructural nos habría obligado a crear un gigantesco capítulo inicial en el que deberíamos haber desarrollado infinidad de temas y de estructuras ideológicas que volverían a aparecer en los grupos ominales posteriores. Por el contrario, al iniciar nuestro análisis con grupos ominales menos complejos, podemos aligerar el capítulo dedicado a Augusto –remitiendo, en los casos oportunos, a los planteamientos desarrollados en anteriores capítulos– y proporcionar a aquéllos una entidad y coherencia que de otro modo se les hubiera restado.

En esta misma línea de justificación metodológica cabe señalar que si la estructura del trabajo podría inducirnos a pensar que nos encontramos ante cuatro capítulos totalmente independientes, sin embargo las continuas remisiones a capítulos anteriores o posteriores (a consecuencia del enriquecimiento y repetición de ciertas estructuras ideológicas y de los ritos de investidura), así como el carácter acumulativo de las razones que me animan a defender nuevas hipótesis respecto a la interpretación de los presagios de poder, demuestran que nos encontramos ante un trabajo que sólo adquiere pleno sentido cuando se ha contemplado en su totalidad.

Para finalizar debo expresar mi profundo reconocimiento al Profesor Fernández Nieto, por su docta tutela y el mucho tiempo e interés invertido en este trabajo; a los Profesores J. Straub, Kl. Rosen y H. Galsterer por su cordialidad y ayuda durante mi estancia en el Seminar für Alte Geschichte de la Universidad de Bonn; a la Consellería de Cultura, Educación y Ciencia de la Generalitat Valenciana por financiar mi investigación; así como a la Fundación Pastor, que concedió el Premio Pastor 2000 para tesis doctorales a este trabajo, y especialmente a su Presidente el Profesor Martín S. Ruipérez por su inestimable ayuda a la hora de publicar este libro.

I

VESPASIANO, PROTECTOR DE ROMA

En los capítulos cuarto, quinto y séptimo de la vida del divino Vespasiano, Suetonio narra el gran número de *ostenta* que habían hecho concebir a Tito Flavio Vespasiano la esperanza de alcanzar el imperio: *in spem imperii uenit iam pridem sibi per haec ostenta conceptam* (Suet., *Vesp.*, V, 1)¹.

La atención prestada por la historiografía moderna a esos maravillosos relatos ha corrido una suerte muy diversa². De las quince historias que hemos podido individualizar en la narración de Suetonio³, sólo cinco han merecido

¹ Para las abreviaturas de obras y autores clásicos seguimos, con pocas excepciones, el *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1950, y H. G. Liddell, R. Scott y H. St. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968. Para la numeración de los párrafos de la obra de Suetonio hemos utilizado la edición castellana de R. M.^a Agudo Cubas, *Suetonio. Vidas de los doce Césares*, Madrid, 1992, que sigue el mismo criterio que la edición inglesa de J.C. Rolfe, *Suetonius*, London, 1913 (repr. 1984), pero contiene notables diferencias respecto a la francesa de H. Ailloud, *Suétone. Vies des douze Césars*, Paris, 1931 (repr. 1967).

² No deja de ser significativo que una monografía clásica sobre Vespasiano, como es el libro de L. Homo, *Vespasien. L'empereur du bon sens*. (69-79 ap. J.-C.), Paris, 1949, dedique menos de tres páginas a los *omina imperii* (pp. 65-67), y en ellas se limita a reproducirlos sin ningún tipo de explicación o interpretación.

³ F. Wagner, *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatis Caesaribus facta traduntur*, Ienae, 1888, recopila 18 *omina imperii* de Vespasiano transmitidos por los autores grecolatinos. De ellos, no hemos incluido el que relata Suetonio (*Vesp.*, XXV), ya que no es un presagio para Vespasiano, sino para sus sucesores; el que narra Tácito (*Hist.*, II, 78), por no concretar ningún fenómeno; ni el recogido por Zonaras (XI, 16) y por el *Epítome* a Dión Casio (LXV, 8, 1), quienes relatan cómo a la llegada de Vespasiano a Alejandría se produjo una crecida extraordinaria del Nilo, ya que no aparece en la recopilación de *omina* de Suetonio, hilo conductor de este capítulo, sino que forma parte del grupo de *omina imperii* con un claro origen y significado oriental que, como señalo a continuación, no serán objeto prioritario de nuestro estudio.

especial interés por parte de los investigadores: nos referimos a aquellas que señalan la consulta del oráculo del dios Carmelo por Vespasiano⁴ (V, 6), al episodio del liberto Basilides durante la visita del futuro emperador al templo de Serapis⁵ (VII, 1), a la curación de un ciego y de un cojo⁶ (VII, 2-3), a la profecía que anunciaba que el imperio caería en manos de unas personas venidas de Judea⁷ (IV, 5) y al vaticinio de Flavio Josefo⁸ (V, 6). Cinco episodios que significativamente presentan una unidad geográfica: todos ellos se desarrollan en Oriente. Por el contrario, el resto de presagios de poder de Vespasiano, tan sólo han sido objeto de pequeñas aclaraciones o aisladas valoraciones que, en todo caso, han acentuado la impresión de heterogeneidad de los mismos.

El estudio que aquí iniciamos, centrado casi exclusivamente en el grupo de diez presagios excluidos de la anterior relación, intentará demostrar que todos los *omina imperii* de Vespasiano son el reflejo, a veces muy deformado, de ritos de investidura y, sobre todo, del programa ideológico desarrollado por los emperadores flavios. Un programa que descansa sobre dos ideas básicas: Vespasiano es el salvador y protector de Roma, y la dinastía que él inaugura es la legítima sucesora de la dinastía julio-claudia.

EL PRODIGIO DE LA CAÍDA Y ALZAMIENTO DEL CIPRÉS

En el capítulo quinto de la vida del divino Vespasiano, Suetonio narra, entre otros fenómenos prodigiosos, cómo un ciprés nacido en un terreno de los abuelos del futuro emperador fue arrancado de raíz y derribado sin haber sufrido el embate de ninguna tempestad, aunque al día siguiente este árbol volvió a levantarse más verde y firme que antes:

Arbor quoque cupressus in agro auito sine ulla ui tempestatis euulsa radiculus atque prostrata insequenti die uiridior ac firmior resurrexit (Suet., *Vesp.*, V, 4).

⁴ Episodio también relatado, aunque con variantes, por Tácito (*Hist.*, II, 78) y Orosio (*Hist.*, VII, 9, 2), quien afirma que esta profecía, que anunciaba que jefes nacidos en Judea serían los dueños del mundo, procedía del monte Carmelo.

⁵ Tac., *Hist.*, IV, 82; Filóstrato nos informa en la *Vida de Apolonio* de la visita de Vespasiano a este templo, aunque con la diferencia de que en la versión del filósofo sofista el emperador flavio se entrevistó con Apolonio de Tiana (Philostr., *V.A.*, V, 27-30).

⁶ Tac., *Hist.*, IV, 81; D.C., LXV, 8, 1.

⁷ Tac., *Hist.*, V, 13; J., *B.J.*, VI, 5; Oros., *Hist.*, VII, 9, 2. Para Zonaras el oráculo no anunciaba a Vespasiano, sino a Cristo (XI, 16).

⁸ J., *B.J.*, III, 8, 9; D.C., LXVI, 1, 4; Zonar., XI, 16; Oros., *Hist.*, VII, 9, 3. Todavía Santiago de la Vorágine en la vida de Santiago Apóstol recuerda ampliamente esta historia (*La Leyenda Dorada*, Madrid, 1982, vol. I, pp. 279-287).

Prodigio también relatado por Tácito y Dión Casio:

Cupressus arbor in agris eius conspicua altitudine repente prociderat ac postera die eodem uestigio resurgens procera et latior uirebat (Tac., *Hist.*, II, 78)

Κυπάρισσός τε περιφανής πρόρριζος ὑπὸ σφοδροῦ πνεύματος ἀνατραπίσα ἔπειτα τῇ ὑστεραία ὑφ' ἑαυτῆς ἀνέστη καὶ ἀκμάζουσα διετέλεσε (D. C., LXVI 1, 3).

La exégesis de este prodigio parece a primera vista muy sencilla. La enfermedad, muerte o caída de un árbol, especialmente si éste se encuentra en un ámbito sagrado o ha crecido coincidiendo con el nacimiento de una comunidad, familia o individuo, era considerada como un anuncio alarmante a causa de la extendida creencia en la unidad mágica que existía entre el destino de ambos. Del mismo modo, la recuperación, reverdecimiento o vigor de dicho árbol se veía como un buen presagio para la entidad o persona vinculada simbólicamente con el mismo⁹.

Esta creencia en la asociación de la vida de un grupo o de un individuo a un árbol, bien documentada en sociedades indígenas actuales¹⁰ y en el folklore de numerosas regiones europeas¹¹, posee abundantes ejemplos en el mundo romano.

En Mantua existía la costumbre de plantar una vara de chopo en el lugar del parto, estableciéndose así una unión mágica entre el destino del recién nacido y el desarrollo del árbol plantado. Es por ello por lo que el extraordinario crecimiento del retoño plantado cuando nació Virgilio anunció el grandioso destino del poeta (Don., *vita Verg.*, V)¹². En el antiguo *aedes Quirini* de

⁹ C. Bötticher, *Der Baukultus der Hellenen*, Berlin, 1856, pp. 165 ss.; W. Deonna, «La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde», *RHR*, LXXXIII (1921), pp. 192-195, y *RHR*, LXXXIV (1921), pp. 94-98; U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1922-23; R. Bauerreiss, *Arbor vitae. Der «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, München, 1938; W. Deonna, «L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles», *RHR*, CXL (1951), pp. 5-58; M. Detienne, «L'olivier: un mythe politico-religieux», *RHR*, CLXXVIII (1970), pp. 5-23; J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, pp. 9-43; W. Schubert, «Von Bäumen und Menschen. Anthropomorphe Bäume in griechischen und lateinischen Dichtungen mit Ausblicken auf die neuere Literatur», *Arcadia*, XIX (1984), pp. 225-243; J. Brosse, *Mythologie des arbres*, Paris, 1996 (1ª ed., 1989).

¹⁰ J.G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, 1984, IV, pp. 288 ss.

¹¹ J. Caro Baroja, *Ritos y Mitos equívocos*, Madrid, 1989, pp. 353-391, obra en la que analiza el significado político y jurídico de árboles como el de Gernica, Arechabalaga, Lujaondo, Guerediaga, Avellaneda, etc., en sus respectivas comunidades del antiguo señorío de Vizcaya; Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, vol. I, capt. LXVIII, «La invención de la Santa Cruz», pp. 287-294; W. Deonna, *L'ex-voto*, p. 6, n. 1.

¹² En Atenas existía la costumbre de plantar un olivo junto a la puerta de la casa donde había nacido un hijo varón: *Hesychius s.v. στέφανον ἐκφέρειν*. En la ciudad cretense de Drero cada efebo debía plantar un olivo y mostrarlo en su flor (*Syll³* 527, lín. 155-160); *vid.* M. Detienne, *op. cit.*, pp. 305-306; P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne. Artemis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement* (Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. XXVII), Paris, 1993, pp. 250-252.

la ciudad de Roma crecían dos viejos mirtos, uno asociado a los patricios y el otro a los plebeyos. El vigor o enfermedad de uno u otro de aquellos árboles era un presagio positivo o negativo para la clase social a la que se halla vinculado (Plin., *Nat.*, XV, 120-121)¹³. En el Palatino existía un cornejo sagrado, nacido de la jabalina del fundador de Roma y vinculado, por tanto, al destino de esta ciudad, cuyo menor decaimiento los ciudadanos romanos intentaban superar aportándole agua (Plu., *Rom.*, XX, 7). Narra Suetonio que cuando Julio César hacía talar el bosque para construir su campamento en Munda, se descubrió una palmera de la que nació acto seguido un vástago que creció tanto en unos pocos días, que no sólo llegó a igualar el tronco madre, sino incluso a taparlo; prodigio que movió a César a no querer otro sucesor más que al nieto de su hermana (Suet., *Aug.*, XCIV, 11)¹⁴. El mismo día en que nació Octaviano creció un laurel en el Palatino (Serv., *Aen.*, VI, 230). Al llegar Augusto a la isla de Capri, las ramas de una vieja encina que ya se inclinaban lánguidas hacia el suelo reverdecieron, fenómeno que alegró tanto al emperador que cambió esta isla por la de Enaria con la ciudad de Nápoles (Suet., *Aug.*, XCII, 2). Delante de la casa de Augusto nació una palmera que el propio príncipe hizo trasplantar al patio de los dioses Penates y cuidó de su crecimiento con gran ahínco (Suet., *Aug.*, XCII, 1). Tras Augusto, cada uno de los césares de la familia julio-claudia plantaba en el jardín de la finca de Livia, denominada *Ad gallinas*, la rama de laurel que habían portado durante la ceremonia del triunfo. La vida del emperador quedaba asociada mágicamente al laurel que había plantado, y así, cuando éste se secaba anunciaba su muerte o incluso la de toda su dinastía, como ocurrió en tiempos de Nerón al secarse todos los laureles de la finca de Livia (Suet. *Galba*, I, 1-3)¹⁵. Una vieja encina situada en una finca de la familia flavia produjo en cada uno de los tres partos de Vespasia, madre de Vespasiano, una rama que era un presagio evidente del destino que esperaba a sus hijos. La primera era delgada y se secó en seguida y, en consecuencia, la niña que había nacido no llegó a cumplir el año. La segunda era muy vigorosa y larga, presagiando una gran prosperidad: así, el hermano de Vespasiano llegó a ser cónsul. Pero la tercera, que coincidió con el nacimiento del futuro emperador, era semejante a un árbol (Suet. *Vesp.*, V, 2-3), y coincidiendo con el nacimiento de Alejandro Severo, junto a un melocotonero creció un laurel que en menos de un año lo superó en altura (S.H.A., *Alex.* XIII, 7). El laurel, signo evidente del nacimiento de un emperador, representa a Alejandro Severo frente al melocotonero o árbol de los peras, presagiando la futura victoria del último de los Severos en Oriente.

A partir de esta difundida creencia popular, se ha pensado que podríamos ver en el relato ominal del ciprés de la casa de Vespasiano un ejemplo más de

¹³ J.-Cl. Richard, «Pline et les myrtes du temple de Quirinus: à propos de Pline, *N.H.*, 15, 120-121», *Latomus*, XLV (1986), pp. 783-796.

¹⁴ Narrado sin connotaciones de presagio por Dión Casio, XLIII, 41, 2-3.

¹⁵ El mismo prodigio con variantes en Plin., *Nat.*, XV, 136-137; D. C., XLVIII, 52, 3-4 y LXIII, 29, 3; Aur. Vict., *Caes.*, V; Zonar., X, 23.

esa unión mágica entre el destino del árbol y el del hombre, considerando que la recuperación y reverdecimiento del ciprés venía a simbolizar la futura grandeza del emperador Vespasiano. Esta interpretación ya fue dada, según Tácito, por los *baruspices* –*grande id prosperumque consensu baruspicum et summa claritudo inueni admodum Vespasiano promissa, sed primo triumphalia et consulatus et Iudaicae uictoriae decus implese fidem ominis uidebatur: ut haec adeptus est, portendi sibi imperium credebat* (Tac., *Hist.* II, 78, 4)– y ha sido compartida sin ninguna crítica por la totalidad de investigadores modernos¹⁶, quienes en su mayoría, al igual que los adivinos romanos, no han prestado ningún interés a la primera parte del relato, es decir, a la caída del ciprés, fenómeno que, como sabemos por otras tantas citas clásicas, es claramente negativo¹⁷ y se halla vinculado generalmente a la muerte de aquel con quien se encuentra asociado.

En efecto, la caída de un ciprés anunció, según Suetonio, la muerte de Domiciano (Suet., *Dom.*, XV, 2), y entre los *omina mortis* de Alejandro Severo, Elio Lampridio narra la caída de un antiguo y gigantesco laurel que había en el palacio de la ciudad, desde donde el emperador pretendía partir para la guerra, así como la caída de tres higueras de las que producen higos alejandrinos delante de su tienda (S.H.A., *Alex.*, LX, 4-5).

En el intento por relacionar la primera parte del *omen* con algún momento de crisis en la vida de Vespasiano, Carl Bötticher¹⁸ consideraba que el derribo del ciprés debía vincularse a la humillación recibida por Vespasiano durante el desempeño de la edilidad, cuando el emperador Calígula ordenó, enfadado porque no se había ocupado de hacer barrer las calles, que lo cubrieran de barro (Suet., *Vesp.*, V, 3). Pero puestos a buscar conexiones, a esa primera explicación podríamos sumar otras muchas, como, por ejemplo, su grave crisis financiera (Suet., *Vesp.*, IV, 3), la enemistad con Agripina, madre de Nerón, (Suet., *Vesp.*, IV, 2), su caída en desgracia durante la gira de Nerón por Grecia en los años 66-67, cuya causa, según Suetonio, fue quedarse dormido mien-

¹⁶ F. B. Krauss, *An interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*, Philadelphia, 1930, pp. 135-136; K. Scott, *The Imperial cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin, 1936, p. 4; H. R. Graf, *Kaiser Vespasian. Untersuchungen zu Suetons Vita Divi Vespasiani*, Stuttgart, 1937, p. 37; J. Carabia, «Les présages dans les Vies des Douze Césars de Suétone» (Limoges, coll. Histoire), *Trames* II (1977), pp. 9-31 (p. 17); R. S. Lorsch, *Omina Imperii. The omens of power received by the Roman emperors from Augustus to Domitian. Their religious interpretation and political influence*, North Carolina, 1993, pp. 168-172.

¹⁷ Los Hermanos Arvales anotaron en sus actas la caída de árboles en el bosque de *Dea Dia* y realizaron sacrificios para paliar el carácter negativo de dicho fenómeno (*CIL*, VI, 2023 a y b). Entre los nefastos prodigios que Julio Obsecuente narra para el año 44 a.C., se incluye el derribo de árboles y edificios (Obseq., LXVIII). Un fenómeno similar, en este caso el hundimiento de un árbol, es señalado por Plinio como un funesto presagio (Plin., *Nat.*, XVII, 243). Por lo general, según veremos más ampliamente en el capítulo dedicado a Augusto, la caída de cualquier objeto era considerada un mal presagio por los romanos, y ésta es la razón por la que su presencia en los capítulos dedicados a los *omina mortis* de los emperadores fue continua.

¹⁸ C. Bötticher, *op. cit.*, p. 170.

tras el emperador cantaba (Suet., *Vesp.*, IV, 4), o algún momento de crisis a lo largo de su enfrentamiento militar con los otros dos pretendientes, Otón y Vitelio. Pero ninguno de tales sucesos responde, en mi opinión, a la transcendencia que como hemos señalado antes siempre tuvo en las creencias romanas la caída de un árbol.

Además, puesto que el ciprés del *omen*, como unánimemente se acepta, posee una relación directa con la carrera del futuro emperador, esta primera parte del relato debería haberse evitado: su inclusión resulta innecesaria e inapropiada para un *omen imperii*, ya que simbolizaría un freno «divino» a su destino¹⁹.

* * *

Sin alterar la estructura básica de esta interpretación —la vinculación entre el destino de un árbol y el de una comunidad o persona—, creo que podemos sugerir otra distinta valoración del *omen* partiendo del hecho de que el ciprés no simboliza, como hasta ahora se ha defendido, a Vespasiano, sino el destino de la propia Roma.

Uno de los prodigios incluidos por Julio Obsecuente en la relación de los que acontecieron durante el año 104 a.C. presenta una estructura muy similar a la de nuestro *omen*, ya que relata cómo en Nuceria el viento derribó un olmo que, por sí solo, se enderezó y volvió a prender.

Nuceriae ulmus uento euersa sua sponte erecta in radicem conualuit
(Obseq. XLIII).

Una similitud todavía mayor figura en la versión que del mismo prodigio aporta Plinio el Viejo al afirmar que el olmo, caído sin causa racional conocida en el bosque sagrado de Juno, se alzó por sí mismo e incluso floreció. Gracias a la meticulosidad del naturalista romano conocemos también el contexto histórico en el que se desarrolló el prodigio: la guerra cimbría.

Est in exemplis et sine tempestate ullaue causa alia quam prodigii cecidisse multas ac sua sponte resurrexisse. Factum hoc populi Romani Quiritibus ostentum Cimbricis bellis Nuceriae in luco Iunonis ulmo, postquam etiam cacumen amputatum erat, quoniam in aram ipsam procumbebat, restituta sponte ita ut protinus floreret, a quo deinde tempore matestas p. R. resurrexit, quae ante uastata cladibus fuerat (Plin., *Nat.*, XVI, 132).

La guerra cimbría, nombre con el que se conoce al enfrentamiento de Roma con un conglomerado de pueblos —entre los que destacan los cimbrios, teutones, celtas y germanos—, supuso un momento de supremo peligro para el pueblo romano en el que incluso se temió por la supervivencia de la propia

¹⁹ El hecho de que este árbol vuelva a desplomarse, como claramente señala Suetonio, coincidiendo con la muerte de Domiciano y no con la de Vespasiano (Suet., *Dom.*, XV, 2), es otro argumento más para negar la directa vinculación entre el ciprés y la vida del primer emperador flavio.

ciudad de Roma. Tras numerosas derrotas y bajas por parte del ejército romano, las legiones dirigidas por Mario y Cátulo vencieron a aquellas naciones, lo que les valió la concesión de sendos triunfos, uno a Cátulo (Liv., *perioch.*, LXVIII; Eutr., V, 2; Val. Max., IX, 12, 4; Plu., *Mar.*, XXVII; XLIV) y otro a Mario (CIL, I², p. 195, n^o 18; Liv., *perioch.*, LXVIII; Plu., *Mar.*, XLIV; Val. Max., IX, 12, 4), y que este último general fuese proclamado «nuevo Rómulo», o sea, refundador de la ciudad (Plu., *Mar.*, XXVII; Liv., *perioch.*, LXVIII; Cic., *Prov.*, XIII, 32), pues consideraron que el peligro que Mario había alejado de Roma no era menor al que tuvo lugar en el 390 a.C., cuando la ciudad fue destruida por los galos senones²⁰.

El olmo del prodigio narrado por Julio Obsecuente y Plinio aparece, así pues, claramente vinculado al destino del pueblo romano en dos momentos consecutivos, el de crisis ante el peligro externo, de ahí la caída del árbol, y el de recuperación o salvación tras las victorias de Cátulo y, especialmente, de Mario, simbolizado por el alzamiento y floración del olmo: *maiestas p. R. resurrexit, quae ante uastata cladibus fuerat*. Es por lo tanto evidente que el árbol de Nuceria no se asocia a ninguna persona en concreto, sino a la comunidad romana en general.

Significativamente, el contexto histórico de crisis en el que se produce ese prodigio es muy similar al que vivió Roma en los momentos anteriores a la victoria y elevación al trono de Vespasiano²¹. En aquellos instantes, a la guerra civil entre Otón, Vitelio y Vespasiano, que representó la primera tensión grave tras la instauración de la Paz por Augusto, y a toda una serie de interminables revueltas en Judea, Bretaña, Dacia, Galia y Germania, se sumó la angustiada creencia, derivada del incendio del Capitolio, de que los dioses habían abandonado a los romanos²². Un clima de crispación y temor ampliamente descrito por el historiador Tácito en varios pasajes de sus *Historias* (Tac., *Hist.*, I, 2 y IV, 54, 3-5).

Pues bien, esta crisis fue cerrada por obra y gracia de un Vespasiano que, con su *buen sentido*, en palabras de Homo, será el encargado de recuperar la *maiestas* del pueblo romano derrumbada durante aquel período de turbación²³. Esta imagen de Vespasiano como «Salvador» o «Protector» de Roma, hilo conductor de la monografía de L. Homo sobre el fundador de la dinastía flavia, no es nueva ni original del historiador francés, sino que ya fue amplia-

²⁰ H. Last, «The war of the age of Marius», *CAH*, IX, Cambridge (1932), pp. 139-151; E. Koestermann, «Die Zug des Cimbri», *Gymnasium*, LXXVI (1969), pp. 310-329; R. G. Lewis, «Catulus and the Cimbri, 102 B.C.», *Hermes*, CII (1974), pp. 90-109.

²¹ Sobre este período histórico, *vid.* P. Zancan, *La crisi del principato nell'anno 69 d.C.*, Padova, 1939; E. Manni, «Lotta politica e guerra civile nel 68-69 d.C.», *RFIC*, N.S. XXIV (1946), pp. 122-156; G. Manfré, *La crisi politica dell'anno 68-69 d.C.*, Bologna, 1947; G.E.F. Chilver, «The Army in Politics, A.D. 68-70», *JRS*, XLVII (1957), pp. 29-35.

²² G. Zecchini, «La profezia dei druidi sull'incendio del Campidoglio nel 69 d.C.», *CISA*, X (1984), pp. 121-131.

²³ L. Homo., *Vespasien*, p. 137.

mente destacada por los autores grecolatinos, seguramente como reflejo mimético de la propia propaganda flavia.

Así, por ejemplo, Suetonio inicia la biografía de Vespasiano afirmando que nuestro personaje asumió y afianzó un Imperio que, durante largo tiempo, había estado inseguro y, por así decirlo, sin rumbo a causa del levantamiento y muerte violenta de tres emperadores (Suet., *Vesp.*, I, 1). Poco después vuelve a señalar que el interés primordial de Vespasiano fue devolver la estabilidad al Imperio, casi abatido y vacilante, y luego embellecerlo (Suet., *Vesp.*, VIII, 1). El propio Josefo describe cómo a su entrada en Roma, Vespasiano fue recibido con gran alegría y bajo las aclamaciones, entre otras, de Benefactor y Salvador, ya que el pueblo romano «abrumado por las calamidades intestinas, deseaba más todavía la llegada de aquel que ellos consideraban como un liberador, gracias al cual recuperarían la seguridad y la opulencia» (J. B.J., VII, 4, 1). Y varios siglos más tarde, todavía Aurelio Víctor recuerda la labor de Vespasiano abundando en las mismas ideas (Aur. Vict., *Caes.*, IX, 1).

Una imagen del emperador que la propaganda flavia se encargó de difundir entre la población romana. Y es que, como señala Suetonio, la divulgación de la copia de una carta, supuestamente dirigida por el difunto Otón a Vespasiano, en la que le encomendaba su venganza y le rogaba proteger o venir en auxilio del estado, favoreció en gran medida los proyectos de Vespasiano (Suet., *Vesp.*, VI, 4).

Estas expresiones e imágenes literarias tienen su adecuado correlato plástico en las acuñaciones monetarias. Por ejemplo, un áureo de los años 69-70 representa en su reverso al emperador Vespasiano ayudando a elevarse a una figura femenina que simboliza a Roma, con la leyenda *ROMA RESURGENS* (*BMC*, II, *Vesp.*, 425)²⁴. Resulta obvio que tanto la imagen como la leyenda presuponen una caída anterior, de la que Roma ha logrado elevarse gracias a la ayuda de Vespasiano.

Es por ello por lo que, en mi opinión, así como la caída y el posterior resurgir del olmo de Nuceria anunciaba la recuperación del pueblo romano tras una etapa de crisis, la caída y el alzamiento del ciprés de la casa de Vespasiano no debe necesariamente vincularse con la vida del emperador, como señalaba Tácito, sino que puede interpretarse como una imagen simbólica del destino de la propia Roma, anunciando el resurgimiento de ésta, o lo que es lo mismo, la recuperación del imperio y del pueblo romano ante la desastrosa situación en la que estaban sumidos.

²⁴ Según L. Homo, *Vespasien*, p. 347: «*Roma Resurgens*», la «Résurrection de Rome», cette légende des monnaies de Vespasien en laquelle se résume son oeuvre entière, ne se limite pas au seul redressement matériel; elle implique aussi un vigoureux relèvement moral, dans le double domaine de la littérature et de l'art.» Para M. A. Levi, «I Flavi», *ANRW*, II, 2 (1975) pp. 177-207, (esp. 193), «Si deve pensare a una resurreccio perché a factionibus oppressa: come nelle «*Res gestae*» augustee, o anche a una vita civile, dopo il periodo autocratico e orientalizzante neroniano».

Que el prodigio se desarrolle *in agro avito* de Vespasiano significa que esa señalada recuperación y salvación de Roma tras una etapa de crisis vendrá de la mano de una familia, en este caso la flavia, lo que nos autoriza a plantear que el relato, como circunstanciaré más tarde, no está exclusivamente vinculado a Vespasiano, sino a toda la dinastía por él encabezada. Esta valoración forma parte de una estructura básica de los *omina imperii* en general y de los *omina imperii ex arbore* en particular, según la cual la tierra natal del personaje, y especialmente la tierra de su *gens*, se halla ligada mágico-religiosamente a la persona y a su destino. Esta tierra asociada con la familia por lazos milenarios transmitidos de generación en generación y por la presencia en sus entrañas de los restos de sus antepasados, es un ámbito mágico en donde cualquier fenómeno que se produzca, por extraño que parezca, incide sobre sus poseedores o sobre aquellos que han estado estrechamente en contacto con ella. Ya veremos en posteriores relatos cómo son muy numerosos los presagios que ven la luz en el interior de las propiedades familiares gentilicias de aquellos a quienes van dirigidas.

Esta misma argumentación nos permite incluso afirmar que la expresión *in agro avito* remite a Falacrina²⁵, pequeña localidad sabina junto a la vía Salaria, al N-E de Reate, lugar de nacimiento de Vespasiano (Suet., *Vesp.*, II, 1) y patria de su abuelo paterno *T. Flavius Petro*, descartando otras posibilidades como, por ejemplo, Nursia²⁶, patria de *Vespasius Pollio*, su abuelo materno, o Cosa²⁷, en Etruria, patria de su abuela paterna, *Tertula*, en donde precisamente se educó el futuro emperador (Suet., *Vesp.*, II, 1). El relato ominal del ciprés sería, en suma, un claro reflejo simbólico de un principio básico de la propaganda flavia, a saber, que Vespasiano es el protector de Roma, una idea que arranca de creencias profundamente enraizadas en la cultura popular como son la asociación entre el destino de un árbol y el de toda una comunidad (en este caso del ciprés con Roma) y la importancia mágico-religiosa de las propiedades familiares genéticas.

Esta interpretación, que contrasta con la valoración dada al episodio por los autores clásicos, conviene perfectamente a otro de los *ostenta* narrado por Suetonio. Siendo Vespasiano edil, Nerón, irritado porque no se había ocupado de hacer barrer las calles, mandó que lo cubrieran por completo de barro, pero el lodo quedó acumulado en el pliegue de su pretexta, y ciertas personas interpretaron el hecho como un presagio de que algún día el Estado, pisoteado y abandonado a causa de una revuelta civil, vendría a caer bajo su tutela.

Mox, cum aedilem eum C. Caesar, succensens curam uerrendis uis non adhibitam, luto iussisset oppleri congesto per milites in praetextae sinum, non defuerunt qui interpretarentur, quandoque proculcatam

²⁵ M. Besnier, *Lexique de Géographie ancienne*, Paris, 1914, p. 309, s.v. *Falacrinum*; Ch. Hülsen, *RE*, VI, 2, col. 1968, s.v. *Falacrinae*.

²⁶ M. Besnier, *Lexique*, p. 536, s.v. *Nursia*; H. Philipp, *RE*, XVII, 2, cols. 1489-1490, s.v. *Nursia*.

²⁷ M. Besnier, *Lexique*, p. 238, s.v. *Cosa*.

desertamque rem p. ciuili aliqua perturbatione in tutelam eius ac uelut in gremium deuenturam. (Suet., *Vesp.*, V, 3).

El presagio fue asimismo relatado por Díón Casio:

Καὶ μετὰ τοῦτο πηλὸν πολλὸν ἐν στενωπῶ τιμι ἰδὼν ἐκέλευσεν αὐτὸν ἐς τὸ τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τοῦ Φλαοῦλου ἱμάτιον, ἀγορανομούντος τε τότε καὶ τῆς τῶν στενωπῶν καθαριότητος ἐπιμελουμένου, ἐμβληθῆναι. καὶ τοῦτο οὕτω πραχθὲν παραχρῆμα μὲν ἐν οὐδενὶ λόγῳ ᾤφθη, ὕστερον δὲ τοῦ Οὐεσπασιανοῦ τὰ πράγματα τεταραγμένα καὶ πεφυρμένα παραλαβόντος τε καὶ καταστησαμέου ἔδοξεν οὐκ ἄθεεὶ γεγονέναι, ἀλλ' ἀντικρυς αὐτῷ τὴν πόλιν ὁ Ἰάιος πρὸς ἐπανόρθωσιν ἐγκεχειρικέ-
ναι (D.C., LIX, 12, 3).

Podemos comprobar que, en este caso, la exégesis aportada por ambos autores coincide con nuestra valoración anterior desde el momento en que Vespasiano está llamado a ser el protector de Roma, pisoteada y abandonada tras una guerra civil²⁸. Las acuñaciones monetarias vuelven a ratificar el sentido general de los *ostenta*, y así son frecuentes en los primeros años del reinado de Vespasiano las leyendas *SECURITAS P.R.*²⁹, *IOVIS CUSTOS*³⁰, o *TUTELA AUGUSTI*³¹. Y a lo largo de este capítulo veremos cómo la mayoría de relatos ominales de Vespasiano insisten constantemente sobre esta valoración.

¿POR QUÉ UN CIPRÉS?

Queda todavía un dato por aclarar del relato anterior. ¿Por qué aparece en el prodigio un ciprés, árbol con un acentuado simbolismo fúnebre³², y no otro árbol como por ejemplo un laurel, una palmera, una encina, un cornejo, un mirto o una higuera, por señalar exclusivamente especies vinculadas a la tradición romana³³ o que, como veremos a lo largo de este libro, son características de los relatos ominales?

Cabría justificar la mención de aquel árbol considerando que nos encontramos ante un hecho habitual, ya que numerosos autores clásicos certifican que la presencia de cipreses en las huertas de las villas, utilizados como orna-

²⁸ La toga, aparte de símbolo de la ciudadanía romana, aparece asociada a la idea de protección no sólo de aquellos que la portan (Hünziker, *DS*, V, pp. 352-353, *s.v.* *Toga*), sino también de aquello que se cubre con ella (Suet., *Jul.*, XIV, 2).

²⁹ *BMC*, II, *Vesp.*, 44, 596.

³⁰ *BMC*, II, *Vesp.*, 276, 305-309.

³¹ *BMC*, II, *Vesp.*, 527, 596.

³² F. Olck, *RE*, IV, 2, cols., 1909-1938 (esp. 1932 ss), *s.v.* *Cypresse*. El simbolismo fúnebre del ciprés se aprecia perfectamente en uno de los *omina mortis* del emperador Septimio Severo (S.H.A., *Sept. Sev.*, XXII, 4-5).

³³ G. Guillaume-Coirier, «Arbres et Herbe. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome», *MEFRA*, CIV (1992), pp. 339-371.

mento e incluso como límite entre propiedades, era frecuente en Italia³⁴. Sin embargo, una anécdota narrada por Plinio, según el cual al final del reinado de Nerón se derrumbó un ciprés centenario, nos permite profundizar en el simbolismo que en nuestro *omen* juega el ciprés.

Verum altera lotos in Volcanali, quod Romulus constituit ex uictoria <de> decumis, aequaeva urbi intellegitur, ut auctor est Masurius. Radices eius in forum usque Caesaris per stationes municipiorum penetrant. Fuit cum ea cupressus aequalis, circa suprema Neronis principis prolapsa atque neglecta (Plin., Nat., XVI, 236).

No resulta arriesgado plantear la posibilidad de que esta noticia pudiera ser real y, por tanto, ampliamente conocida por las masas populares, especialmente en la ciudad de Roma. Pensemos, por ejemplo, lo que ocurriría en cualquier ciudad actual si un árbol centenario se secase. Y tampoco es extraño suponer, habida cuenta de esa extendida creencia, ya señalada antes, en la unión simbólica entre los árboles y las personas o las comunidades, que la caída de un árbol contemporáneo al nacimiento de Roma sería interpretada por cualquier persona como un funesto presagio para esta ciudad. Pero aun no siendo «real», esta anécdota podría inscribirse en el ambiente de crisis «psicológica» derivada de la tensión política que sufrió la población de Roma en aquellos momentos y cuyo reflejo nos transmite el historiador Tácito al relatar toda una serie de alarmantes prodigios tan funestos para el pueblo romano como la caída del ciprés centenario³⁵.

Ahora bien, la caída del ciprés no es el único prodigio vinculado a un árbol de finales del reino de Nerón:

—Tácito, en el último capítulo del libro 13 de sus *Anales*, nos informa de que a mediados del reinado de Nerón (año 58 d.C.) la higuera Ruminal se secó sin causa conocida, aunque poco después reverdeció.

Eodem anno Ruminalem arborem in comitio, quae octingentos et triginta ante annos Remi Romulique infantiam texerat, mortuis ramalibus et arescente trunco deminutam prodigii loco habitum est, donec in nouos fetus reuiuisceret (Tac., Ann., XIII, 58).

Desgraciadamente resulta difícil calcular el período de tiempo que supone el adverbio *donec* pero, como ha destacado Grimal, el desecamiento de un árbol bajo el que han sido amamantados Rómulo y Remo —y que por tanto se encuentra asociado místicamente al ser mismo de la ciudad de Roma— indica

³⁴ G. Lafaye, *DS*, III, 1, pp. 276-293 (esp. 290b), s.v. *Hortus*.

³⁵ Así, por ejemplo, la Victoria del Capitolio había dejado escapar las riendas de su carro, un fantasma de una talla mayor que la humana había sido arrojado del santuario de Juno, un buey habló en Etruria, muchos animales parieron monstruos, etc. (Tac., *Hist.*, I, 3, 3 y I, 86). Vid. además A. Kneppel, *Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1 und 2 Jhdts. n. Chr.*, Stuttgart, 1994, pp. 77-99 («Die Angst des Jahres 69 n.Chr.»).

sin ambigüedad que Roma va a atravesar una crisis, de la que no tardará en salir victoriosa. Una época se acaba, otra comienza³⁶.

—Al iniciar la vida de Galba, Suetonio afirma que una de las señales que anunció el fin del linaje de los césares de la familia julio-claudia fue el hecho de que durante el último año del reinado de Nerón se secaron todos los laureles que los distintos miembros de dicha dinastía habían plantado en una finca de Livia.

Progenies Caesarum in Nerone defecit: quod futurum compluribus quidem signis, sed uel euidētissimis duobus apparuit. Liuiæ olim post Augusti statim nuptias Veientanum suum reuisenti præteruolans aquila gallinam albam ramulum lauri rostro tenentem, ita ut rapuerat, demisit in gremium; cumque nutriri alitem, pangi ramulum placuisset, tanta pullo- rum suboles prouenit, ut hodieque ea uilla «ad Gallinas» uocetur; tale uero lauretum, ut triumphaturi Caesares inde Laureas decerperent; fuitque mos triumphantibus alias confestim eodem loco pangere; et obseruatum est sub cuiusque obitum arborem ad ipso institutam elanguisse. Ergo nouissimo Neronis anno et silua omnis exaruit radicitus, et quidquid ibi gallinarum erat interit (Suet., Galba, I, 1-3).

A partir de estos ejemplos es lícito afirmar que los *omina ex arbore* de Nerón presentan una clara unidad temática, ya que todos ellos predicán el fin de un período. Con él finaliza una fase mítico-histórica de Roma iniciada por Rómulo, fundador de la ciudad, y representada por la muerte del ciprés y de la higuera Ruminal, así como una fase dinástico-histórica abierta por Augusto, refundador de la ciudad, y simbolizada por la muerte de los laureles. Por el contrario, Vespasiano simboliza la recuperación de Roma encarnada por el alzamiento del ciprés y, probablemente, por el reverdecer tanto de la higuera Ruminal como —aunque de ello no informa ningún autor— de los laureles. El ciprés de nuestro relato, en definitiva, simbolizaría a Roma en dos momentos diferentes: uno de crisis, iniciado a finales del reinado de Nerón, y otro de recuperación y esplendor tras la elevación al trono de Vespasiano.

Pero además la asociación de ambos relatos permite establecer una idea muy grata a la propaganda flavia, a saber, la de continuidad respecto a la dinastía julio-claudia. Con la recuperación y reverdecer del ciprés en casa de la familia de Vespasiano, éste, o más concretamente la dinastía que con él se inicia, se convierte en el relevo de la familia julio-claudia, con la obligación de proteger y cuidar el esplendor y futuro de la comunidad romana simbolizada por el ciprés —y la higuera—. Vespasiano es el sucesor legítimo, descartados ya totalmente Galba, Otón y Vitelio, de un legado custodiado hasta la muerte de Nerón por los sucesores de Augusto.

La secuencia de este relevo dinástico aparece de nuevo simbolizado por la caída de un árbol. Suetonio relata cómo uno de los *omina mortis* del último

³⁶ P. Grimal, «Écrite et les présages», *REL*, LXVII (1989), pp. 170-178 (esp., p. 175).

representante de la dinastía flavia, Domiciano, fue el derribo del mismo ciprés que había servido de *omen imperii* a Vespasiano: *Arbor, quae priuato adhuc Vespasiano euersa surrexerat, tunc rursus repente corruit* (Suet., *Dom.*, XV, 2).

Toda la argumentación empleada en las páginas anteriores para negar la directa vinculación entre el ciprés y el destino de Vespasiano nos permite afirmar que ahora tampoco nos encontramos ante un simple presagio de muerte para Domiciano o de fin de la dinastía flavia, sino que con él se expresa simbólicamente una importante idea: el final de un período histórico para Roma representado por el gobierno de la familia flavia. Es decir, el gobierno de Domiciano, al igual que el antes analizado de Nerón, constituyen el punto final de dos ciclos históricos de Roma cuya singularidad fue percibida claramente por la población romana a consecuencia de dos hechos:

a) Por primera vez, tras siglos de política republicana, se asocia la continuidad del gobierno supremo de Roma con la sucesión dinástica.

b) Ambos ciclos presentan una *facies* muy similar, ya que surgen en una coyuntura de grave tensión, continúan con períodos más o menos extensos de tranquilidad social y finalizan bruscamente con el asesinato de sus emperadores.

Nuestro desconocimiento sobre la existencia de algún *omen imperii ex arbore* para el advenimiento de Nerva, que, siguiendo el razonamiento hasta ahora mantenido, volviese a simbolizar el inicio de una nueva fase histórica para Roma gobernada por la dinastía de los antoninos, no prueba necesariamente que en ese momento no se gestaran mitos similares. A tal respecto es significativo el hecho de que Suetonio nunca afirma que la caída del ciprés coincidiendo con la muerte de Domiciano fuera definitiva, sino tan sólo señala que el árbol se derrumbó, no que se secó, ni que muriese. Y es que esa opción, incluso como mera hipótesis, resultaba imposible, pues como antes hemos apuntado el ciprés se encuentra asociado al eterno destino de la ciudad de Roma.

En relación a este imaginario *omen imperii ex arbore* para Nerva, cabe señalar que ni Suetonio ni los escritores de la *Historia Augusta*, —nuestras dos grandes fuentes para el conocimiento de los presagios de poder— incluyen la vida de este breve emperador en sus respectivas biografías; aunque esta carencia tampoco presupone que, de haber existido, semejante historia hubiera sido incluida en sus obras, ya que con toda seguridad, infinidad de este tipo de relatos populares nunca tuvieron reflejo literario.

En última instancia vemos que ideas tan necesarias para la articulación de cualquier sociedad como son las de tiempo o ciclo histórico, continuidad, renovación, e incluso eternidad, aparecen desarrolladas míticamente dentro de nuestros relatos. Creo haber demostrado en las páginas anteriores que el presagio del ciprés presenta una compleja elaboración, resultado de la yuxtaposición de variadas creencias populares, de estructuras ideológicas universales y del contexto histórico de un período concreto, todo lo cual nos permite recu-

perar una imagen ideal de Vespasiano que responde perfectamente al programa ideológico del emperador flavio.

EL DIENTE DE NERÓN

La idea de legítima sucesión y de continuidad entre la dinastía julio-claudia y la flavia constituyó un principio básico del programa ideológico de Vespasiano³⁷; por eso no es extraño que tienda a repetirse en otros presagios. Suetonio relata cómo durante la gira artística de Nerón por la provincia de Acaya, que tuvo lugar entre los años 66-67, Vespasiano soñó que su propia felicidad y la de los suyos comenzaría en el momento que se le hubiera extraído a Nerón un diente. Y sucedió que al día siguiente un médico mostró a Vespasiano un diente que se le acababa de sacar al emperador:

At in Achaia somniauit initium sibi suisque felicitatis futurum, simul ac dens Neroni exemptus esset, euenitque ut sequenti die progressus in atrium medicus dentem ei ostenderet tantumque quod exemptum (Suet., *Vesp.*, V, 5).

Καὶ παρ' ὀνειράτος ἔμαθεν ὅτι, ὅταν ὁ Καῖσαρ Νέρων ὀδόντα ἀποβάλλῃ αὐταρχήσει· καὶ τοῦτό τε τὸ κατὰ τὸν ὀδόντα τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ συνηέχθη (D. C., LIX, 1, 3).

Analicemos el significado de esta noticia. Los dientes tienen en muy diversas culturas un destacado valor mágico, y Frazer ha señalado numerosos ejemplos del mismo. En tribus del este y sureste de Australia la extracción de dientes constituye el acto central de los ritos iniciáticos, y su posterior conservación da lugar a toda una serie de variadas creencias. Entre algunas de ellas, mencionemos la costumbre de que la madre del joven iniciado elija un árbol e introduzca el diente bajo su corteza. Dicho árbol se asocia mágicamente a la vida del joven. En otras culturas se enterraba el diente junto a una laguna, con la intención de hacer cesar la lluvia. En ciertas tribus de Nueva Gales del Sur el diente arrancado al joven es confiado a un anciano, y tras pasar por todos los jefes de la comunidad vuelve al padre del joven, quien se lo devuelve. Tales dientes son usados en muchos casos como talismán curativo y elemento adivinatorio.

La custodia y conservación de los mismos supone una importante responsabilidad, pues si el diente pasase a manos de un enemigo, aquél podría ejercer toda una serie de malignas influencias sobre su verdadero poseedor a causa de la relación simpática entre el diente y la persona a la que le ha sido extraído. Las tradiciones en torno a la caída de los dientes de leche y su con-

³⁷ L. Homo, *Vespasien*, pp. 279 ss.; J. Gagé, «Vespasien et la mémoire de Galba», *REA*, LIV (1952), pp. 290-315; E. Manni, «Dall'avvento di Claudio all'acclamazione di Vespasiano», *ANRW*, II, 2 (1975), pp. 131-148 (esp., 143-148); M. Zimmermann, «Die Restitutio Honorum Galbas», *Historia*, XLIV (1995), pp. 56-82.

servación o uso son también muy numerosas no sólo en los pueblos indígenas, sino que su memoria permanece todavía en numerosas canciones y dichos populares de Europa occidental³⁸.

La importancia del diente era ya destacada por los propios autores antiguos. Así Hipócrates (*Ep.*, II, 6,1 (LV, 132)), Aristóteles (*H.A.*, II, 3, 501 b), Plinio (*Nat.*, VII, 71) y Solino (I, 71) afirman que aquellas personas o animales que tienen un mayor número de dientes viven más años que el resto, y el enciclopedista romano describe el uso mágico y «apotropeo» de los mismos en numerosos pasajes de los libros XI y XXVIII de su *Historia Natural*. Entre otros señala los siguientes: el canino derecho del lobo es utilizado en las prácticas mágicas (XI, 166); los dientes de un hombre que ha muerto de forma violenta (XXVIII, 7), los de aquellos que no han sido enterrados (XXVIII, 45), los de una hiena (XXVIII, 95), o los pertenecientes al lado derecho de la mandíbula del hipopótamo (XXVIII, 121) son utilizados en la curación de los dolores de muelas; contra la mordedura de las serpientes es eficaz el polvo de un diente humano triturado (XXVIII, 40); portar continuamente en el brazo el primer diente de un niño, si se ha tenido la precaución de que no tocarse el suelo, preserva contra los dolores de matriz (XXVIII, 41); los del lado derecho de una hiena envueltos en una piel de carnero o de macho cabrío sirven contra los males de estómago (XXVIII, 95); llevar atado por un hilo uno de los grandes dientes de la hiena preserva de los terrores nocturnos y del miedo a las sombras (XXVIII, 98); si se ata al brazo un diente de la mandíbula superior derecha de este mamífero, el portador no será alcanzado por ningún objeto lanzado contra él (XXVIII, 100); los dientes de la mandíbula derecha del cocodrilo atados al brazo derecho son afrodisiacos (XXVIII, 107); portar un diente del lado derecho de la boca de un león favorece el crédito fácil ante los pueblos y los reyes (XXVIII, 89-90)... Usos y creencias que aún hoy perviven en numerosas tradiciones populares y cuentos infantiles³⁹.

Centrándonos en la estructura de nuestro *omen*, perder un diente e incluso soñar su pérdida o extracción es claramente un mal presagio. Del estudio de F. Loux sobre las prácticas y creencias populares relativas a los dientes podemos extraer significativos ejemplos de época moderna. Varios proverbios franceses presentan como motivo central la idea de que la pérdida de dientes presagia el fallecimiento de familiares directos⁴⁰. En Lorena se dice: «Dent qui pousse, plaisir et joie; dent qui tombe décès».⁴¹ Y esta vinculación se mantiene incluso cuando se sueña dicha acción:

«Soñar la pérdida de un diente de la mandíbula superior significa perder al padre, de la inferior a la madre. Si se pierde un diente grande, se pierde a

³⁸ Todos estos ejemplos junto a otros muchos en J.G. Frazer, *op. cit.*, Vol. I, Paris, 1981, pp. 67-69 y 114-118.

³⁹ F. Loux, *L'ogre et la dent. Pratiques et savoirs populaires relatifs aux dents*, Paris, 1981, p. 88.

⁴⁰ F. Loux, *op. cit.*, p. 27.

⁴¹ F. Loux, *op. cit.*, p. 83.

los amigos. Si éstos se mueven o ennegrecen, se pierde a los parientes, y por el contrario, si aparecen en sueños blancos y bellos presagia alegría, placer y ganancia. Cuando en sueños se cree perder un diente y al despertar se encuentra en la boca un diente o un trozo de diente, es un presagio de tristeza y desgracia.⁴²

Como paralelo literario clásico que confirma dicha creencia en la Antigüedad, Heródoto relata en sus *Historias* cómo Hipias, hijo de Pisístrato, perdió al estornudar un diente que no logró encontrar, de donde se dedujo que no llegaría a someter la tierra donde aquél había caído (Hdt., VI, 107). Y en esta misma línea de interpretación, Artemidoro afirma que si un deudor sueña con que pierde un diente significa que pagará todo lo que debía; si el sueño lo tiene un esclavo, que llegará a ser libre, es decir, que perderán su anterior condición de deudor y de esclavo respectivamente. Además, nuestro intérprete de sueños continúa señalando que la pérdida de un diente puede significar la pérdida de la vida, dándose la circunstancia de que si se trata de un diente del lado derecho anuncia la muerte de un hombre, y si éste pertenece al izquierdo, la de una mujer (Artemid., *Onirocr.*, I, 31).

Esta popular creencia de que la pérdida o extracción de un diente o incluso el soñar dicha acción supone la pérdida de algo (la vida, un familiar, los amigos, la condición anterior o la tierra, en el caso de Hipias), responde perfectamente a la estructura del *omen imperii* de Vespasiano, ya que para que éste acceda u obtenga el poder, Nerón debe haber perdido anteriormente el suyo. Sostenemos, en efecto, que la extracción del diente a Nerón simboliza la pérdida del trono, pues aunque en diferente contexto podríamos plantear que anuncia cualquier otra forma de desgracia⁴³, sin embargo, como el episodio forma parte de un *omen imperii* para Vespasiano, creo que ésta es la valoración más apropiada.

Por otro lado, la presentación a Vespasiano del diente extraído a Nerón nos proporciona inmediatamente una imagen que recuerda un conocido rito de adopción imperial consistente en la entrega o presentación por parte del emperador a su sucesor de un objeto que simboliza el poder imperial que se quiere transmitir. Lo habitual de este rito es corroborado por los numerosos ejemplos que la literatura antigua nos ha transmitido del mismo. Veamos una selección de ellos.

Poco antes de morir, Alejandro Magno cedió su anillo a Párdicas como símbolo de que el poder supremo pasaba a este general (Nep., *Eum.*, II, 1). Uno de los *omina imperii* de Augusto refiere que tras la consagración del Capitolio, Quinto Cátulo tuvo en dos noches consecutivas dos sueños. A nosotros tan sólo nos interesa, por el momento, el primero, según el cual Cátulo

⁴² E. Loux *ibidem*.

⁴³ R. S. Lörsch, *Omina imperii*, p. 116, sostiene que la pérdida del diente simboliza la muerte de Nerón, y el hecho de que se trate de una extracción la muerte violenta de este emperador.

soñó que Júpiter Óptimo Máximo separaba a un niño de los varios que jugaban en torno a su altar y depositaba en sus brazos la imagen del Estado que llevaba en la mano (Suet., *Aug.*, XCIV, 8). Dión Casio relata este presagio señalando que el objeto que Júpiter entrega a Augusto es la diosa Roma (D.C., XLV, 2, 3-4). Este mismo autor afirma que Augusto entregó su anillo a Agripa indicando que sería su sucesor (D.C., LIII, 30, 2). Elio Esparciano, uno de los supuestos autores de la *Historia Augusta*, narra cómo Adriano concibió la esperanza de llegar a ser el sucesor del emperador Trajano cuando éste le entregó una piedra preciosa que a su vez él había recibido de Nerva (S.H.A., *Hadr.*, III, 7). Poco antes de morir, Antonino Pío hizo trasladar la estatua de oro de la Fortuna, que solía colocarse en la habitación de los emperadores, a la de su sucesor Marco Antonio (S.H.A., *Aur.*, VII, 3 = S.H.A., *Pius*, XII, 5-6). Una acción que vuelve a repetirse al final de la vida de Severo, quien al no poder hacer una copia de dicha estatua, mandó que fuese depositada alternativamente en las estancias de sus dos hijos (S.H.A., *Sept. Sev.*, XXIII, 5-6).

En el ámbito iconográfico volvemos a observar que el presente rito de transmisión del poder figura en numerosos reversos monetarios, en los que se suele representar al emperador recibiendo directamente de manos de Júpiter, por mediación de alguna otra divinidad o a través generalmente de un águila, los símbolos propios del poder imperial: el cetro, el Paladio, el globo terráqueo, etc.

Incluso podemos añadir a esta relación dos *omina imperii* en los que, no sin ciertas deformaciones, se simboliza la transmisión de poder a través del hallazgo casual del objeto simbólico. Así, uno de los presagios que Suetonio atribuye a Galba narra cómo durante los trabajos de fortificación de la ciudad hispana que había escogido como base de operaciones se encontró un anillo de factura antigua que tenía grabada en su piedra una imagen de la Victoria con un trofeo (Suet., *Galba*, X, 4). A su vez, el último de los *omina* narrado por Suetonio en la biografía de Vespasiano señala que en Tegea, ciudad de Arcadia, por sugerencia de los adivinos fueron desenterrados en un lugar sagrado unos vasos de factura antigua, que llevaban grabada una imagen muy semejante a la suya (Suet., *Vesp.*, VII, 37)⁴⁴.

Todos estos ejemplos, a los que se podrían sumar bastantes más, nos permiten presumir la importancia que en el proceso de transmisión legítima del poder adquiere una serie de objetos cuyo valor simbólico forma parte de la función soberana. El rito de entrega o presentación de uno de tales objetos al nuevo soberano, al igual que todo el ceremonial y la pompa que debió acompañar dicho acto, se mantuvo hasta pleno siglo XX en las fastuosas ceremo-

⁴⁴ Muy similar a estos dos últimos ejemplos es el prodigio narrado por Tito Livio (I, 55, 5-6) y Dión Casio (IV, 59-61) al describir la construcción del Capitolio romano, ya que durante los trabajos apareció una cabeza humana con los rasgos intactos, presagio que se asoció con la grandeza de Roma, en el sentido de que este lugar sería la cabeza del mundo.

nias de coronación de las monarquías europeas, e incluso existen ejemplos del mismo en numerosas tribus indígenas⁴⁵.

Nuestro presagio encerraría, por lo tanto, el reflejo de un rito de transmisión de poder en el que vuelve a repetirse una de las ideas más queridas de la propaganda flavia ya señalada anteriormente: el fundador de la dinastía flavia es el legítimo sucesor de Nerón, último representante de la anterior dinastía y a su vez último poseedor del símbolo del imperio -del poder imperial-, que pasa directamente de Nerón a Vespasiano, saltando por encima no sólo de Otón y de Vitelio, sino incluso del propio Galba.

AGRIPINA Y LOS DIENTES

Pero esta interpretación puede aún enriquecerse más si atendemos a una anécdota narrada por Plinio el Viejo que nos ayuda a entender la presencia en el relato de un diente (y no, por ejemplo, de un anillo, cetro, estatua, etc.,) para simbolizar la transmisión del poder. En el libro séptimo de su *Historia Natural*, Plinio señala que Agripina, la madre de Nerón, contaba en la parte superior derecha de su dentadura con un doble canino, fenómeno considerado en la Antigüedad como muy positivo, pues aquellas personas con esta característica gozaban del favor de la Fortuna:

quibus in dextra parte gemini superne a canibus cognominati, fortunae blandimenta pollicentur; sicut in Agrippina Domiti Neronis matre: contra in laeua (Plin., *Nat.*, VII, 71).

Ésta no es la única anécdota que relaciona a la madre de Nerón con los dientes. Dión Casio afirma que, movida por la envidia, Agripina buscó la destrucción de algunas de las principales mujeres de Roma, entre ellas Lolia Paulina, ya que ésta había sido la esposa de Gayo (Calígula) y había acariciado alguna esperanza de llegar a ser la esposa de su sucesor, el emperador Claudio. Continúa el historiador griego señalando que como Agripina no reconocía la cabeza de mujer que le habían llevado, le abrió la boca con su propia mano e inspeccionó los dientes que tenían ciertas peculiaridades:

ἦδη δὲ τινὰς καὶ τῶν ἐπιφανῶν γυναικῶν ζηλοτυπήσασα ἔφθειρε, καὶ τὴν γε Παυλίαν τὴν Λολλίαν, ἐπειδὴ τῷ Γαίῳ συνψήκει καὶ ἑλπίδα τινὰ ἔς τὴν τοῦ Κλαυδίου συνοίκησιν ἐσχέκει, ἀπέκτεινε. Τὴν τε

⁴⁵ Curiosamente, entre las ceremonias de coronación de algunos pueblos en las que el objeto simbólico que se entrega al nuevo soberano es una parte del cuerpo del antiguo monarca, existe una en la que dicho objeto es un diente. Cuando el rey o *Jaga* de Cassange, en Angola, ha muerto, un funcionario le arranca un diente y lo presenta a su sucesor, quien lo coloca, en compañía de los de los soberanos precedentes, en una caja que es propiedad particular de la Corona y sin la cual ningún *Jaga* o rey puede legítimamente ejercer el poder real, *vid.* J.G. Frazer, *op. cit.*, vol. II, p. 139.

κεφαλὴν αὐτῆς κομισθεῖσαν αὐτῇ μὴ γνωρίσασα τό τε στόμα αὐτῆς αὐτοχειρίᾳ ἀνέφξε καὶ τοὺς ὀδόντας ἐπεσκέψατο ἰδίως πῶς ἔχοντας (D.C., LXI, 32, 4).

No sabemos el conocimiento que de tales anécdotas tenía el pueblo romano, ni la naturaleza de las peculiaridades dentales de Lolia Paulina que permitieron su identificación, pero centrándonos en el relato de Plinio es normal pensar que Agripina o la propaganda oficial de la casa de Nerón aprovecharse y contase públicamente esa característica positiva que los dioses le habían proporcionado, de ahí que la señale el naturalista romano. Partiendo de la hipótesis de su posible difusión, resulta fácil imaginar que en ciertos ámbitos populares, tal vez por iniciativa de la propia propaganda oficial, se crearía una asociación de ideas causa-efecto entre la posesión de esa singularidad dental y la posesión del imperio. En tal caso, la creación en torno a un diente del *omen* de Vespasiano sería una consecuencia clara e inmediata de la vinculación popular entre los dientes, el poder de la familia de Agripina y las creencias relativas a la pérdida de estos.

En definitiva, el relato ominal del diente sería el reflejo popular de un rito de transmisión de poder articulado a partir de características propias de la casa de Nerón bien conocidas por la sociedad romana.

LA 7EVA DE JÚPITER

La idea de que ciertos objetos se encuentran intrínsecamente asociados al concepto de poder y de que su transmisión y posesión simboliza el traspaso del poder imperial vuelve a estar presente, según mi criterio, en la entraña del siguiente presagio. En el capítulo quinto de la vida de Vespasiano se relata un sueño de Nerón que anuncia nuevamente el futuro poder a *Titus Flavius Vespasianus*. Dice Suetonio que, en sus últimos días, Nerón recibió en sueños el aviso de sacar de su santuario el carro de Júpiter Óptimo Máximo y llevarlo a casa de Vespasiano, y desde allí al circo.

Neronem diebus ultimis monitum per quietem, ut tensam Iouis Optimi Maximi e sacrario in domum Vespasiani et inde in circum deduceret (Suet., *Vesp.*, V, 7).

La versión de Dión Casio, como casi siempre menos pormenorizada, no menciona el traslado del carro desde la casa de Vespasiano hasta el circo:

Καὶ αὐτὸς ὁ Νέρων ἔδοξέ ποτε ἐν τοῖς ὑπνοῖς τὸν τοῦ Διὸς ὄχον ἐς τὴν τοῦ Οὐεσπασιανοῦ οἰκίαν εἰσαγαγεῖν (D.C., LXVI, 1, 3).

Graf veía en este pasaje una clara referencia a la *pompa triumphalis*: el sueño vendría a simbolizar el triunfo de Vespasiano sobre todos los enemigos de Roma y constituiría un intento por asociar a las dos primeras dinastías de emperadores romanos, considerando a la *gens* flavia como heredera de la

julia⁴⁶. Por el contrario, Moonney vinculaba este episodio a la ceremonia de la *pompa circensis*⁴⁷, al igual que Braithwaite, quien añade que el sueño implica que Vespasiano se encuentra bajo el especial favor de Júpiter⁴⁸. Esta misma tesis respecto al carácter de la *pompa* es compartida por Wittstock, el cual apostilla que el relato iguala al emperador con Júpiter y los demás dioses romanos poseedores de carros sagrados⁴⁹, así como por Krauss, para quien el sueño significa que Vespasiano es el mejor auriga del carro sagrado y, por tanto, es el designado por Júpiter para ocupar la más alta posición en el estado⁵⁰.

Ciertamente resulta difícil establecer claras diferencias entre la *pompa triumphalis*, o procesión de entrada triunfal en Roma del general o emperador victorioso, y la *pompa circensis* o procesión que antecede a la celebración de los juegos en el circo (dificultad que deriva no sólo de la consideración de esta segunda *pompa* en su origen como una parte de la primera, sino también de la similitud del ceremonial de ambas⁵¹); pero como han señalado la mayoría de autores que han abordado este relato, creo que no nos encontramos ante una ceremonia de triunfo, puesto que la *tensa* o carro sagrado⁵² no es conducida desde el Campo de Marte al templo de Júpiter Capitolino, itinerario clásico de la *pompa triumphalis*⁵³ —ése fue, por ejemplo, el recorrido del Triunfo celebrado por Vespasiano y sus hijos para conmemorar su victoria frente a los judíos en la primavera del año 71⁵⁴—, sino que en nuestro relato resulta evidente que el carro fue trasladado desde su sacrario⁵⁵, la llamada *Aedes T(h)ensarum*, una construcción situada en el Capitolio⁵⁶ donde la *tensa*

⁴⁶ H.R. Graf, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷ G.W. Moonney, *C. Suetoni Tranquilli de Vita Caesarum, libri VII-VIII*. London, 1930, p. 401.

⁴⁸ A.W. Braithwaite, *C. Suetoni Tranquilli, Dicitur Vespasianus*, Oxford, 1927, p. 34.

⁴⁹ O. Wittstock, *Sueton Kaiserbiographien*, Berlin, 1993, p. 582, núm. 28.

⁵⁰ F.B. Krauss, *An Interpretation*, pp. 152-153.

⁵¹ Sobre el amplio debate respecto a los orígenes y relaciones entre ambas *pompa*, incluyen-do la *pompa fitebris*, *vid.* H.S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman Triumph*, Leiden, 1970, pp. 101 ss.

⁵² A. L. Abaecherli, «Fercula, Carpentia, and Tensae in the Roman Procession», *Bolletino dell'Associazione Internazionale di Studi Mediterranei*, VI (1935-6), pp. 1-20.

⁵³ El itinerario clásico de la *pompa triumphalis*, ya seguido por L. Emilio Paulo en el 168 a.C., partía del Campo de Marte, pasaba por el circo Flaminio, la puerta Carmenta, el circo Máximo, la vía Sacra y el Foro, para desembocar en el Templo de Júpiter Capitolino, donde el triunfador depositaba los *spolia* como parte del voto hecho a Jupiter antes de su partida. Desde ahí se trasladaban generalmente al circo para celebrar unos juegos. Sobre el itinerario en época imperial *vid.* R. Cagnat, *DS*, V, pp. 488-491 (esp., 488), *s.v. Triumphus*.

⁵⁴ Sobre dicho triunfo *vid.* J., *B. J.*, VII, 5, 5; D. C. LXVI, 12; C. Barini, *Triumphalia. Imprese ed onori militari durante l'Impero Romano*, Turin, 1952, pp. 96 ss.

⁵⁵ Suetonio utiliza en los *omina* una terminología muy precisa. Así el término *sacrarium* define una construcción no necesariamente consagrada (Ulp. *Dig.*, I, 8, 9, 2) utilizada para guardar los *sacra supellex*. *vid.* G. Wissowa, *RuK*, p. 469, n. 5.

⁵⁶ S.B. Platner y Th. Ashby, *A topographical dictionary of ancient Rome*, London, 1929, p. 1, *s.v. Aedes Tensarum*.

era custodiada por los ediles, a la casa de Vespasiano⁵⁷, y desde allí, según Suetonio, directamente al circo.

Ahora bien, si parece bastante probable por lo arriba argumentado descartar la posibilidad planteada por Graf de que el relato fuera un reflejo de la *pompa triumphalis*, su vinculación a la *pompa circensis* presenta también serios inconvenientes: por un lado, teniendo en cuenta el silencio de Dión Casio no podemos afirmar categóricamente que nos encontremos ante tal ceremonia; y, por otro, aunque Suetonio afirma que el destino final de la *tensa* era el circo, la parada de ésta en casa de Vespasiano resulta difícilmente explicable dentro de una ceremonia solemne que a través del Foro trasladaba a los dioses y sus atributos desde el Capitolio hasta el circo Máximo⁵⁸.

En su intento por justificar la referida escala de la *tensa* en la casa de Vespasiano, Lorsch considera que el origen de nuestro relato se encuentra en el hecho de que en época republicana era obligación del cónsul, o en su ausencia del pretor, conducir la *tensa* de Júpiter desde su santuario al circo antes de la celebración de los *ludi circenses*, mientras que en época imperial esta tarea incumbía al propio emperador⁵⁹. La conducción de la *tensa* sería, por tanto, un acto tradicionalmente vinculado al emperador, de modo que la acción de Nerón vendría a simbolizar claramente su posición como Emperador y su parada ante la casa de Vespasiano el traspaso a éste tanto de la responsabilidad de conducir el carro sagrado como de la dignidad imperial.

Esta sugerente y a primera vista bien fundada interpretación se presta a dos importantes objeciones: en primer lugar debemos advertir que la función del cónsul, pretor, emperador o, en general, del magistrado que preside los juegos, es la de encabezar o conducir toda la *pompa*, no una *tensa* en particular, ni siquiera la de Júpiter (como afirma, no sabemos con qué fundamento, Lorsch⁶⁰), pues esa responsabilidad era ejercida por niños nobles cuyos

⁵⁷ La casa se alzaba sobre el Quirinal, en el lugar conocido como *ad Mahum Punicum*, donde nacerá en el año 51 su hijo Domiciano, el cual la transformará en el templo de la familia flavia. S.B. Platner y Th. Ashby, *A Topographical*, p. 197, s.v. *Domus: Vespasianus*, y p. 247, s.v. *Gens Flavia, Templum*.

⁵⁸ Según Dioniso de Halicarnaso (VII, 72), antes de empezar los juegos las máximas autoridades conducían en procesión a los dioses desde el Capitolio hasta el circo Máximo a través del Foro. Sobre la *pompa circensis* vid. E. Saglio, *DS*, I, 2, pp. 1187-1201 (1192-1193), s.v. *Circus*; F. Bömer, *RE*, XXI, 2, cols. 1878-1994 (esp., 1985-1987), s.v. *Pompa*.

⁵⁹ R.S. Lorsch, *Omina imperii*, pp. 119-124, que en este punto sigue el análisis de H. M. Thompson Skerrett, *C. Suetonii Tranquilli de Vita Caesarum Liber VIII. Divus Vespasianus*, Philadelphia, 1924, p. 51.

⁶⁰ H.M. Thompson Skerrett, en quien se basa R.S. Lorsch para defender su teoría, afirma que «in republican times it was the duty of the consul, or in his absence, of praetor, to conduct the *tensa* in the sacred procession; during the empire that of the emperors (*Aug.* 43.5).» Pero en este pasaje Suetonio se limita a señalar que al encontrarse Augusto indispuerto durante la celebración de unos juegos votivos, tuvo que conducir las *tensae* tendido en una litera, circunstancia que para nada confirma la directa conducción de una *tensa* concreta por parte del emperador, sino su responsabilidad de encabezar la *pompa*.

padres viviesen (*pueri patrimi et matrimi*)⁶¹. En segundo lugar, aun admitiendo la inverosímil hipótesis de que en ambos relatos ominales la *tensa* de Júpiter viniera a simbolizar la totalidad de la *pompa circensis*, la versión de Suetonio no señala el protocolario relevo de emperador que, como requiere la propia teoría de Lorsch, debería haberse producido en la acción de conducir la *tensa = pompa* desde la casa de Vespasiano al circo. Ya que, siguiendo la hipótesis del investigador americano, es la transferencia de la responsabilidad en la conducción del cortejo lo que simbolizaría la obtención de la dignidad imperial por parte de Vespasiano.

Frente a las anteriores interpretaciones, en las siguientes páginas espero demostrar que el *omen imperii* aquí analizado no es más que el reflejo de un rito de investidura imperial consistente en mostrar o entregar al nuevo emperador los símbolos sagrados del pueblo romano y, como tales, garantes de su soberanía.

La *pompa circensis* suponía el traslado hasta los *pulvinaria* del circo Máximo, mediante andas o carros (*tensae*) conducidos por *pueri patrimi et matrimi*, de las imágenes de los dioses y de sus símbolos o atributos⁶². Ahora bien, sabemos por un pasaje de Macrobio que en la misma ceremonia eran también trasladados los *sacra, pignora imperii* o *arcana sacra*⁶³ de la ciudad de Roma, y que éstos desfilaban guardados en un arca, que mantenía el carácter secreto de los mismos (Macr., *Sat.*, I, 6, 15).

Las piezas denominadas *sacra, sacra fatalia, pignora imperii, pignora fatalia* o *arcana sacra* del pueblo romano eran toda una serie de objetos sagrados de origen diverso conservados en el *penus* del *aedes Vestae* de Roma (Liv., XXVI, 27, 14; Cic., *Scaur.*, XLII). Nuestra información sobre ellos es muy deficiente y problemática.

Según Servio, siete son los *pignora imperii* que el imperio romano poseía:

*Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenet, lapis*⁶⁴ *matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, uelum Ilionae, Palladium, ancilia* (Serv. auct., *Aen.*, VII, 188).

A este grupo de objetos debemos sumar los igualmente mal conocidos Penates romanos⁶⁵, también guardados en el *penus Vestae* (Tac., *Ann.*, XV, 41)

⁶¹ V. Chapot., *DS*, V, pp. 115-116, *s.v. Tensa, Thensa*; H. Le Bonniec, «Une faute rituelle dans la *pompa des jeux*», *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma, 1974, pp. 505-511, en la que se analiza una falta ritual cometida por uno de estos niños durante la conducción de un carro sagrado.

⁶² H. S. Versnel, *op. cit.*, p. 98; A. L. Abaecherli, *op. cit.*; Suet., *Iul.*, LXXVI; E. Saglio, *Circus*, pp. 1192-1193; D. H., VII, 72, 13.

⁶³ F. Bömer, *Pompa*, col. 1905.

⁶⁴ Utilizo el término *lapis* siguiendo a Wissowa, *RuK.*, p. 159, n. 5 y contra la conjetura de G. Thilo y H. Hagen, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, vol II, Hildesheim, 1961, p. 141, que proponen *aius*.

⁶⁵ El concepto de Penates, a pesar de los intentos de definición por parte de los investigadores modernos resulta lo suficientemente amplio y ambiguo como para poder limitarlo. A nivel

y cuya importancia en la tradición romana destacaremos con mayor profundidad al abordar uno de los *omina imperii* de Antonino Pio.

Junto a su importancia en numerosos ritos y cultos romanos, tales objetos aparecen mágicamente asociados a la protección, destino y soberanía de la ciudad o estado que los posee⁶⁶. Los ejemplos que confirman esta creencia son muy numerosos. En el libro sexto de sus *Fastos*, Ovidio afirma que uno de los más conocidos *pignora imperii*, el Paladio o imagen de Minerva armada, que en su época estaba depositado en el templo de Vesta de Roma, era originario de Ilion, adonde había llegado caído del cielo. El oráculo de Apolo había advertido a los habitantes de esta ciudad que si guardaban a la diosa venida del cielo, guardarían su ciudad, ya que dicha imagen transportaba con ella la sede de la soberanía (Ov., *Fast.*, VI, 424-428). Cicerón afirma que el Paladio era el garante de la salud de los romanos y de su imperio (Cic., *Scaur.*, XLVIII) y señala la importancia de los Penates en la conservación, entre otras cosas, del poder de Roma y de su imperio (Cic., *Sull.*, XXXI, 86).

El valor mágico de estos «fetiches» explica el extraordinario celo con el que eran custodiados para evitar que fueran robados —como ocurrió con el Paladio de Troya⁶⁷— o evocados⁶⁸, y que en consecuencia Roma perdiese su potencia soberana como antes, según la tradición, la había perdido su ciudad madre de Troya. Por eso el acceso al interior de la *Aedes Vestae* de Roma, en cuyo *penus* (*locus intimus*) se encontraban depositados los *pignora imperii*, estaba prohibido a los hombres, salvo a la máxima autoridad religiosa romana, el Pontífice Máximo —aunque no podemos olvidar que esta última presunción ha sido

metonímico el término Penates es usado para designar la casa, el palacio, el hogar, la patria, la familia, el territorio, etc. (A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Paris-Roma, 1989, pp. 39-44). Para Servio los Penates son todos los dioses de la casa (Serv., *Aen.*, II, 514), y su asociación o confusión con otras divinidades romanas fue muy frecuente. La indeterminación a este respecto llega al punto de que para algunos investigadores los Penates de Lavinio eran originariamente los Dióscuros: S. Weinstoch, «Two archaic inscriptions from Latium», *JRS*, I (1960), pp. 112-118; N. Masquelier, «Pénates et Dioscures», *Latomus*, XXV (1966), pp. 88-98. Para otros esta identificación es debida a especulaciones sincretistas de época helenística: Chr. Peyre, «Castor et Pollux et les Pénates pendant la période républicaine», *MEFRA*, LXXIV (1962), pp. 433-462; G. d'Anna, «Il sincretismo dei Penati e dei Dioscuri a Lavinio», *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia*, Tarento, 1982, pp. 133-153.

Desde luego, el estudio de los Penates o del Paladio, al igual que el de otros muchos conceptos religiosos romanos, resulta bastante complejo, ya que los textos que hacen mención a ellos presentan numerosas oscuridades, contradicciones y equívocos (A. Dubourdieu, *Les origines*, p. 153; J. Poucet, «Troie, Lavinium, Rome et les Pénates», rec. a A. Dubourdieu, *Les origines, L'Antiquité Classique*, LXI (1992), pp. 260-267 (esp., 261). Esta es la razón por la que resulta imposible definir perfectamente dichos conceptos —imposibilidad que sufrieron igualmente los propios eruditos romanos— y hace que debamos limitarnos a una mera aproximación a los mismos.

⁶⁶ G. Lippold, *RE*, XVIII, 3, cols. 171-201, s.v. *Palladion*.

⁶⁷ Sobre el Paladio de Troya y su robo, *vid.* G. Lippold, *op. cit.*, cols. 172-4.

⁶⁸ V. Basanoff, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris, 1947, pp. 112-140, en donde aborda el tema del Paladio. Sobre la protección contra la *evocatio* de las divinidades protectoras de Roma, *vid.* Macr., *Sat.*, III, 9, 1-16.

objeto de un amplio debate historiográfico⁶⁹-. Asimismo, cuando participaban en algún rito cultural eran cuidadosamente transportados en el interior de arcas o cestas que, como señala Macrobio, ocultaban su imagen material (Macr., *Sat.*, I, 6, 15).

Estas precauciones responden sin duda a la creencia, todavía vigente en numerosas culturas indígenas, de que ciertas personas pueden apoderarse de la voluntad o participar del poder de otra persona, divinidad u objeto sagrado, no sólo entrando en contacto físico con dicho elemento, sino también viéndolo o incluso conociendo su verdadero nombre. De ahí que no sólo esté prohibido el contacto con estos objetos sagrados, sino también su contemplación y su nominación. Esta fue la causa de que, como advierte el tardío erudito romano, se desconociese el nombre real de los dioses protectores de Roma (Macr., *Sat.*, III, 9, 1-16).

Todas estas cautelas fomentaron la escasa información –a veces incluso contradictoria– que nos ha llegado acerca de aquellos objetos. En todo caso, la importancia de tales fetiches en las creencias relativas al poder y soberanía de Roma puede apreciarse claramente en dos aspectos: a) su presencia en los más importantes ritos de proclamación o legitimación del poder; b) desde muy temprano se intentó vincular o asociar estos objetos garantes del poder de Roma con el emperador, máximo representante humano del mismo.

a) La importancia de estos fetiches en los ritos de proclamación de las más altas magistraturas romanas se manifiesta en los siguientes ejemplos:

—Dos autores tardíos, Macrobio y Servio, señalan que las más altas magistraturas romanas debían desplazarse una vez por año a la vecina ciudad de Lavinium para realizar un sacrificio conjunto dirigido a Vesta y a los Penates. Dicho sacrificio debía celebrarse en el momento en el que los cónsules, pretores y dictadores accedían a su cargo⁷⁰.

⁶⁹ Como señalan algunos autores clásicos, el acceso al interior de la *aedes Vestae* tenía ciertas limitaciones vinculadas a la protección de los objetos que allí se guardaban. Según Ovidio (*Fast.*, VI, 450) y Lactancio (*Inst.*, III, 20, 4) a él no podían acceder los hombres. Estas afirmaciones, unidas al episodio del Pontífice Máximo L. Caecilio Metelo, ciego tras salvar el Paladio del fuego que destruyó el templo de Vesta en el incendio del 241 a.C., han llevado a suponer que dicha interdicción de entrada afectaba también a la mayor magistratura religiosa romana, el Pontífice Máximo. (G. Gianelli, *-Il penus Vestae e i pignora imperii. Atene e Roma*, XVII (1914) nr, 187-188, pp. 252-256; T. Optendrenk, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der H.A.*, Bonn, 1969, pp. 14-25; R. Turcan, *Histoire Auguste*, III, 1, Paris, 1993, p. 172). Sin embargo, la afirmación de Dioniso de Halicarnaso según la cual tanto las Vestales como los Pontífices tienen conocimiento de los secretos que se guardan en el *penus Vestae* (D.H., II, 66, 3) y la de los escritores de la *Historia Augusta* de que los Pontífices y las Vestales tienen acceso al mismo (S.H.A., *Heliog.*, VI, 7) permiten afirmar, como así lo han hecho otros autores modernos, que el Pontífice Máximo no estaba afectado por esa prohibición (A. Bouché-Leclercq, *DS*, IV, s.v. *Pontifices*, p. 569 a; I. Santinelli, *-Alcune questioni riguardanti le Vestali-*, *Rivista di Filologia* 30 (1902), p. 255 ss.; O. Leuze, *-Metellus Caecatus-Philologus*, N.F. 18 (1905), pp. 95-115).

⁷⁰ La expresión de Servio *cum...abeunt magistratu*, que entra en contradicción con la de Macrobio, *cum adeunt magistratum*, ha sido considerada por la mayoría de autores modernos como un error del epitomista o copista. *Vid.* Th. Mommsen, *Le droit public romain*, Paris,

eodem nomine appellauit (Vergilius) et Vestam, quam de numero Penatium aut certe comitem eorum esse manifestum est, adeo ut et consules et praetores seu dictatores, cum adeunt magistratum, Lauinii rem diuinam faciant Penatibus pariter et Vestae (Macr., *Sat.* III, 4, 11).

hic (Vergilius) ergo quaeritur, utrum Vesta etiam de numero Penatium sit, an comes eorum accipiatur, quod cum consules et praetores siue dictator abeunt magistratu, Lauini sacra Penatibus simul et Vesta faciunt (Serv., *Aen.* II, 296).

—Th. Mommsen incluye el sacrificio a los Penates de Lavinium, junto a la celebración de la festividad de las ferias latinas, entre las formalidades necesarias para consolidar la magistratura consular⁷¹.

—La ley Bantia del año 133 a.C. estipula que los magistrados romanos debían, en los cinco días siguientes a su entrada en funciones, prestar juramento público por Júpiter y los dioses Penates, de día y vueltos hacia el foro⁷².

Item dic(tator), co(n)s(u)l, pr(aetor), mag(ister) eq(uitum), cens(or), aid(ilis), tr(ibunus) pl(ebei), q(uaestor), III uir cap(italis), III uir a(greis) d(andeis) a(dsignandeis), ioudex ex h(ace) l(ege) plebiue scito \ [factus....]quei quomque eorum p[ro]st hac factus erit, eis in diebus V proxsumeis, quibus quisque eorum mag(istratum) inperiumue inierit, iouranto \ [utei i(n)fra] s(c)riptum) est. Eis consistundo pro aelde Castorus palam luci in forum uorsus et eidem in diebus V apud q(uaestorem) iouranto per Iouen deosque \ [Penatis sese quae ex h(ace) l(ege) oport]ebit facturum, neque sese aduorsum h(ance) l(egem) facturum scientem d(olo) m(alo), neque seese facturum neque intercesurum \ [quo quae ex h(ace) l(ege) oportebit minus] fiant (CIL., I, 582, 15-19).

Juramento que todavía recogen las leyes municipales Malacitana y de Salpensa, aunque incluyendo entre las divinidades a las que se invoca a los emperadores divinizados y al genio del emperador reinante⁷³.

Es decir, los Penates en su calidad de dioses patrios y, en palabras de Cicerón, protectores de la villa de Roma, de su imperio, de sus templos y casas y de la libertad del pueblo romano (Cic. *Sull.*, XXXI, 86), se convierten en guardianes del juramento que los nuevos magistrados, como servidores del pueblo romano, deben efectuar y cumplir a lo largo de su cargo.

1984, vol. II, p. 291; A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1964, p. 261, n. 3; A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Paris-Roma, 1989, pp. 355-361.

⁷¹ Th. Mommsen, *op. cit.*, t. II, p. 290.

⁷² Vid., Th. Mommsen, *op. cit.*, pp. 291 ss.; G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, pp. 211-212.

⁷³ Véase el capítulo 59 de la *Lex Municipii Malacitani* y el 26 de la ley de Salpensa.

b) La vinculación de estos objetos garantes de la soberanía de Roma con el emperador.

Desde época julio-claudia, efectivamente, los dioses Penates son asociados a la figura del emperador en una simbiosis que nos impide a menudo distinguir claramente entre los Penates privados de la casa real y los Penates públicos de Roma, fenómeno que no podemos considerar nuevo, puesto que ya posee antecedentes en época monárquica⁷⁴.

Para demostrar el proceso de adhesión entre los dos máximos símbolos del poder en Roma, convienen los siguientes ejemplos:

—La asociación entre la casa de Augusto y los Penates es destacada por Ovidio con motivo de la proclamación del príncipe como Pontífice Máximo el 6 de marzo del año 12 a.C., ceremonia que vino acompañada de una *supplicatio* a Vesta y a los Penates (Ov., *Fast.*, III, 415-426)⁷⁵. Ocasión que fue aprovechada por Augusto para fundar en el Palatino, junto a su Palacio, un nuevo templo de Vesta, cuyo destino era depositar aquellos fetiches (Ov., *Met.*, XV, 861-870)⁷⁶.

—Domiciano poseía en su capilla (*sacrarium*) una imagen de Minerva a la que rendía un culto casi supersticioso, y uno de los *omina mortis* de este emperador —que preludiaba, por tanto, el fin de su poder— fue un sueño en el que Minerva abandonaba su santuario y declaraba que no podía seguir velando por él, ya que Júpiter la había desarmado (Suet., *Dom.*, XV, 3)⁷⁷. No es ninguna casualidad que con el acceso al poder de Domiciano, último representante de la dinastía flavia, los tipos monetarios consagrados a Minerva aumentasen considerablemente⁷⁸.

—Según Elio Lampridio, Heliogábalo se llevó del templo de Vesta una estatua que creía que era el *Palladium*, así como otros objetos sagrados, y los colocó en el templo de su Dios (S.H.A., *Heliog.*, VI, 9).

Pero mucho más relevantes para la perfecta comprensión de nuestro presagio que estas referencias literarias son toda una serie de reversos monetarios en los que, con diversos motivos iconográficos, se representa la entrega al nuevo emperador de uno de los más destacados *pignora imperii*, el Paladio. Así, varias series de sestercios del emperador Vespasiano, datables en los años

⁷⁴ Lucan., I, 196-198. En relación a este punto cabe señalar que la mayoría de investigadores ven en el origen de los Penates públicos una promoción de los cultos privados, y en concreto una transformación de los cultos del hogar del Rey en cultos del Estado: *vid.* G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966 (repr. 1974), p. 359; S. Weinstock, *RE*, XIX,1, cols. 417-457 (esp., 441), *s. v.* Penates.

⁷⁵ *CIL*, X 8375; G. Wissowa, *RuK*, pp. 160-61. *Vid.* asimismo la nota siguiente.

⁷⁶ G. Wissowa, «Die Überlieferung über die römischen Penaten», *Hermes*, XXII (1887), pp. 29-57 (44).

⁷⁷ K. Scott, «Le «*Sacrarium Minervae*» de Domitien», *RA*, VI serie, vol 6 (1935), pp. 69-72; D.C., LXVII, 16, 1.

⁷⁸ L. Morawiecki, «The Symbolism of Minerva on the Coins of Domitianus», *Klio*, LIX (1977), pp. 185-193; J.-L. Girard, «Domitien et Minerve: une prédilection impériale», *ANRW*, II, 17, 1 (1981), pp. 233-245, (esp. p. 241).

70 y 71, presentan en su reverso la figura de la Victoria mostrando a Vespasiano, de pie y portando una lanza, el *Palladium* (*BMC*, II, Vesp., 793, 586, 786). Una imagen que vuelve a repetirse en series monetarias de su hijo Tito del año 80-81 –Roma presenta el *Palladium* a Tito a caballo (*BMC*, II, Tit., 188)–, y que tienen su inmediato antecedente en una serie de sestercios del emperador Galba en cuyo reverso aparece una figura femenina presentando el objeto sagrado al emperador sentado en una silla curul (*BMC*, I, Galb., 252-255).

La lectura de estos motivos iconográficos parece evidente: Júpiter, máximo representante del poder soberano, entrega por mediación de la Victoria o de la diosa Roma los objetos garantes de la soberanía y de la eternidad de la ciudad al que será desde ese momento su representante, custodio y protector, como signo de la legitimidad de su poder⁷⁹.

Los anteriores ejemplos, así como la importancia en los ritos de adopción imperial del acto de presentación o entrega al futuro soberano de un objeto que simboliza el poder supremo –aspecto ya destacado en el análisis de otros *omina imperii* de este mismo emperador–, me permiten suponer la siguiente teoría: como acto central del proceso de investidura imperial, en Roma debió practicarse algún tipo de ceremonia consistente en la presentación o entrega al nuevo soberano de los objetos más sagrados de la ciudad, los conocidos como *pignora imperii*. Esta ceremonia debía de ser bien conocida por la población romana y su reflejo lo encontraríamos en el presagio del traslado del carro sagrado de Júpiter a casa de Vespasiano.

Mas para finalizar el análisis del presente presagio de imperio, no debemos olvidar tres cuestiones que, en mi opinión, complementan y refuerzan lo arriba argumentado. En primer lugar, el que la *tensa* que transporta los *pignora imperii* del pueblo romano a la casa de Vespasiano sea concretamente la de Júpiter puede responder a dos hechos:

—Júpiter es el exponente supremo del poder soberano y, al ser el poder sobre la tierra una prerrogativa divina, es él quien elige a su delegado. Es por ello normal que se utilice su carro para trasladar los símbolos más evidentes de la soberanía de Roma. A este respecto cabe señalar que su presencia, directa o a través de uno de sus más característicos atributos, el águila, figura en numerosos *omina imperii*, como podremos apreciar en posteriores capítulos.

⁷⁹ J.-L. Girard, *loc. cit.*, p. 241: «Minerve et les symboles qui rappellent Minerve jouent, d'une manière générale, un rôle important dans le monnayage Flavien. Vespasien et Titus portent fréquemment l'égide. Tous deux sont représentés recevant le Palladium, symbole des destinées de l'Empire et de la légitimité de leur pouvoir,....» J.-L. Girard, «La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat», *ANRW*, II, 17, 1 (1981), pp. 203-232, (esp. 226): «La faveur remarquable que connaît le Palladium dans les monnayages impériaux s'explique aisément par le fait qu'il symbolise l'éternité de Rome. De plus, la remise du Palladium à un empereur, souvent représentée sur les revers, exprime la légitimité de son pouvoir». Para C. Gatti, «Il Palladio sulle monete di Galba», *CRDAC*, XI (1984), pp. 109-116, la primera aparición del Paladio sobre las monedas corresponde a un momento de crisis en el que el Senado temía que Roma perdiese su rango de capital.

—Asimismo, de aceptarse un pasaje de Arnobio en el que afirma que uno de los cuatro tipos de Penates existentes son los de Júpiter⁸⁰, y suponiendo que son éstos los *pignora imperii* que se presentaron a Vespasiano, sería normal que los mismos fuesen trasladados en la *tensa* de la divinidad a la que pertenecían.

En segundo lugar, el que la *tensa* sea conducida de la casa de Vespasiano al circo no presenta ningún problema a partir de nuestra interpretación del *omen*, pues, como indican numerosas fuentes clásicas, era habitual celebrar la investidura de cualquier magistratura romana, entre ellas evidentemente la adopción imperial, con juegos circenses (*ludi honorarii*)⁸¹. De forma que cabría incluso plantear la hipótesis de que no nos encontramos ante una *pompa circensis* en sentido estricto, sino ante una *pompa imperii* que se celebraría para festejar las ceremonias propias del nombramiento de un nuevo emperador.

Por último, el que Nerón esté presente en el *omen imperii* de Vespasiano, y en concreto, que sea él la persona a quien Júpiter ordena trasladar la *tensa* «con los objetos garantes del imperio» a casa de Vespasiano, tiene una fácil explicación: Vespasiano se convierte así en el legítimo heredero de la dinastía julio-claudia puesto que Nerón entrega los símbolos del imperio a Vespasiano como si se tratara de su directo sucesor, olvidando, como en presagios anteriores, a Otón, a Vitelio y a Galba.

LOS PARTOS DE VESPASIA Y LOS TRES BROTES DE LA ENCINA

El *ostentum* relativo a los tres partos de Vespasia y los subsiguientes rebrotes que produce la encina no presenta, a primera vista, ningún problema de interpretación, pues constituye más bien uno de los ejemplos clásicos de asociación entre el destino de un hombre y la vida de un árbol, una creencia que ya abordamos al analizar el *omen* del ciprés.

In suburbano Flauiorum quercus antiqua, quae erat Marti sacra, per tres Vespasiae partus singulos repente ramos a frutice dedit, haud dubia signa futuri cuiusque fati: primum exilem et cito arefactum, ideoque puella nata non perannauit, secundum praeualidum ac prolixum et qui magnam felicitatem portenderet, tertium uero instar arboris. Quare patrem Sabinum ferunt, haruspicio insuper confirmatum, renuntiasse matri, nepotem ei Caesarem genitum, nec illam quicquam aliud quam cachinasse, mirantem «quod adhuc se mentis compote deliraret iam filius suus» (Suet., Vesp., V, 2-3).

⁸⁰ Arnob., III, 40: *genera esse Penatium quattuor et esse Iouis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos.*

⁸¹ Por ejemplo, al tomar posesión de su cargo los cónsules: Th. Mommsen, *Le droit public romain*, vol., III, pp. 157-158. Sobre los *ludi Pontificales*, Suet., Aug., XLIV, 3; Plin., *Epist.*, VII, 24, 6.

Hay sin embargo un pequeño detalle que altera la normalidad del relato ominal: la encina está consagrada a Marte (*quae erat Marti sacra*), lo que constituye un dato que si bien aparece como elemento importante en la narración de Suetonio, no ha requerido especial atención. A este respecto, debemos señalar que aunque contamos con algunas citas clásicas, a veces muy problemáticas y particulares, que señalan la consagración de este árbol a divinidades como Rea, Demeter, Ceres, Hércules, Marte, etc.⁸², lo cierto es que el *quercus* es un árbol tradicionalmente consagrado a Júpiter⁸³, aspecto que destacan la mayoría de los comentarios al presente párrafo⁸⁴.

Por otro lado, si valoramos el *ostentum* como un *omen imperii*, tal como lo consideró Sabino, padre de Vespasiano, después de oír la respuesta dada por los *haruspices*, resulta bastante extraño que la encina aparezca consagrada a Marte y no a Júpiter, ya que tradicionalmente es este último dios, como soberano supremo, el que anuncia y otorga la soberanía. La cómoda exégesis de interpretar el protagonismo de Marte dentro del presente relato en el sentido de que Vespasiano iba a ser especialmente favorecido en el combate⁸⁵ resulta difícil de mantener ante un contexto histórico, ya descrito anteriormente, en el que la idea de guerra y de poder militar no serían recursos ideológicos bien aceptados por la población romana como medio de legitimación política en la llegada al gobierno. Por el contrario, la presencia de Marte en el relato debe explicarse en virtud de factores mucho más complejos.

DEL MARTE «GUERRERO» AL MARTE «PROTECTOR»

Frente a su consideración como dios de la vegetación⁸⁶, como divinidad ctónica⁸⁷ o, a partir de la influencia del Ares griego, como dios de la guerra⁸⁸, ciertamente en los últimos tiempos la imagen de Marte se ha configurado como la de un dios protector de Roma. Tras un minucioso análisis de ciertos ritos e instituciones vinculadas a Marte, como el sacrificio del *caprius October*, el *ver sacrum*, la *lustratio* y el primer calendario romano, U. W. Scholz ha destacado la evolución sufrida por la primitiva divinidad itálica de Marte coincidiendo con el proceso de conversión de Júpiter en el centro absoluto del culto

⁸² F. Olck, *RE*, V, 2, cols. 2013-2076 (esp. 2052), s.v. *Eiche*; P. Wagler, *Die Eiche in alter und neuer Zeit. Eine mythologisch-kulturgeschichtliche Studie*, Berlin, 1891, pp. 11-24; E. Saglio, *DS*, I, 1, pp. 356-362 (esp., 356), s.v. *Arbores Sacrae*; Carl Bötticher, *op. cit.*, p. 407. Para el caso de Marte *vid.* D. H., I, 14 (dudoso); Val. Flac., V, 250; VII, 519; Lucan., I, 136; Suet., *Vesp.*, V, 2-3.

⁸³ P. Wagler, *op. cit.*, pp. 11-24; F. Olck, *Eiche*; Serv. auct., *Aen.* V, 129: *...arbor in tutela Iovis est.*

⁸⁴ G. W. Mooney, *op. cit.*, p. 396; H. W. Graf, *op. cit.*, p. 121.

⁸⁵ Como hace R. S. Lorsch, *Omina imperii*, p. tv.

⁸⁶ W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, Darmstadt, 1963 (1ª ed., 1874/76); W. Roscher, *LGRM*, cols 2385-2438, s.v. *Mars*.

⁸⁷ G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, Kopenhagen, 1940.

⁸⁸ G. Wissowa, *RuK*, p. 144 ss.

estatal romano. En el curso de este proceso, Marte vio eclipsados en favor de Júpiter algunos de sus valores más característicos anteriores al siglo III a.C., y uno de los atributos propios de Marte que experimentaría hondas alteraciones fue su carácter protector, su figura de guardián de la salud y prosperidad de las distintas comunidades itálicas, entre ellas de la propia ciudad de Roma⁸⁹.

Ahora bien, J. H. Croon ha matizado las conclusiones de Scholz al señalar que Júpiter no llegó a eclipsar totalmente el carácter protector del dios Marte, sino que todavía en época histórica dicho carácter está presente en la concepción de dicha divinidad⁹⁰. Este hecho se aprecia muy bien al examinar el uso propagandístico del culto de Marte en época altoimperial, desde el momento en que dentro de la ideología del Principado, Marte es presentado como el protector de la *Pax Augusta*. No debe pasar tampoco inadvertido el hecho de que Galba acuñe moneda con la leyenda *Mars Adsertor* y Vespasiano con la de *Mars Conservator*.

Así pues, el primitivo carácter protector de Marte no quedaría totalmente asumido por Júpiter, sino que todavía en época histórica mantendría dicha condición, especialmente entre las masas populares. Significativamente contamos con ciertos detalles que confirman el especial desarrollo del culto de Marte durante el período flavio, pero con la importante singularidad de que las características de este dios que se fomentaron no fueron tanto aquellas vinculadas al ámbito guerrero, sino más bien su calidad de protector y pacificador.

Así, por ejemplo, durante esta dinastía el culto de *Mars Ultor* aparece frecuentemente asociado a las denominaciones *Conservator*, *Propugnator*, *Pacator* y *Pacifer*⁹¹. Además, en un trabajo dedicado al culto del Marte indígena en la Galia romana J.J. Hatt ha destacado el carácter de dios «protecteur de la collectivité des vivants et des morts», advirtiendo cómo la clasificación cronológica de las inscripciones dedicadas a Marte durante el período flavio⁹² prueba que su culto ha sido particularmente desarrollado, de forma que, por citar un caso, una inscripción de Brugg menciona la consagración por parte de los *vicani Vindonissenses* de un arco de triunfo en honor de Marte, Apolo y Minerva el año de la muerte y apoteosis de Vespasiano⁹³, un emperador hacia

⁸⁹ U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg, 1970. Entre los numerosos argumentos que según Scholz prueban el primitivo carácter de Marte como protector de Roma podemos destacar el texto de Catón que reproduce la fórmula ritual utilizada en la lustración de los campos (Cato, *Agr.*, CL, 2-3), y el *Carmen* de los hermanos Arvales. La bibliografía sobre el *carmen Arvale* es muy numerosa. Una selección se hallará en J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma, 1990, pp. 644-646.

⁹⁰ J.H. Croon, «Die Ideologie des Marskultes unter dem Principat und ihre Vorgeschichte», *ANRW*, II, 17, 1 (1981), pp. 246-273.

⁹¹ J.H. Croon, *loc. cit.*, p. 274.

⁹² J.-J. Hatt, «Le culte de Mars indigène en Gaule et la politique religieuse des Empereurs Flaviens», *Revue Archéologique* (1980), pp. 188-190; *vid. asimismo CIL*, XII, 1885; XIII, 1675, 1676=2940, 4030, 7252, 5195.

⁹³ *CIL*, 5195.

el que ciertos sectores de la población galorromana manifiestan sentimientos de reconocimiento y fidelidad puesto que para ellos el fundador de la dinastía flavia había «liberado la Galia del Este de la guerra civil después del 70» y «comenzado la elaboración del Limes»⁹⁴. Es decir, el culto del Marte indígena en la Galia presenta a nivel epigráfico y artístico un especial desarrollo coincidiendo con el gobierno de aquel a quien se atribuye la pacificación y protección del territorio.

De todo lo expuesto puede deducirse que la concreta dedicación a Marte de la vieja encina existente en una propiedad de los Flavios a las afueras de Roma no es un hecho aislado o casual, sino que se integra perfectamente en el proceso de promoción de este dios en su calidad de Protector y Pacificador de Roma durante el gobierno de Vespasiano.

EL PRESAGIO DEL BUEY DE LABRANZA

Antes de concluir nuestro análisis sobre el *omen* de la encina, debemos señalar que, en apariencia, ésta no es la única referencia a Marte que aparece entre los *ostenta* de este emperador. En el capítulo quinto de la vida del divino Vespasiano, Suetonio señala que un día, durante la cena, un buey de labranza que se había sacudido el yugo irrumpió en el comedor y, después de haber puesto en fuga a los sirvientes, como si de repente se encontrara fatigado se dejó caer junto a los pies del futuro Emperador, delante de su lecho, y humilló la cerviz.

Cenante rursus bos arator decusso iugo triclinium irrupit ac fugatis ministris quasi repente defessus procidit ad ipsos accumbentis pedes cervicemque summisit (Suet., *Vesp.*, V, 4).

Ἐγεγόνει μὲν οὖν καὶ σημεῖα καὶ ὀνειράτα τῷ Οὐεσπασιανῶ τὴν μοναρχίαν ἐκ πολλοῦ προδηλοῦντα. Βοῦς τε γὰρ ἐν τῷ ἀγρῶ ἐν ᾧ τὴν δίαταν ὡς πλήθει ἐποιεῖτο, δειπνοῦντι προσελθὼν ὤκλασε καὶ τὴν κεφαλὴν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑπέθηκε (D.C., LXVI, 1, 2).

H. R. Graf interpretaba este pasaje en el sentido de que el buey, tras liberarse de su yugo, se somete libremente a Vespasiano realizando una *proskynesis*; el toro sería una clara referencia al imperio romano, enviado como obsequio al nuevo soberano⁹⁵. G.W. Mooney tan sólo señala que la expresión *cervicem summisit* significa que el imperio romano se somete a Vespasiano⁹⁶, mientras que para R.S. Lorsch el rechazo del buey a someterse ante cualquier

⁹⁴ J.-J. Hatt, «Les deux sources de la religion gauloise et la politique religieuse des empereurs romains en Gaule», *ANRW*, II, 18, 1 (1986), pp. 410-422 (esp. 421).

⁹⁵ H.R. Graf, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁶ G. W. Mooney, *op. cit.*, p. 398.

ra de los siervos y su disposición a tumbarse sólo ante Vespasiano, significaba que Vespasiano domaría el Imperio⁹⁷.

Desde nuestro conocimiento del momento histórico en el que se sitúa el presagio, resultaría tentador valorar este relato como una imagen simbólica de la «realidad» histórica de Roma en el período anterior al reinado de Vespasiano. Así, el buey representaría al pueblo romano, que tras liberarse de su servidumbre a la tiranía de Nerón se somete a su nuevo amo, Vespasiano. Sin embargo, esta hipótesis implicaría ciertas connotaciones negativas en la consideración política del emperador Vespasiano y del pueblo romano, impropias de los relatos ominales de imperio, los cuales responden en su estructura interna a variables mucho más complejas.

Que el animal caiga a los pies de Vespasiano fue interpretado, según vimos, como un rito de *proskynesis* del pueblo romano, simbolizado por el buey, ante el nuevo emperador. Ahora bien, si el acto de la *proskynesis* —o *adoratio* en la terminología latina— ante una persona puede ser documentado en Roma durante la República y especialmente en época imperial⁹⁸, éste no perdió hasta época muy tardía —cuando se convirtió en una forma de reconocimiento explícito del poder imperial— sus connotaciones negativas a nivel político (se suele asociar al gobierno tiránico de origen oriental —*Persica seruitus* frente a *Romana libertas*—)⁹⁹, por lo que resulta difícil pensar que en su origen nuestro relato pueda mantener este significado referido a un emperador tan moderado como fue Vespasiano¹⁰⁰. Es más, Nerón había vuelto a introducir el uso de la *proskynesis* en la corte romana tras la prohibición de Claudio¹⁰¹, por lo que si la primera parte del presagio simbolizase esa liberación de la tiranía ejercida por el último monarca de la dinastía julio-claudia, es difícilmente comprensible que el primer acto hacia el nuevo soberano sea una *proskynesis*.

Por otro lado, la idea de que un buey represente al pueblo o al imperio romano sólo ofrece dos líneas de interpretación:

⁹⁷ R.S. Lorsch, *Omina imperii*, p. 179.

⁹⁸ A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970, pp. 46 ss; G. Bravo, «El ritual de la *proskynesis* y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la Tetrarquía)», *Gerión*, XV (1997), pp. 177-191. Teoría que contrasta con la opinión general de que el rito de la *adoratio* al modo persa fue introducido por Diocleciano en el ceremonial de la corte: *vid.* L. Cerfaux y J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1956, p. 378.

⁹⁹ G. Bravo, *loc. cit.*, p. 189; A. Alföldi, *Die monarchische*, p. 55, recuerda que tras el reinado de Calígula la reacción de *moderatio* de Claudio prohibió la *proskynesis* (D.C., LX, 5, 4).

¹⁰⁰ A. Alföldi, *Die monarchische*, p. 55, señala la sobriedad de Vespasiano frente a los usos de su hijo Domiciano; en la misma línea, L. Cerfaux y J. Tondriau, *op. cit.*, pp. 353-357. Esta imagen se refleja también en las propias fuentes clásicas, por ejemplo en Eutropio (VII, 19).

¹⁰¹ Cl. Gatti, «Culto imperial e *Inclinatio Imperii* in età Neroniiana», *Neronia III, Actes du III^e Colloque International de la Société Internationale d'Etudes Néroniennes* (Varenna, Juni 1982), Roma, 1987, pp. 179-187 (esp. p. 181).

a) si tenemos en cuenta que el buey juega un importante papel en los ritos de fundación de diversas ciudades latinas -por ejemplo Roma, cuyo *pomoerium* fue trazado con la ayuda de dos bueyes-, cabría suponer, como señalaban los autores antes citados, que un buey puede representar a la ciudad (al imperio romano).

b) pero si atendemos a una anécdota narrada por Justino respecto a la fundación de la ciudad de Cartago, el buey simboliza un pueblo laborioso, aunque esclavo.

In primis fundamentis caput bubulum inventum est; quod auspiciam quidem fructuosae terrae, sed laboriosae perpetuoque servae urbis fuit. Propter quod in alium locum urbs translata. Ibi quoque equi caput repperit, bellicosum potentemque populum futurum significans, urbi auspiciatum sedem dedit (Iust., XVIII, 5, 15-16).

Esta última significación, evidentemente, reforzaría la idea de sumisión del pueblo romano al nuevo soberano y defendería la práctica de la *proskynesis*, elementos todos ellos que no sólo poseen un carácter marcadamente negativo para Vespasiano y el pueblo romano y que no se corroboran por cuanto conocemos de aquel período histórico, sino que además limitan todas las hipótesis sobre el origen e intencionalidad última de nuestro *omen*.

Sin rechazar la posibilidad de que en algunos ámbitos antiguos pudiera haberse interpretado el presente *omen* como un símbolo del rechazo del pueblo romano hacia Nerón y como un acto de respeto o saludo al nuevo soberano, el análisis individualizado de los elementos y datos que aparecen en el relato, su comparación con ciertas prácticas culturales y mitos de elevación al trono, así como su valoración dentro del contexto ominal en el que aparece, nos ha permitido plantear la tesis de que la base de nuestro *omen*, su origen real, pudo ser una práctica cultural romana vinculada a una divinidad protectora de Roma, circunstancia que ya hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo.

En efecto, el elemento central del *omen imperii* es un buey de labranza, y este dato, creemos, vuelve significativamente a vincular nuestro relato con el dios Marte, ya que el *bos arator* fue, junto al lobo, el caballo, el azor y el pájaro carpintero, uno de los animales sagrados de Marte y, en particular, su víctima sacrificial¹⁰². Además, sin necesidad de recurrir a las explicaciones históricas antes señaladas, cabe apuntar que la acción de dejarse caer a los pies del futuro emperador y de humillar la cerviz puede ponerse en relación con las historias de elección divina por mediación de los animales. Más adelante veremos que hay numerosos relatos ominales en los que un animal anuncia por inspiración divina la elección de un lugar o persona (en el capítulo dedicado a Augusto analizamos varios ejemplos en los que se anuncia la elección de un

¹⁰² W.H. Roscher, *Mars*, cols. 2431-2432; G. Hermansen, *op. cit.*, pp. 172-173; G. Wissowa, *RuK*, p. 145.

emperador a través de un águila, mensajero de Júpiter), pero anticipemos ahora que el acto por el cual un cuadrúpedo se tumba en un lugar elegido por la divinidad¹⁰³ posee en la tradición romana dos antiguos paralelos:

1. La ciudad de Lavinium fue fundada allí donde se postró una cerda blanca que se había escapado de las manos de los sacrificadores, *ubi illa procubuit* (Ps. Aur. Vict., *Orig.*, XI, 2-3)¹⁰⁴:

2. Estrabón narra un mito de fundación cuya estructura presenta cierta similitud con nuestro relato ominal y que es un ejemplo clásico del *ver sacrum*, institución precisamente vinculada al dios Marte. Esta práctica consistía en la superación de una crisis, generalmente alimenticia, mediante la emigración de parte de la población de una comunidad, que buscaban un nuevo emplazamiento en donde instalarse; en ocasiones salían guiados por un animal sagrado, casi siempre atributo de Marte, y protegidos por esta divinidad¹⁰⁵.

Según el geógrafo griego, a consecuencia de una carestía los sabinos consagraron a Ares (Marte) los niños nacidos durante dicho año; cuando éstos crecieron, tuvieron que emigrar de su comunidad, para lo cual colocaron a la cabeza del grupo un toro (cabe también pensar que se trataría de un buey) que al llegar al país de los Opicas, se dejó caer en el camino. Los sabinos interpretaron dicha acción como la señal de que indicaba el fin de su camino, y allí donde el toro errante se acostó instalaron su nueva residencia. Por orden de los adivinos el toro que les había conducido a ese lugar fue sacrificado en honor de Ares (Marte), que lo había designado como guía por respuesta oracular (Str., V, 4, 12).

La exégesis de este relato es obvia: Marte, protector de los niños que le habían sido consagrados, envía a su animal sagrado, un toro, para que guíe y conduzca a su destino a los errantes fundadores de una nueva comunidad en un momento de crisis. Tomando como paralelo este relato de Estrabón y basándonos en nuestra valoración de los anteriores *omina imperii*, podríamos ver en el presente *omen* de Vespasiano la manifestación ritual de una idea ya antes apuntada: Marte, dios protector de Roma, manda a su animal sagrado, el *bos arator*, para que se postre a los pies del futuro soberano, pues quiere así indicar al pueblo romano que ha elegido a Vespasiano en la difícil tarea de proteger y conducir a la ciudad y al imperio de Roma hacia una nueva era de paz y prosperidad. La humillación de la cerviz constituiría, tan sólo, un acto

¹⁰³ En la tradición cristiana son numerosas las leyendas en las que los toros o las vacas indican el lugar donde debe construirse una iglesia, por ejemplo Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, capit., CXLV, dedicado a San Miguel Arcángel; L. Hopf, *Thierorakel und Orakeltiere in alter und neuer Zeit*, Stuttgart, 1888, p. 78.

¹⁰⁴ Varro, *Ling.*, V, 144; Varro., *Rust.*, II, 4, 18; Verg., *Aen.*, III, 389-393; D. H., I, 55, 4-56, 2; B. Grassmann-Fischer, *Die Prodigien in Vergils Aeneis*, München, 1966, pp. 54-63, ("Sauptodigium").

¹⁰⁵ W. H. Roscher, *Mars*, cols. 2411-2412; J. Heurgon, «Le *Ver sacrum*» romain de 217, *Latomus*, XV (1956), pp. 137-158.

de presentación y un signo de respeto ante el elegido, en este caso el futuro soberano.

Pero debemos también fijarnos en el hecho de que esta elección de Vespasiano como protector de Roma no se produce en un momento cualquiera, sino en el transcurso de una ceremonia religiosa vinculada al dios elector, es decir, a Marte. Como podremos comprobar a lo largo de este libro, la mayoría de presagios de imperio tienen lugar en ámbitos sagrados o en el transcurso de ceremonias religiosas; lugares y momentos en los que la relación entre los hombres y los dioses es especialmente intensa y directa, lo que obliga a valorar con especial atención y temor cualquier acontecimiento –no digamos prodigio– que en ellos tenga lugar, puesto que su carácter de advertencia o mensaje divino resulta evidente.

Intentemos profundizar en la naturaleza de la ceremonia religiosa en la que pudo tener lugar nuestro presagio.

Uno de los rasgos más relevantes del presagio que aquí analizamos es, sin duda, la acción del buey sacudiéndose el yugo. Se trata de un acto que, excluyendo el carácter violento que refleja el relato –y que concede al mismo su calidad de prodigio–, puede ponerse en relación con uno de los ritos más destacados de la festividad de las *Consualia*, en concreto el rito de asociar a la fiesta a los animales que trabajaban en el campo: y así bueyes, caballos, asnos y mulas disfrutaban de un día de descanso, eran liberados de sus yugos y atalajes y adornados con coronas de flores¹⁰⁶.

Si bien a primera vista podría cuestionarse la relación existente entre aquel rito y nuestro relato, que, desde luego, se encuentra vinculado al dios Marte, debemos señalar cuán significativo resulta que la celebración de la fiesta de las *Consualia*, o fiestas en honor a Consus, fuesen confundidas por numerosos autores clásicos con las *Equirria*, o fiestas celebradas en Marzo en honor a Marte¹⁰⁷. Esta confusión no es exclusiva de un autor clásico ni afecta sólo a pequeños detalles, sino que, por ejemplo, Tertuliano cree que las *Consualia* han sido llamadas también *Equirria* (Tert., *Spect.*, V, 5), y Servio afirma que las *Consualia* se celebran en el mes de marzo (Serv., *Aen.*, VIII, 636). El propio Ovidio en sus *Fastos*, obra básica para conocer numerosas prácticas culturales romanas, llega a confundir a ambas divinidades, Marte y Consus (Ov., *Fast.*, III, 199).

Si la confusión entre festividades y divinidades se produjo entre eruditos, debió ser también un fenómeno común a la mayoría de la población romana, para la cual los dioses no se encontraban perfectamente definidos y aislados, tal y como nosotros los estudiamos, sino formando un conglomerado pleno de

¹⁰⁶ E. Potier, *DS*, I, 2, p. 1484, s.v. *Consus, Consualia*; D.H., I, 33; Plu. *Quaest. Rom.* XLVIII; Mommsen, *CIL*, I², p. 408.

¹⁰⁷ P. Lambrechts, «Consus et l'enlèvement des Sabines», *L'Antiquité Classique*, XV (1964), pp. 61-82.

confusiones, asociaciones y sincretismos¹⁰⁸, y en este proceso influiría decisivamente la similitud de ciertos atributos o características. Evidentemente, la similitud entre Marte y Consus deriva del hecho de que este último tenía, como en sus orígenes el dios Marte –y en los *omina* que aquí analizamos–, una clara función protectora.

Consus es una de las divinidades más antiguas de la ciudad de Roma, estrechamente ligada a sus orígenes. Fue el propio fundador de la ciudad, Rómulo, el que instituyó una fiesta en su honor, las llamadas *Consualia*, en el transcurso de las cuales y por consejo del dios se produjo el rapto de las Sabinas. Por ello a su carácter de dios protector de las reservas, que una vez almacenadas no pueden sin riesgo de corrupción ser libremente abiertas, los autores antiguos añadían el de dios consejero¹⁰⁹. Pero a ambos aspectos debemos sumar el no menos importante, aunque no especialmente destacado por los autores antiguos, de protector del suelo de Roma¹¹⁰, y esta función la desarrolla Consus en unión de Ops, diosa de la abundancia. La asociación de estas dos primitivas divinidades agrarias, que como tales tienen por lo general una función tutelar, de salvaguarda de la salud nacional y de la prosperidad, viene confirmada entre otras cosas por dos destacados hechos: en primer lugar, a las dos festividades en honor de Consus celebradas el 21 de agosto y el 15 de diciembre le suceden con un intervalo exacto de cuatro días las de Ops, el 25 de agosto y el 19 de diciembre; y en segundo lugar, que en el culto de agosto celebrado en el *sacrarium* dedicado a Ops en la Regia, al que solo podían acceder el Flamen Dialis y las Vestales, esta divinidad recibe el epíteto de *Consivia*. Y es precisamente Ops Consivia, según Macrobio, una de las principales divinidades protectoras de Roma:

Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse uoluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum, et ideo uetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. Alii enim Jouem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii aulem, quorum fides mihi uidetur firmitior, Opem Consiuiam esse dixerunt (Macr., Sat., III, 9, 3-4).

De todo lo expuesto se deduce que, partiendo de un evidente proceso de apropiación, por confusión, de un rito celebrado originariamente durante la festividad de una divinidad que comparte con el dios Marte la función de protector de Roma, nuestro relato se articula dentro de una ceremonia cultural que presenta a Vespasiano como el elegido para proteger la ciudad de Roma, su

¹⁰⁸ Por ejemplo, respecto a la confusión de la población romana en la localización y atribución de los templos de la ciudad *vid.* L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, Roma, 1961, p. 201, nº 7 y P. Gros, *Aurea Templum. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque de Auguste* (BEFAR, CCXXXI), París, 1976, pp. 22-23.

¹⁰⁹ G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965, *s.v.* Consus; G. Wissowa, *LGRM*, I, 1, cols. 924-927, *s.v.* Consus; P.H.N.G. Stehouwer, *Étude sur Ops et Consus*, Groningen, 1965.

¹¹⁰ A. Brelich, *Die geheime Schutzgotttheit von Rom*, Zürich, 1979, pp. 41-46.

imperio y a todos sus habitantes. La posibilidad de situar el desarrollo del presagio de Vespasiano en el transcurso de una ceremonia religiosa, origen de la argumentación anterior, puede ser perfectamente aceptada sin alterar la terminología y ambiente con el que Suetonio describe el acontecimiento. Así, los *ministri* que huyen al llegar el *bos arator* no tienen por qué ser los servidores de la casa de Vespasiano, sino que puede tratarse perfectamente de los servidores del culto de Marte. Cicerón nos informa de la existencia de *ministri publici Martis* en la ciudad de Larino (Cic., *Cluent.*, XLIII), e incluso Suetonio utiliza la expresión *ministri* en otros dos casos, uno de ellos un *omen imperii* de Galba, con un claro contenido sagrado (Suet., *Tib.*, XLIV, 2; Suet. *Galba*, VIII, 2).

Pero además, el concepto de *cena* puede ser utilizado sin ningún problema en este contexto festivo, ya que las comidas públicas son una parte fundamental de la mayoría de las ceremonias culturales¹¹¹. Se hace así más patente que el *omen* de Vespasiano derivaría de un rito cultural vinculado a Marte.

Tomando como base un rito cultural –fenómeno que volveremos a observar al analizar otros *omina imperii*–, que se funde con creencias populares relativas a los mecanismos de elección divina ampliamente divulgadas en la Antigüedad, Vespasiano es asociado a divinidades protectoras de Roma. Estamos, pues, ante un recurso perfecto para articular o hacer comprensible en diversos ámbitos populares la imagen de Vespasiano como protector de Roma.

EL OMEN DE LA MANO, EL PERRO Y LA MESA

El complejo proceso de creación del anterior presagio se repite en el siguiente *omen*. Continuando con la narración de los *ostenta* sobre el emperador Vespasiano, Suetonio relata cómo en cierta ocasión, mientras almorzaba, un perro extraño trajo de una encrucijada una mano humana y la arrojó debajo de su mesa:

Prandente eo quondam canis extrarius e trivio manum humanam intulit mensaque subiecit (Suet., *Vesp.*, V, 4).

La historia se halla también recogida por el historiador Dión Casio:

Καὶ κύων αἰθρὶς σίτον αὐτοῦ καὶ τότε αἵρουμένου, χεῖρα ἀνθρωπίνην ὑπὸ τῆν τράπεζαν ὑπέβαλε (D.C., LXVI, 1, 2).

Las exégesis a este episodio oscilan entre aquellos que, racionalizando el relato, han destacado el valor de la mano como «símbolo natural de poder», y comparándolo con dos pasajes de Petronio (CXXXIV) y Ausonio (*Epigr.* LXXII), han considerado normal la presencia de restos humanos de personas

¹¹¹ F. de Coulanges, *DS* II, 1, pp. 736-738, *s.v. Epula*.

ajusticiadas en los cruces de los caminos¹¹², y aquellos otros que han interpretado simbólicamente el episodio. Entre estos últimos figura H. R. Graf. En su estudio de la *Vida del Divino Vespasiano* plantea que el *triuuium* simbolizaría a los tres candidatos al imperio en ese momento, Vespasiano, Vitelio y Otón, y que el perro olía en Vespasiano la cercanía del poder y le ofrecía su respeto. Vespasiano representaba así el verdadero camino¹¹³. O. Wittstock consideró, a su vez, que la mano presagiaba una comandancia militar para Vespasiano, ya que esta imagen era frecuente en las enseñas militares¹¹⁴. Y según K. Scott, para quien la mano sería un signo de poder, el origen del relato debía buscarse en el *numen* o poder divino de Vespasiano sobre los animales y objetos¹¹⁵.

Sin embargo, el estudio detallado de cada uno de los elementos que aparecen en el presagio nos permite valorar el *omen imperii* desde una perspectiva diferente. Precisamente, dos elementos relevantes del presente relato, el *canis* y el *triuuium*, aparecen asociados en uno de los cultos más destacados de la protección de Roma, el de los Lares Praestites¹¹⁶. A la tradicional localización en las encrucijadas de los caminos de capillas dedicadas a los dioses Lares¹¹⁷, los Lares Praestites poseen en concreto la significativa coincidencia con nuestro relato de que su atributo es un perro¹¹⁸, y esta vinculación se intensifica por el hecho, señalado por Plutarco, de que van vestidos con una piel de perro (Plu., *Quaest. Rom.*, LI (276 F)). La relación es evidente, ya que como dioses protectores es normal que vayan acompañados de un animal unido tradicionalmente a la protección de los rebaños, de las casas e incluso de los templos¹¹⁹.

La mesa debajo de la que el perro deposita la mano desempeñaba asimismo un importante papel simbólico en la Antigüedad. A su identificación con

¹¹² A. W. Braithwaite, *op. cit.*, p. 33; J. C. Rolfe, *Suetonius*, London, 1979, p. 292; R.M^a Agudo, *Suetonio. Vidas de los doce Césares*, Madrid, 1992, p. 271; H. M. Thompson Skerrett, *op. cit.*, p. 47; R.S. Lorsch, *Omnia imperii*, pp. 177-178.

¹¹³ H. R. Graf, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹¹⁴ O. Wittstock, *op. cit.*, p. 582, n^o 26.

¹¹⁵ K. Scott, *The imperial cult*, p. 3-4.

¹¹⁶ G. Wissowa, *RuK.* p. 171; G. Radke, *op. cit.*, s.v. *Lares*; H. W. Stoll, *LGRM*, II, 2, cols. 1868-1898, s.v. *Lares*.

¹¹⁷ J. A. Hild, *DS*, III, 2 s.v. *Lares*, p. 940. Sobre la localización de un *aedes Larum* en la *Sacra Via*, vid. S. B. Platner y Th. Ashby, *A Topographical, s.v. Lares y Sacra Via*.

¹¹⁸ Denario de L. Caesius, 112 o 111 a. C. Vid. E. Babelon, *Description historique et chronologique des monnaies de la République romaine vulgairement appelées monnaies consulaires*, Paris, 1885 (Bologne, 1963), I, 281; M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, I, 298; II, pl. XI, n. 19. En el reverso de la moneda aparecen representados dos hombres jóvenes sentados mirando a derecha, con cetro y acariciando a un perro que se encuentra entre ellos. En el campo, *La(res) Pr(a)e(st)ites*) en monograma.

¹¹⁹ Sobre dicho aspecto vid. E. E. Buris, «Le rôle des chiens dans la superstition tel que le révèle la littérature latine», *CPII*, XXX (1935), pp. 32-42; J. Aymard, «Scipion l'Africain et les chiens du Capitole», *REL*, XXXI (1953), pp. 111-116; N. J. Zaganariis, «Sacrifices de chiens dans l'Antiquité Classique», *Platon*, XXVII (1975), pp. 322-329. Ovidio asocia a los Lares con los perros por su calidad de vigilantes: *Pervigilantque Lares, pervigilantque canes* (*Ov. Fast.*, V, 142).

la tierra y el hogar¹²⁰, a su vinculación con numerosas supersticiones (Plin., *Nat.*, XXVIII, 26-28) y a su evidente carácter sagrado en los cultos funerarios¹²¹, debemos añadir su destacado papel en diversos cultos como lugar de confrontación entre lo humano y lo divino¹²², cultos entre los que no podía faltar el de los dioses Lares¹²³. Plinio nos informa sobre la asociación entre la mesa, los Lares y los presagios en el libro 28 de su *Historia Natural*, cuando afirma que la forma de conjurar la caída de un trozo de comida y los consiguientes presagios que de este accidente surgen consiste en volver a colocar el trozo sobre la mesa y en quemarlo delante del Lar (Plin., *Nat.*, XXVIII, 27).

Vemos por lo tanto cómo la mayoría de los elementos que aparecen en el relato (el perro, la encrucijada de caminos y la mesa) pueden vincularse a unas divinidades y ritos muy determinados, los de los Lares Praestites, cuyo carácter protector de Roma es señalado claramente por Ovidio en sus *Fastos*:

*Praestitibus Maiaae Laribus uidere Kalendae
Aram constitui paruaque signa deum:
Vouerat illa quidem Curtius, sed multa uetustas
Destruit; et saxo longa senecta nocet.
Causa tamen positi fuerat cognominis illis,
Quod praestant oculis omnia tuta suis.
Stant quoque pro nobis et praesunt moenibus Urbis
Et sunt praesentes auxiliumque ferunt.
At canis ante pedes saxo fabricatus eodem
Stabat: quae standi cum Lare causa fuit?
Seruat uterque domum, domino quoque fidus uterque.
Compita grata deo, compita grata cani.
Exagitant et Lar et Diania fures.
Peruigilantque Lares, peruigilantque canes (Ov., *Fast.*, V, 129-142).*

Por último, aunque el más significativo de los elementos del presagio, la mano, no puede vincularse directamente con el culto de los dioses Lares, sí podemos relacionarlo con el «*Leitmotiv*» que, como puede apreciarse, domina toda mi argumentación: la idea de protección. La mano derecha, al igual que las dos manos derechas entrelazadas (*dextrarum iunctio*), son los símbolos clásicos de una divinidad, *Fides*¹²⁴. Y no podemos olvidar que junto a los valores de confianza, crédito, buena fe, promesa y lealtad, el concepto de *fides*

¹²⁰ W. Deonna y M. Renard, *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique* (Coll. *Latomus*, XLVI), Bruxelles, 1961, pp. 46 ss.

¹²¹ Murko, «Das Grab als Tisch», *Wörter und Sachen* (1910), p. 79; E. Cahen, *DS*, IV,2, p. 1219, s.v. *Sepulcrum*.

¹²² Kruse, *RE*, XV, 1, cols. 937-948, s.v. *Mensa*; Ch. Goudineau, Ἐπαὶ Τράπεζαι, *MEFRA*, LXXIX (1967), pp. 77-80; Macr., *Sat.*, III, 11, 6-8.

¹²³ W. Deonna y M. Renard, *Croyances et superstitions*, pp. 1-16, 51-55; J.-A. Hild, *Lares*, pp. 941-942; Hor., *Sat.*, II, 6, 65; Petron., *LX*, 8.

¹²⁴ P. Boyancé, «La main de Fides», *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, pp. 121-133.

incluye de manera destacada el valor de protección y de tutela¹²⁵, de protección solicitada a los dioses¹²⁶, a los conciudadanos o magistrados, al patrón, o incluso al general vencedor en los casos de *receptio in fidem* o *deditio in fidem*. Este simbolismo no fue olvidado por la iconografía cristiana; así, es bastante frecuente contemplar en algunas obras de arte, especialmente en la pintura, la presencia de una mano que garantiza la protección divina¹²⁷.

Todos estos argumentos nos permiten plantear la siguiente valoración del presagio de Vespasiano: la mano, símbolo clásico de protección, es trasladada por un perro extraño –lo que confirmaría su pertenencia a la divinidad¹²⁸ y aportaría el carácter prodigioso al relato¹²⁹–, desde la capilla de los Lares Praestites, protectores de Roma, hasta la parte inferior de la mesa –lugar con un importante simbolismo religioso y augural¹³⁰– del que está llamado a ser nuevo protector de Roma; y esta operación sucede mientras Vespasiano almorzaba (*prandente*), es decir, en el momento en el que se debe ofrendar a los dioses Lares¹³¹. Sin duda esta explicación, aparte de coincidir con las exégesis de los anteriores *omina* de Vespasiano, permite entender el significado de todos los elementos del relato, y especialmente la presencia de un perro en lugar de un águila, tradicional mensajero de Júpiter.

MARTE, CONSUS Y LOS LARES, SU VINCULACIÓN CULTURAL

Si, mediante la inserción de este breve excurso, realizamos una breve recapitulación de los últimos tres *omina imperii* de Vespasiano analizados, nos encontramos con la significativa circunstancia de que las divinidades que favorecen la identificación del emperador flavio con la idea de protección –Marte, Consus en su confusión ritual con Marte, y los dioses Lares– tenían una relación cultural fácilmente perceptible por la población romana y que nosotros

¹²⁵ G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, pp. 67-74; Fraenkel en su artículo del *TbLL* dedicado al término *Fides*, presenta como primera acepción aquella de tutela.

¹²⁶ Cic. *S. Rosc.* XXIX; Cic. *Brut.*, CX; Liv., II, 23, 8; III, 21, 1; 41, 4; 56, 8; Ter., *Ad.*, DCCXLVI, etc.

¹²⁷ M. Kirigin Osb, *La mano divina nell'iconografia cristiana*, Ciudad del Vaticano, 1976, pp. 105-110.

¹²⁸ Fenómeno frecuente en las hagiografías, cuentos o leyendas populares, en los que un animal, hombre, mujer, niño, anciano..., con características extrañas, que aparece de repente o del que no se conoce su identidad, anuncia o indica al protagonista algo fundamental para el desarrollo del argumento.

¹²⁹ Si hubiera sido un perro de la casa no sería extraña la reacción del can.

¹³⁰ Entre otros muchos ejemplos de presagios obtenidos a partir de acciones relacionadas con la mesa, podemos destacar los siguientes narrados por Plinio: el mal presagio que supone hablar de incendios en el transcurso de una cena se conjura derramando agua sobre ésta (Plin., *Nat.*, XXVIII, 26); es de muy mal augurio barrer cuando alguien se levanta de la mesa, así como recogerla mientras un comensal bebe (Plin., *Nat.*, XXVIII, 26); y como hemos visto antes, se extraen presagios de lo dicho o pensado en el momento en el que algún trozo de comida cae al suelo (Plin., *Nat.*, XXVIII, 27).

¹³¹ Hild en *DS*, III, 2, s.v. *Lares*, que remite a Cato, *Agr.*, CXLIII; Tib., I, 10, 15; Ov., *Fast.*, II, 633; VI, 305; Plin., *Nat.*, XVIII, 267.

conocemos gracias a una mención de Tertuliano que nos informa de la existencia de un altar dedicado a Consus en el circo Máximo –enterrado en la meta y sólo descubierto en ciertas celebraciones–. Así transcribe la inscripción que portaba:

Et nunc ara Conso illi in circo defossa est ad primas metas sub terra cum inscriptione eiusmodi consus consilio mars duello lares coillo potentes (Tert., *Spect.*, V, 7).

No es nuestro objetivo profundizar en el problemático significado de la inscripción¹³². Tan sólo traemos a estas líneas el anterior documento para señalar que la presencia conjunta de estas tres divinidades concretas en los presagios de Vespasiano pudo no deberse a la casualidad –al igual que la no presencia en los mismos de otras divinidades protectoras de Roma– sino a la existencia entre ellas de una divulgada conexión o relación de naturaleza desconocida para nosotros, de la que nos informa el autor cristiano. Ello probaría que la población romana percibía ciertas ideas o conceptos políticos a partir de relaciones culturales o míticas bien conocidas por ellos, pero que desgraciadamente nosotros no podremos nunca llegar a conocer ni siquiera de forma imperfecta.

ORIENTE COMO ELEMENTO OMINAL PARA VESPASIANO

Los dos últimos *omina imperii* del capítulo quinto presentan una clara unidad. En ellos Suetonio relata cómo al inaugurar Galba los comicios de su segundo consulado una estatua del divino Julio se volvió hacia Oriente y que en el campo de batalla de Betriaco, antes de que se iniciase el combate entre las tropas de Otón y de Vitelio, se vio cómo dos águilas se enfrentaban y, después de que una resultara vencida, apareció una tercera por el lado de Levante que ahuyentó a la ganadora.

Ac non multo post comitia secundi consulatus ineunte Galba statuam Diui Iuli ad Orientem sponte conuersam, acieque Betriacensi, prius quam committeretur, duas aquilas in conspectu omnium conflixisse uictaque altera superuenisse tertiam ab solis exortu ac uictricem abegisse (Suet., *Vesp.*, V, 7).

La exégesis de estos relatos es, en principio, sencilla: ambos indican el lugar de donde ha de venir el nuevo soberano. Como afirma G. W. Mooney, nos encontraríamos en el primer caso¹³³ ante un claro ejemplo de auspicios

¹³² Sobre el significado de dicha inscripción e incluso sobre su historicidad, *vid.* A. von Blumenthal, «Die Inschrift des Consualtares im Circus Maximus», *ARW*, XXXIII (1936), pp. 384-385; F. Dornseiff, «Consus und die Laren», *ARW*, XXXIV (1937), p. 384.

¹³³ Este presagio es igualmente narrado por Tácito (*Hist.*, I, 86, 1) y Plutarco (*Olb.*, IV, 8-9) aunque no como *omen imperii*, sino como prodigio y acompañado además de otros datos de carácter claramente negativo.

comiciales¹³⁴, puesto que en el transcurso de la toma de los augurios por parte de Galba para inaugurar su segundo consulado (*comitia consulatus*), en el *Campus Martius*, la estatua de Julio César, padre del fundador de la dinastía julio-claudia, situada en la isla del Tíber y visible desde el Campo de Marte, se habría vuelto hacia Oriente para anunciar la elección de Vespasiano¹³⁵.

VOIVERSE A MIRAR HACIA ORIENTE

Pero esta evidente interpretación puede enriquecerse y completarse si valoramos algunos de los elementos que aparecen en el relato. Mirar hacia Oriente no es un acto extraño al ritualismo religioso romano ni al de muchas creencias y supersticiones en la Antigüedad. Los sacrificadores romanos debían mirar hacia el Oriente¹³⁶; numerosos templos de Grecia y Roma estaban orientados en dicha dirección¹³⁷; los soldados de Oriente saludaban al Sol al amanecer¹³⁸; los padres de la Iglesia rechazaron con indignación la confusión de numerosos cristianos entre orar mirando hacia Oriente y considerar al Sol un dios¹³⁹, y la importancia del Levante en las ceremonias mágicas e iniciáticas es habitual en numerosas culturas¹⁴⁰.

Mas el carácter positivo que supone la acción de mirar hacia Oriente, plenamente conocida por la población romana¹⁴¹, puede estar en el origen de un relato narrado por Cicerón, y cuya estructura es, en mi opinión, muy similar a la del *omen* que aquí estudiamos. En su tercera *Catilinaria* el orador romano señala cómo ante toda una serie de nefastos prodigios acontecidos a lo largo del año 65 y que anunciaban las más grandes calamidades para Roma —masacres e incendios, aniquilamiento de las leyes, guerra civil en el seno de la ciudad y ruina total de Roma y de su Imperio—, los *haruspices* prescribieron la erección de una gran estatua a Júpiter sobre un pedestal elevado, pero con la particularidad de que se orientase, contrariamente a lo habitual, vuelta de cara al Oriente. Finaliza Cicerón dicha historia señalando que al mirar hacia Levante y, al mismo tiempo, hacia el Foro y la Curia, esperaban que las maquinaciones urdidas contra la salud de la República y de la soberanía romanas serían

¹³⁴ Suet., *Dom.*, X, 4, señala otro presagio, en este caso negativo, que tuvo lugar durante las elecciones consulares.

¹³⁵ G. W. Mooney, *op. cit.*, pp. 401-402.

¹³⁶ J. Scheid, *Romulus*, p. 463; Vitr., IV, 5, 1.

¹³⁷ P. Gros, *op. cit.*, pp 147-153, «Le problème de l'orientation des temples à l'époque d'Auguste».

¹³⁸ Tac., *Hist.*, II, 24, 6.

¹³⁹ A. Le Boeuffle, *Le ciel des romains*, Paris, 1989, p. 132; Tert., *Ad.*, I, 13 y Apol., XVI, 9-11. Véase también el capítulo 182 de la *Leyenda Aurea*.

¹⁴⁰ P. Saintyves, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, 1985 (trad. de la edic. francesa, Paris, 1908), p. 80.

¹⁴¹ Vid. F.J. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster in Westf., 1920, pp. 306-309.

iluminadas de tal modo que el Senado y el pueblo llegarían a advertirlas (Cic., *Catil.*, III, 19-20)¹⁴².

Como defenderé posteriormente, esta historia narrada por Cicerón nos permite comprender uno de los *omina imperii* de Augusto en el que Suetonio narra cómo siendo todavía un niño su nodriza lo colocó una noche en su cuna, situada en el piso de abajo, y que, a la mañana siguiente, al no hallarse en ésta y tras buscarlo durante largo tiempo, lo encontraron en una torre muy alta tendido cara al Oriente (Suet., *Aug.*, XCIV, 6).

La relación que pudiera existir entre los tres relatos no deriva exclusivamente de la similitud en la acción central de los mismos, girarse hacia Levante desde un lugar elevado, sino también del contexto histórico en el que se encuadran: una crisis general con grave peligro para la población y futuro de Roma. Así, el fundador de la dinastía julio-claudia emerge en un contexto de guerra civil similar al que sufrió Roma durante las guerras contra Catilina, momento al que se refiere la anécdota de Cicerón, y a la situación en la que Vespasiano accedió al poder. De ello podemos deducir que en los relatos omniales de Augusto y de Vespasiano se produce una asociación de ambos emperadores con un procedimiento religioso —como se deduce del hecho, señalado por Cicerón, de que lo prescribieron los *haruspices*— destinado a conjurar la salvación y protección de Roma y de sus ciudadanos en un momento de peligro extremo. Como comprobaremos al abordar el capítulo dedicado a Augusto, uno de los principios básicos que subyace en varios de sus presagios es la idea de que el fundador de la dinastía julio-claudia es el restaurador de la Paz y el Protector de la comunidad romana, algo similar a lo que hemos podido apreciar en los *omina imperii* de Vespasiano¹⁴³. Significativamente estos postulados volverán a repetirse innumerables veces y no sólo en la Antigüedad, sino también en pleno siglo XX, a la hora de articular la justificación ideológica de la legitimidad de un poder obtenido por las armas.

Además este primer *omen* de Vespasiano tiene una lectura que engloba la mayoría de aspectos hasta ahora señalados en este capítulo pues vuelve a vincular a las dos primeras dinastías de época imperial: el divino Julio César, —padre del fundador de la dinastía julio-claudia—, preocupado por la grave crisis que sufre el Estado romano, señala el lugar de donde debe venir el Protector de Roma.

Por otro lado, este *ostentum* es datado por los autores que lo citan en diferentes momentos. Suetonio lo sitúa «en el segundo consulado de Galba»; Tácito (*Hist.*, I, 86) en la época en que Vitelio estaba avanzando contra Otón, y Plutarco (*Oth.* IV, 9) cuando ya los partidarios de Vespasiano se habían hecho

¹⁴² Episodio narrado de nuevo por Cicerón en su obra dedicada a la adivinación, Cic., *Div.* I, 21; II, 46.

¹⁴³ Respecto al intento de Vespasiano por identificarse con Augusto, *vid.* L. Homo, *Vespasien*, pp. 279 ss.; J. Isager, «Vespasiano e Augusto», *Studia Romana in honorem Petri Krarup septuagenarii*. Roma, 1976, pp. 64-71.

con el mando abiertamente. Si la información procediese de algún documento oficial, por ejemplo de los *Annales Maximi*, en donde los Pontífices anotaban los prodigios acontecidos durante el año, o de alguna biografía u obra literaria común, resultaría difícil pensar en la diversa datación para la misma anécdota. Si esta información, por el contrario, surgió y fue transmitida en un contexto popular, es lógico pensar en la aparición de distintas versiones y en la escasa concreción temporal de la misma¹⁴⁴.

EL ÁGUILA DE VESPASIANO

El segundo relato ominal, el que narra el enfrentamiento de varias águilas, forma parte de los conocidos, según la definición de J. Bayet, como presagios figurativos determinantes, en los que habitualmente a través de los animales se prefigura el futuro. Constituye un procedimiento del que la literatura greco-romana aporta numerosos ejemplos¹⁴⁵. Destaquemos unos cuantos: Penélope, según Homero, vio en sueños cómo una gran águila mataba veinte ocas que ella alimentaba en su casa, prefigurando el próximo fin de los pretendientes a manos de Ulises (Hom., *Od.*, XIX, 535-558). Al fundar la ciudad de Lavinio tuvo lugar el siguiente prodigio: mientras que un lobo y un águila avivaban un fuego en el bosque, un zorro intentaba apagarlo, escena que Eneas interpretó como un presagio de la futura grandeza de la ciudad (D.H., I, 59, 4-5)¹⁴⁶. La víspera de las idus de marzo, unas aves de diferentes especies se lanzaron desde un bosque cercano en persecución de un pájaro reyezuelo que, llevando una rama de laurel, penetraba en la curia de Pompeyo, y lo despedazaron allí mismo: era el presagio del próximo asesinato de César (Suet., *Iul.*, LXXXI, 3). Durante una visita de Livia a su finca en Veyes, un águila que pasó volando por encima de ella dejó caer en su regazo una gallina blanca de la que nacieron numerosos pollos; cuenta Suetonio que durante el último año de la vida de Néron todas las gallinas murieron, presagio evidente de la extinción de la familia julio-claudia (Suet., *Galba*, I, 1-3). Cuando las tropas de los triunviros estaban agrupadas junto a Bolonia, un águila que se posaba sobre la tienda de Augusto abatió a dos cuervos que la hostigaban por uno y otro lado y los echó a tierra; como pudo interpretar todo el ejército era un signo de que algún día se produciría la discordia entre Antonio, Lépido y Octavio, y del desenlace de la misma (Suet., *Aug.*, XCVI, 1).

Todos estos ejemplos nos permiten incluir el presagio de Vespasiano dentro de una tradición ominal bien conocida y utilizada por la población roma-

¹⁴⁴ Fenómeno que volverá a repetirse en otros grupos ominales y que responde a un proceso bien estudiado por Delehayé de «déformations inconscientes de la vérité par la foule»; *vid.* H. Delehayé, *Les légendes bagio-graphiques*, Bruxelles, 1955, p. 20.

¹⁴⁵ J. Bayet, *Croyances*, pp. 44-62, p. 44.

¹⁴⁶ P. Martin, «Sur un prodige délivéré à Énée (D.H., I, 59, 4-5): Essai d'interprétation», *REI*, LXIV (1986), pp. 38-58.

na para expresar simbólicamente el desarrollo y culminación de ciertos acontecimientos. Por otro lado, si bien la similitud de nuestro presagio con el último de los ejemplos narrados nos permitiría defender la posible influencia del relato de Augusto en el origen del de Vespasiano, un presagio de muerte para Otón narrado por Tácito nos obliga a dudar de que la influencia del relato de Augusto en el origen del *omen* de Vespasiano fuera tan directa y evidente como algunos investigadores han defendido¹⁴⁷.

Tras apuntar el origen popular de la información que nos va a transmitir, Tácito relata cómo el día de la batalla de Betriaco un pájaro de forma extraordinaria se posó en un bosque junto a Regio, lugar en el que permaneció sin espantarse de la muchedumbre ni dejarse expulsar por los pájaros que volaban en torno a él, hasta que Otón se suicidó; en ese momento el ave desapareció.

Ut conquirere fabulosa et fictis oblectare legentium animos procul grauitate coepti operis crediderim, ita uolgatis tradidisque demere fidem non ausim. Die, quo Bedriaci certabatur, auem inuisitata specie apud Regium Lepidum celebri luco consedissee incolae memorant, nec deinde coetu hominum aut circumvolitantium alitum territam pulsamue, donec Otho se ipse interficeret; tum ablatam ex oculis: et tempora reputantibus initium finemque miraculi cum Othonis exitu competisse (Tac., *Hist.*, II, 50).

Se trata nuevamente de un presagio figurativo determinante, a partir del cual se proyecta el futuro de Otón, simbolizado por el ave extraordinaria de la que nos habla el relato de Tácito. Esta noticia del historiador latino es especialmente importante ya que cuatro hechos nos permiten plantear su complementariedad con el *omen imperii* de Vespasiano: en primer lugar, ambos relatos ominales se desarrollan en el transcurso de la batalla de Betriaco; en segundo lugar, son dos claros ejemplos de presagios figurativos determinantes; en tercer lugar, los animales que prefiguran el futuro de los “emperadores” son aves con un claro simbolismo soberano; y en cuarto lugar, las acciones de las aves que protagonizan ambos relatos en ningún momento se contradicen.

Si a esta complementariedad añadimos el origen popular que según Tácito tiene el *omen mortis* de Otón (*celebri luco consedissee incolae memorant ut conquirere fabulosa et fictis oblectare legentium animos procul grauitate coepti operis crediderim, ita uolgatis tradidisque demere fidem non ausim*), podemos plantear la hipótesis de que también el relato de Vespasiano tuvo su origen en las numerosas tradiciones populares que crearon los habitantes de la zona de Betriaco para rememorar la importancia histórica del acontecimiento que se desarrolló en aquel lugar. No debemos olvidar tampoco el destacado papel que en la difusión de este tipo de relatos y prodigios debieron jugar los

¹⁴⁷ J. Carabia «Les presages dans les *Vies des douze Césars* de Suetone», *Trames*, II (1977), pp. 9-31 (esp., 18), afirma taxativamente que los presagios de Augusto han servido de modelo para los de Vespasiano, pero las similitudes que establece —entre ellas ésta— son excesivamente débiles y no responden a un estudio en profundidad de tales relatos.

soldados. La similitud entre el relato de Vespasiano y el antes señalado de Augusto lo sería tan sólo por la utilización de la misma estructura popular para articular la explicación de un acontecimiento.

LOS PRESAGIOS DE PODER DE VESPASIANO DESARROLLADOS EN ORIENTE

Ya señalamos al iniciar este capítulo cómo frente al escaso interés prestado por los investigadores a los presagios de poder anteriormente estudiados, aquellos que desarrollan su acción en Oriente, y especialmente los que tuvieron lugar en la ciudad de Alejandría, sí han sido objeto de varios artículos que han permitido trazar su estructura interna y su significado real. Ph. Derchain y J. Hubaux han demostrado que la visita de Vespasiano al templo de Serapis en Alejandría, la presencia en el mismo del «liberto» Basíledes¹⁴⁸ ofreciéndole ramos sagrados, coronas y tortas «como es costumbre en aquel país», las cartas de victoria que el futuro emperador recibe tras su visita al templo y la prodigiosa curación de un ciego y un cojo, responden perfectamente a temas clásicos de la proclamación de un nuevo faraón¹⁴⁹, es decir, a una ceremonia de coronación cuyos ritos y fraseología imita plenamente los ritos de investidura lágidas derivados de la más pura tradición faraónica¹⁵⁰. Esa tradición también resulta claramente perceptible en el prodigio narrado por Dión Casio (LXV, 8, 1) y Zonaras (XI, 16), según el cual a la entrada de Vespasiano en Alejandría se produjo una crecida extraordinaria del río Nilo¹⁵¹.

¹⁴⁸ El nombre parlante de este personaje junto a su aparición sobrenatural en el templo constituye, según Tácito, la respuesta dada a Vespasiano respecto a su futuro: *tunc diuinam speciem et nim responsi ex nomine Basilidis interpretatus est* (Tac., *Hist.*, IV, 82).

¹⁴⁹ Si bien los ejemplos de soberanos curadores en la tradición mítica latina se limitan a los casos de Pirro, que curaba a los enfermos de bazo tocando esta víscera con su pie derecho (Plu., *Pyrh.*, III, 7-9), y de Adriano, que curó a dos ciegos que lo tocaron (S.H.A., *Hadr.*, XXV, 1-4), el estudio de M. Bloch sobre el poder taumatúrgico de los monarcas franceses e ingleses durante la época medieval y moderna -la curación de los enfermos de escrófulas por el monarca legítimo- permite apreciar la importancia política e ideológica que este tipo de prácticas, perfectamente ritualizadas en los casos analizados por Bloch, tuvieron como elemento de legitimación del poder soberano (M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924). En el caso de Vespasiano la curación de un ciego y un cojo (un manco según Tácito y Dión Casio) no es más que el acto de legitimación ritual del poder monárquico recibido por los dioses. Según Gagé, esta fuerza sanadora procede justamente de la investidura que Serapis acaba de otorgarle como verdadero soberano (J. Gagé, «L'empereur romain devant Sérapis-Ktema», 1 (1976), pp. 145-166, p. 152). Así se desprende de las palabras de Suetonio, quien afirma que debido a lo inesperado de su elección y a que ésta era todavía reciente, antes de este prodigio Vespasiano carecía de autoridad y de majestad (Suet., *Vesp.*, VII, 2). Sobre las curaciones maravillosas en la Antigüedad *vid.*, O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (RGVV, VIII, 1), Giessen, 1909.

¹⁵⁰ Ph. Derchain, «La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie», *Chronique d'Égypte*, LVI (1953), pp. 261-279; Ph. Derchain y J. Hubaux, «Vespasien au Sérapéum», *Iatomus*, XII (1953), pp. 38-52.

¹⁵¹ No he podido confirmar la noticia de J. Gagé, *Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les Mages*, Paris, 1968, p. 133, en la que señala que «Hadrien sera salué d'un prodige analogue»,

Τοῦ Οὐέσπασιανοῦ δὲ ἐς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐσελθόντος ὁ Νεῖλος παλαιστῆ πλέον παρὰ τὸ καθοστηκὸς ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἐπελάγισεν· ὅπερ οὐπώποτε πλὴν ἅπαξ γεγονέναι ἐλέγετο (D.C., LXV, 8, 1)¹⁵².

Aceptando plenamente esta interpretación de los autores belgas, J. Gagé considera que estos relatos ominales presentan una lectura mucho más amplia. A su parecer, tanto los presagios desarrollados en Alejandría, como el vaticinio de Flavio Josefo, la consulta del oráculo del dios Carmelo y la ambigua profecía que anunciaba que el imperio caería en manos de unas personas venidas de Judea responden a un complejo proceso desarrollado por algunas de las casas reales y por los grandes santuarios de Oriente para consolidar una *basileia* imperial de carácter mágico pacificadora y reconciliadora¹⁵³. Si recurrimos a sus propias palabras, resultaría que «ces intrigues (de las casas reales orientales, y en especial de la de Comagene), trop bien placées, la convergence de grands sanctuaires orientaux dans une propagande qui voulait que la Guerre juive et la chute de Néron ne détournassent pas le nouvel empereur romain de l'exercice d'une *basileia* capable d'interpretations religieuses, rendent à notre avis explicables les apparences paradoxales de la situation en Orient gréco-roman, vers 69-72»¹⁵⁴.

Así pues, Vespasiano sería el beneficiario de las aspiraciones de ciertos grupos de poder del ámbito oriental del imperio romano que deseaban la consolidación de una *basileia* caracterizada por su función pacificadora y reconciliadora; y es que, en efecto, como señalé al analizar otros relatos ominales de Vespasiano, este ideal constituye un principio básico del programa ideológico del emperador flavio.

Pero también creo oportuno señalar que a la imagen de Vespasiano como Protector, Pacificador e incluso Salvador de Roma, podemos sumar la categoría de Sanador de un imperio enfermo. Estimo que esa cualidad se encuentra claramente simbolizada en uno de los presagios incluidos anteriormente entre

ya que la cita clásica a la que remite, D.C., LXVI, 8, 1, no se corresponde a tal hecho. Por otro lado, el paralelo que menciona remitiéndonos a las obras de D. Bonneau, *La crue du Nil*, 1964, y de J. Carcopino, *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris, 1963, pp. 222 s., no puede ser valorado como un presagio ni presenta ninguna similitud con nuestro episodio, ya que en él Plinio el Joven narra que, ante la escasa crecida del Nilo, Egipto sufrió una grave carestía que el emperador Trajano alivió enviando los recursos necesarios a este territorio (*Paneg.*, XXX).

¹⁵² La anormal crecida del Nilo era valorada como un claro anuncio de acontecimientos futuros; positivos si era superior a lo normal, negativos en caso contrario; *vid.* Sol., XXXII, 16. Según Plinio la menor crecida del Nilo en toda su historia, cinco codos, se produjo durante la guerra de Farsalia, «como si el río mostrara algún prodigio de repulsa por la muerte del Magno» (Plin., *Nat.*, V, 58). Al respecto véase D. Bonneau, «Nouvelles données sur la crue du Nil et la date de la mort de Pompée», *REL*, XXXIX (1961), pp. 105-111. Al margen de ello, y como desarrollaremos ampliamente en el próximo capítulo, el extraordinario desarrollo o aumento de algo, como por ejemplo un árbol, un objeto o un líquido, constituye un signo evidente de grandeza para aquel a quien va destinado el prodigio.

¹⁵³ J. Gagé, *Basílica*, pp. 154-155.

¹⁵⁴ J. Gagé, *Basílica*, p. 162.

los temas de proclamación del soberano egipcio, en concreto el de la curación de un ciego y un cojo –un manco según Tácito y Dión Casio (Suet., *Vesp.*, VII, 2, 3; Tac., *Hist.*, IV, 81; D.C., LXV, 8, 1)–. Como ha destacado L. Gil, el concepto de enfermedad en la Antigüedad comprende no sólo las dolencias corporales propiamente dichas, sino toda una serie de azotes colectivos como el hambre, la infertilidad, las plagas de langosta, de alimañas o de otras fieras¹⁵⁵. J. Zandee ha sabido poner de manifiesto que la idea de que el nuevo rey es portador de salud, era perfectamente conocida en este ámbito geográfico. El rey, o más concretamente el Mesías, inauguraba un período de felicidad y prosperidad. Con él la salud se manifiesta no sólo en la naturaleza, sino también en el plano moral: justicia para los pobres y oprimidos¹⁵⁶. M. S. Ruipérez ha mostrado como el héroe griego Edipo, «el del pie hinchado», etimología que permite relacionarlo con los famosos curanderos Podalirio y Melampo, cuyos nombres parlantes nos hablan también de ciertas anomalías en los pies, desempeña una importante función curadora en su país, ya que aparte de librar a Tebas del monstruo, una vez proclamado rey es invocado por sus súbditos para que libre a la ciudad de la peste y el hambre¹⁵⁷. A partir de esta estructura ideológica indoeuropea asociada al concepto de soberanía, podemos plantear la hipótesis de que la curación de un ciego y de un cojo por parte de Vespasiano sería un signo evidente de que Vespasiano está preparado –por voluntad divina– para sanar a un imperio enfermo e iniciar una nueva etapa de paz y felicidad. De este modo la leyenda se adapta perfectamente a las ideas centrales del programa ideológico de Vespasiano.

UNA CRONOLOGÍA SIMBÓLICA

Para finalizar el capítulo es necesario analizar un aspecto de los relatos que, dado nuestro sistema de análisis, he ignorado totalmente en las páginas anteriores. Me refiero a la cronología de los mismos. Si nos centramos en el capítulo quinto de la biografía de Vespasiano escrita por Suetonio, comprobamos que aquellos relatos omniales que presentan alguna información que permite su datación respetan perfectamente el *cursum honorum* de nuestro personaje.

El primer *omen*, el que describe los tres partos de Vespasia y los tres brotes de la encina, se puede datar sin ninguna duda en el 9 d. C., año del nacimiento de Vespasiano¹⁵⁸. El segundo *omen* tampoco presenta problemas de datación, puesto que, como escribe Suetonio, Nerón hizo cubrir de barro a

¹⁵⁵ L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, p. 105.

¹⁵⁶ J. Zandee, «Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien», *RHR*, CLXXX (1971), pp. 3-28, p. 4.

¹⁵⁷ M.S. Ruipérez, «Edipo y los curanderos míticos», ΧΑΡΙΣ ΔΙΔΑΚΚΑΛΙΑΣ. *Studia in honorem Ludovici Aegidii*, Madrid, 1994, pp. 231-240.

¹⁵⁸ R. Weynand, *RE*, VI, 2, cols. 2623- 2695 (2627), s.v. *Flavius* (206).

Vespasiano mientras este último desempeñaba la edilidad, es decir, en el año 38 d.C.¹⁵⁹. El tercero, cuarto y quinto no aportan ninguna información que permita datarlos. La localización geográfica en Acaya del sexto relato, en el que se narra la anécdota del diente, nos permite fecharlo en el año 66, cuando Vespasiano acompañó a Nerón en su gira artística por esta región¹⁶⁰.

El séptimo y octavo están centrados en las guerras de Judea; deben datarse, por tanto, entre los años 67-68. Josefo fue hecho prisionero por Vespasiano tras la destrucción de la ciudad de Jotapata a finales de julio del año 67¹⁶¹. El noveno narra cómo en los últimos días de su reinado Nerón recibió en sueños el aviso de sacar de su santuario el carro de Júpiter Optimo Máximo, de llevarlo hasta la casa de Vespasiano y, desde allí, al Circo. La expresión *diebus ultimis* nos permite datar el acontecimiento a finales de mayo o principios de junio del año 68 d.C.¹⁶². El décimo, frente a la inconcreción del resto de los *omina*, aparece en la versión de Suetonio perfectamente datado: *comitia secundii consulatus ineunte Galba*, el 1 de enero del 69 d.C. Y el undécimo presagio de este capítulo quinto, que tuvo lugar durante la batalla de Betriaco, en la que las tropas de Vitelio derrotaron a las de Otón, lo que provocó el inmediato suicidio de este último¹⁶³, se debe situar a mediados de abril del año 69¹⁶⁴. Por último, el capítulo séptimo de la vida de Vespasiano podemos fecharlo en octubre del año 69, cuando el ejército de Vitelio fue derrotado en Cremona.

No hay duda, pues, de que la recopilación de los relatos ominales por parte de Suetonio respeta y sigue perfectamente el *cursus honorum* del emperador cuyo destino presiden, y este sistema se repite en el resto de grupos ominales estudiados en nuestro trabajo. Ahora bien, ello no significa que exista una relación real entre los *omina* y el tiempo histórico, sino que ésta tan sólo es simbólica. Los *omina imperii* son siempre «emplazados» en momentos de especial transcendencia mágica, personal o política para el futuro emperador. Momentos cuyo significado simbólico es bien conocido y destacado por la sociedad romana. No es extraño, por tanto, que el *dies natalis*, el *dies lustricus*, el *dies virilis togae*, o el inicio de una magistratura o empresa especialmente importante en la carrera política de aquel a quien van dirigidos los *omina*, o para sus familiares más directos, sean ocasiones repetidas en numerosos grupos ominales a la hora de situar un presagio de poder (aspecto que desarrollaremos ampliamente en el capítulo dedicado a Alejandro Severo). El escritor que los recopila sólo tendría que ordenar cronológicamente estos relatos y es así como aparecen en sus obras.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Weynand, *loc. cit.*, col. 2629.

¹⁶¹ J., *B.J.*, III, 392-8; J., *B.J.*, III, 339, en el mes de Panemos.

¹⁶² Nerón murió el 9 de junio. L. Holzapfel, «Römische Kaiserdaten», *Klio*, XV (1918), p. 119.

¹⁶³ Tac., *Hist.* II, 39; Plu. *Oth.*, X.

¹⁶⁴ Para la muerte de Otón, L. Holzapfel, «Römische Kaiserdaten», *Klio*, XIII (1913), pp. 289-295.

CONCLUSIONES

Como se ha podido apreciar en las páginas anteriores los presagios de poder del emperador Vespasiano presentan una complejidad estructural y una unidad temática difícilmente perceptible sin un estudio detallado de todas las particularidades de cada relato y del contexto histórico en el que se sitúan.

Partiendo de creencias y estructuras ideológicas tan dispares pero tan arraigadas en la sociedad romana como, por ejemplo, la vinculación entre el destino de una comunidad o persona y el de un árbol, animal y objeto, la idea de que la elección divina se suele manifestar a través de la acción de ciertos animales, el destacado valor mágico de los dientes o el carácter positivo de mirar hacia Oriente; de ritos y características culturales relacionadas con los dioses Marte, Consus y los Lares, y de ritos de investidura imperial, los relatos ominales antes analizados articulan y expresan perfectamente las ideas centrales del programa ideológico de Vespasiano. Un programa que nacido tras una grave crisis militar, social y psicológica presenta como ejes centrales –ya destacados por Homo en su monografía sobre este soberano– la necesidad de legitimar al emperador que ha obtenido el poder por la fuerza de las armas y la de justificar su acción militar, presentando a Vespasiano como el Protector y Salvador de Roma.

Ahora bien, que los *omina imperii* de Vespasiano respondan a su programa político no significa que éstos sean una creación del propio aparato propagandístico del Emperador, sino que, en mi opinión, los relatos ominales serían el reflejo deformado, o adaptado a la concepción popular del poder, del programa ideológico transmitido a la población a través de los canales oficiales. Las diferencias que en las versiones de un mismo presagio aportan distintos autores, la yuxtaposición de variadas creencias o estructuras ideológicas en una misma historia, la dificultad que implica para el lector que desconoce tales creencias o estructuras la comprensión de estos relatos como parte de un programa ideológico, la concisión con la que se articula cada historia –a veces sólo permanecen uno o dos elementos de lo que debió ser un relato más amplio–, o la existencia de ciertos detalles propios de las narraciones populares, son algunas de las razones que nos permiten dudar de la posibilidad de que nos encontremos ante relatos creados artificialmente por el aparato propagandístico del Emperador. Por el contrario estas razones, junto a otras que iremos destacando a lo largo de este trabajo, nos permiten defender la tesis de que estas historias son, en su mayoría, el reflejo, a veces muy deformado como consecuencia de la necesaria adaptación a las estructuras ideológicas populares, del programa de gobierno de Vespasiano. El estudio de otros relatos ominales nos permitirá desarrollar con mayor profundidad esta hipótesis.

II

ANTONINO PÍO Y EL RETORNO A LA TRADICIÓN

A la complejidad propia del análisis de los *omina imperii*, el conjunto ominal de Antonino Pío añade unas dificultades adicionales derivadas de la fuente clásica de la que procede: la colección de biografías denominada *Historia Augusta*. Las dudas y el amplio debate historiográfico sobre aspectos tales como el número de autores que redactan esta obra, el supuesto carácter de falsarios, su intencionalidad u objetivo, la fecha de redacción y la procedencia de la información —cuestión ésta especialmente importante para nosotros—, han puesto bajo sospecha desde hace ya más de un siglo el valor histórico de la *Historia Augusta* y condicionado decisivamente el análisis de los relatos ominales que en ella aparecen. Así pues, al estudiar los *omina imperii* de Antonino Pío no sólo nos enfrentaremos a la negativa valoración, o mejor, escasa consideración de los relatos ominales por parte de los historiadores modernos, sino también a los prejuicios que a la hora de su análisis ha originado la supuesta carencia de fidelidad en la fuente de información que los recoge.

La *Vita Pii* de la *Historia Augusta*, atribuida a Julio Capitolino, recoge en el capítulo tercero el siguiente grupo ominal:

Huic, cum Italiam regeret, imperii omen est factum. Nam cum tribunal ascendisset, inter alias adclamationes dictum est «Auguste, dii te seruent». Proconsulatum Asiae sic egit ut solus auum uinceret. In proconsulatu etiam sic imperii omen accepit: nam cum sacerdos femina Trallibus ex more proconsules semper hoc nomine salutaret, non dixit «Aue pro consule» sed «Aue imperator». Cyzici etiam de simulacro dei ad statuam eius corona translata est. Et post consulatum in uiridiario taurus marmoreus cornibus ramis arboris ad crescentibus adpensus est, et fulgor caelo sereno sine noxa in eius domum uenit, et in Etruria dolia, quae defossa fuerant,

supra terram reperta sunt et statuas eius in omni Etruria examen apium repleuit, et somnio saepe monitus est dis penatibus eius Hadriani simulacrum inserere (S.H.A., *Pius*, III, 1-5).

EL TORO COLGADO

De los ocho *omina imperii* que podemos individualizar es, sin lugar a dudas, aquel que señala la aparición de un toro colgado por los cuernos a un árbol crecido súbitamente (*et post consulatum in viridiario taurus marmoreus cornibus ramis arboris ad crescentibus adpensus est*), el más curioso y a la vez el que presenta mayores dificultades de análisis, puesto que no existe ningún paralelo claro del mismo en la tradición ominal romana. Singularidad que resulta especialmente llamativa si tenemos en cuenta que la mayoría de relatos ominales entre los que aparece son totalmente tradicionales y presentan, como posteriormente veremos, numerosos paralelos.

En todo caso, y a pesar de lo antes dicho —o tal vez por ello—, contamos con dos artículos en los que el presente *omen* es analizado con cierta profundidad. Th. Pekary, en un breve apartado de su estudio sobre las estatuas en la *Historia Augusta*, defiende la artificialidad del *omen imperii* y supone que la creación del mismo deriva de un acto de erudición del autor de la *Vita Pii* que contamina sus citas con referencias topográficas¹. La argumentación de este investigador es la siguiente: el autor de la biografía de Antonino Pío no encontraría en su fuente de información principal ningún presagio interesante sobre el emperador, pero sí alguna noticia sobre los daños sufridos por la ciudad de Cízico a causa de los terremotos que bajo su reinado destruyeron numerosas ciudades de Asia Menor. Tras ello, el erudito autor consultaría su colección de prodigios, ordenada en un fichero por referencias topográficas y, bajo las entradas de Cízico y Tralles, hallaría varios relatos ominales que Plinio y Julio Obsecuente sitúan en estas ciudades:

—En el libro diecisiete de su *Historia Natural*, Plinio narra toda una serie de prodigios derivados del nacimiento de árboles en lugares extraordinarios como, por ejemplo, sobre la cabeza de las estatuas, sobre los altares o sobre árboles de otras especies. Entre los ejemplos concretos que cita, dos se desarrollan en las ciudades de Cízico y Tralles. Así, en Cízico una higuera nació sobre un laurel y en Tralles una palmera lo hizo sobre el pedestal de la estatua de Julio César (Plin., *Nat.*, XVII, 244).

—En su colección de prodigios, Julio Obsecuente vuelve a relatar el nacimiento de una palmera en la base de la estatua de Julio César en Tralles, junto a otros prodigios como la caída de un rayo o la presencia de enjambres de abejas en los estandartes (Obseq., LXV).

¹ Th. Pekary, «Statuen in der Historia Augusta», *BHAC*, 1968/69, Bonn, 1970, pp. 151-172. En concreto sobre nuestro grupo ominal, pp. 161-163.

Para Pekary, el autor de la vida de Antonino Pío reutilizaría algunos de estos relatos como el de las abejas o el rayo para crear varios de los *omina imperii* de la *Vita Pii*, y sólo tendría que invertir los términos del prodigio que narra el nacimiento de plantas en lugares maravillosos para componer un nuevo prodigio: en lugar de situar el árbol sobre la estatua, situaría la estatua colgada del árbol. En definitiva, para este investigador nos encontraríamos ante una creación artificial de un erudito que utiliza y combina diversos relatos literarios de carácter prodigioso que Julio Obsecuente y Plinio localizan en lugares con los que Antonino Pío ha tenido alguna relación.

El segundo de los estudios dedicados al presagio de poder de Antonino Pío no altera significativamente la interpretación anterior. A. Balland en un amplio artículo dedicado exclusivamente al *omen* del toro colgado de los cuernos a un árbol crecido súbitamente, aporta un dato nuevo a partir del cual pretende establecer el origen de este prodigio².

Una serie de reversos del monetario de la ciudad de Ilion muestran un singular rito de sacrificio en el que la víctima, un vaca, es suspendida de un árbol o pilar e inmolada frente a la estatua de Atenea Ilias³. Obviamente este ritual, debido a la importancia de Troya en la leyenda sobre los orígenes de Roma, sería conocido por cualquier erudito romano interesado en la historia de su ciudad, entre los que se encontraría el autor de la *Vita Pii*. Partiendo de este importante paralelo, aunque sin abandonar los planteamientos de Pekary, el autor francés interpreta la elaboración del *omen* estructurando los siguientes pasos: «El autor de la *Vita Pii* al encontrar, sin duda a propósito de un rescripto del emperador, el nombre de Ilion en su fuente principal, consulta sus fichas y halla los rastros del ritual del santuario de Atenea; y como se había inspirado en textos de Plinio y Julio Obsecuente para atribuir a Antonino Pío los *omina imperii* de Cízico y Trales, utiliza una noticia relativa a Ilion para elaborar el *omen* del toro colgado». Ahora bien, el rito de Ilion sería sólo, según Balland, el esqueleto o base del relato ominal, ya que el autor de la vida de Antonino Pío realiza una serie de transformaciones en el mismo para adaptarlo a las exigencias temáticas y estructurales de un *omen imperii*. Así, continuando el análisis, la vaca de Atenea se transforma en nuestro relato en un toro, ya que éste es, desde el punto de vista emblemático, el animal, y desde el punto de vista ritual, la víctima que conviene al Emperador, mientras que el árbol, que en el ritual de Ilion no tenía mayor importancia, adquiere aquí una plaza esencial conforme a lo que exigía la tradición de los *omina ex arboribus*⁴. Desaparece además cualquier indicio del origen geográfico real del

² A. Balland, «Un taureau dans un arbre», *Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Paris, 1974, pp. 39-56.

³ La escena que encontramos en dos series de tetradracmas, datadas por A. R. Bellinguer entre el 133 y 119 a.C. (*Troy -The Coins*, Princeton, 1961), reaparecerá, según A. Balland, tres siglos más tarde en acuñaciones de Faustina la Joven, Cómodo, Crispina, Septimio Severo, Julia Domna y, tal vez, Gordiano.

⁴ A. Balland, *loc. cit.*, pp. 51-52.

omen, Asia, para situarlo en el jardín de Antonino en Italia por respeto a la estructura básica de los *omina imperii ex arbore*, ya que éstos, como vimos en el capítulo dedicado a Vespasiano, se suelen producir en un terreno vinculado muy estrechamente al emperador o a su *gens*⁵.

En definitiva, el «faussarie ou imposteur», como define Balland al autor del relato ominal siguiendo la definición de A. Chastagnol y R. Syme entre otros muchos estudiosos de la *Historia Augusta*⁶, al buscar información en su fichero sobre la ciudad de Ilion, con la que Antonino Pío había tenido alguna relación, encuentra la noticia de un ritual de sacrificio en el que se colgaba a la víctima (una vaca) de un árbol. Partiendo de esta información y llevado por su afición a contar cosas maravillosas de los emperadores, el autor transforma ciertos elementos del rito para adaptarlo a la tradición ominal romana. Así pues, Balland mantiene la hipótesis de la artificialidad y la erudición en la creación del relato, con lo que no modifica significativamente la interpretación de Pekary.

Frente a esta valoración, nuestro análisis pretende demostrar que este *omen* no es una creación artificial de un erudito que combina sus fichas para construir los relatos compilados por Julio Capitolino bajo la denominación de *omina imperii*, sino el reflejo deformado de un rito de investidura imperial vinculado a una de las festividades más arcaicas de Roma, las *Feriae Latinae*.

Como ya planteamos en el capítulo anterior, la perfecta comprensión de cualquiera de los presagios de poder que aquí analizamos exige un minucioso estudio no sólo de todos los elementos que aparecen en el relato, sino también de aquellos que de alguna forma puedan estar relacionados con el mismo. Ésta es la razón por la que en una primera aproximación creo necesario establecer tres ámbitos de estudio:

1. la estructura interna del presagio
2. su localización geográfica
3. el contexto histórico-político del gobierno de Antonino Pío

1. LA ESTRUCTURA INTERNA DEL PRESAGIO

La estructura interna del presagio presenta dos elementos que subrayan *a priori* el carácter antinatural y, por tanto, prodigioso del relato: a) el nacimiento y súbito desarrollo del árbol, y b) la aparición de un *taurus marmoreus* colgado por los cuernos de las ramas de éste.

⁵ *Ibidem*, pp. 53-55.

⁶ *Ibidem*, p. 55; A. Chastagnol, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn, 1970, p. 8; R. Syme, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971, p. 283 ss.

a) El nacimiento y súbito desarrollo de un árbol no es un fenómeno extraño a la tradición ominal grecorromana, sino todo lo contrario, ya que contamos con numerosos ejemplos de este prodigio⁷.

Tras el incendio de los templos de la acrópolis de Atenas por los ejércitos persas, el olivo de Atenea, que había sufrido daños, creció en una sola noche uno o dos codos según versiones (Hdt., VIII, 55)⁸. Narra Plutarco cómo, gracias a un engaño urdido por Tifón, Osiris fue encerrado en un cofre y arrojado al mar. El oleaje lo trasladó al país de Biblos, en donde quedó varado junto a un arbusto. Al poco tiempo el arbusto desarrolló un retoño cuyo extraordinario crecimiento abrazó y ocultó el cofre en su interior (Plu., *Is. Os.*, XV (357 A)). Ovidio relata que tras el embarazo de la vestal Silvia por el dios Marte, ésta soñó que surgían de la tierra dos palmeras, una de las cuales era tan grande que con sus ramas cubría el mundo entero y su follaje tocaba los astros del cielo (Ov., *Fast.*, III, 31-34). A los pies de la estatua de Julio César del templo de la Victoria de Tralles nació, entre las junturas de las losas, una palmera verde plenamente desarrollada (Obseq., LXV)⁹. Cuando el dictador romano hacía talar el bosque para construir su campamento en Munda se descubrió una palmera de la que, acto seguido, nació un vástago que creció tanto en unos pocos días que no sólo llegó a igualar el tronco madre, sino incluso a taparlo (Suet., *Aug.*, XCIV, 11). Dos *omina ex arboribus* anunciaron el futuro porvenir del poeta Virgilio: la víspera del parto la madre de Virgilio soñó que paría un ramo de laurel que en contacto con la tierra echaba raíces y rápidamente crecía tomando el aspecto de un árbol plenamente desarrollado y repleto de frutos y flores; y una vara de chopo plantada tras su nacimiento cobró tanto vigor que en poco tiempo igualó a los chopos allí crecidos (Don. *Vita Verg.*, V). Según Suetonio, una vieja encina situada en una finca de la familia flavia produjo en cada uno de los tres partos de Vespasia, madre de Vespasiano, una rama que era un presagio evidente del destino que esperaba a sus hijos. La primera era delgada y se secó en seguida y, en consecuencia, la niña que había nacido no llegó a cumplir el año. La segunda era muy vigorosa y larga, presagiando una gran prosperidad: así, el hermano de Vespasiano llegó a ser cónsul. Pero la tercera, que coincidió con el nacimiento del futuro emperador, era semejante a un árbol (Suet., *Vesp.*, V, 2-3). Un laurel nacido junto a un melocotonero en la casa de la madre de Alejandro Severo superó la altura de éste antes de que transcurriera un año (S.H.A. *Alex.*, XIII, 7) y una viña plantada por el emperador Maximino el Joven dio, dentro del año,

⁷ Fenómeno también presente en la tradición persa: Astiages soñó que del sexo de su hija Mandane salía una cepa que cubría Asia entera (Hdt., I, 108); Jerjes soñó que era coronado por un tallo de olivo y que las ramas que surgían del mismo se extendían por la totalidad de la tierra (Hdt., VIII, 19); Tras la conversión de Vistaspa, Zoroastro plantó delante del templo de Míhr un ciprés que creció de forma maravillosa: F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899, I, p. 196.

⁸ Hdt., VIII, 55 (un codo); Paus., I, 27, 2 (dos codos).

⁹ El mismo prodigio en Valerio Máximo, I, 6, 12.; Plinio (*Nat.*, XVII, 244), aunque también lo recoge, no señala el desarrollo maravilloso de la palmera.

uvas rojas de gran tamaño y creció de manera admirable (S.H.A., *Maximin.*, XXX, 1)¹⁰.

La población griega y latina, mayoritariamente agrícola y ganadera, percibió el extraordinario vigor y potencia vegetal que la rodeaba como la máxima expresión de la fuerza y presencia divinas y de valores tales como el de vida inagotable, perenne fertilidad o eterna regeneración. Estas consideraciones, concretadas en el respeto religioso que infundían ciertos árboles o bosques y en la creencia de que, al igual que en los templos, allí se intensificaba la relación entre los hombres y la divinidad, condujo a una especial observación e interpretación de cualquier alteración en el mismo —especialmente si ésta era valorada como extraordinaria— que pudiera interpretarse como un signo o advertencia divina. Se entiende así la continua presencia e importancia de los árboles y de los bosques en las creencias religiosas, cultos, festividades, ritos, mitos y sobre todo narraciones populares no sólo de la sociedad greco-romana, sino también de la mayoría de culturas antiguas y modernas. En definitiva, los fenómenos arriba señalados son perfectamente comprensibles en el seno de sociedades agrarias en donde el extraordinario crecimiento de las plantas o la aparición de frutos de tamaño mayor al habitual todavía hoy son positivamente valoradas y difundidas entre los agricultores con especial admiración y, a veces, cierta exageración.

Ahora bien, el fenómeno prodigioso del crecimiento extraordinario no es exclusivo del ámbito vegetal, sino que tal estructura vuelve a estar presente en numerosos relatos ominales de muy diversa naturaleza, pero con la característica común a los ejemplos arriba señalados de anunciar un gran porvenir a la persona o comunidad con la que de algún modo se encuentra asociado. Uno de los ejemplos que más claramente ilustra tal idea es, sin lugar a dudas, el siguiente relato.

Según Plutarco, tras finalizar las obras del templo de Júpiter Capitolino el monarca romano Tarquinio había encargado a unos artistas etruscos de Veyes la construcción de una carro de tierra cocida para colocarlo en el remate del edificio. Cuando la cuadriga había sido modelada e introducida en el horno, ésta, en lugar de contraerse y reducir su tamaño como le ocurre normalmente a la arcilla, aumentó y se hinchó en tal medida que sólo pudo ser retirada del horno tras eliminar la bóveda y muros de éste. Los adivinos señalaron que este prodigio anunciaba la felicidad y el poder para aquellos a los que pertenecía la cuadriga (Plu., *Public.*, XIII, 1-3).

La asociación entre el poder soberano y el crecimiento maravilloso aparece claramente reflejada en otros casos: el lago del bosque sagrado de Alba elevó el nivel de sus aguas a una altura insólita sin lluvia alguna u otra causa natural, prodigio que anunciaba el poder de Roma sobre Veyes si los romanos eran capaces de hacer salir el agua del lago (Liv., V, 15; D.H., XII, 11-14; Cic., *Div.*, I, 100 y II, 69; Plu., *Cam.*, III, 1-5); según Heródoto, Astiages soñó que su

¹⁰ Historia que recuerda el sueño de Astiages antes señalado, Hdt., I, 108; Iust., I, 4.

hija Mandane orinaba tanto que anegaba su ciudad y que incluso inundaba Asia entera. El monarca sometió la visión al juicio de los magos intérpretes de sueños y quedó aterrorizado cuando supo el significado de la misma, que no era otro sino el nacimiento y futuro poder de su nieto Ciro (Hdt., I, 107); entre los *omina imperii* de Augusto podemos destacar los siguientes: antes de dar a luz, Acia soñó que sus entrañas se elevaban hasta las estrellas extendiéndose por toda la órbita de la tierra y el cielo (Suet., *Aug.*, XCIV, 4 y D.C., XLV, 1, 3); cuando el padre de Octavio conducía el ejército por Tracia, al consultar un oráculo bárbaro acerca de su hijo en un bosque consagrado a Liber Pater los sacerdotes le respondieron que su hijo llegaría a ser el soberano del mundo, pues al derramar el vino sobre el altar se produjo una llama tan grande que rebasó la techumbre del templo y se elevó hasta el cielo, un prodigio que sólo le había ocurrido a Alejandro Magno cuando sacrificaba en esos mismos altares (Suet., *Aug.*, XCIV, 5); según Orosio, cuando Augusto realizó su entrada triunfal en Roma, manó de la tierra una fuente de aceite en una posada al otro lado del Tíber y corrió durante todo el día con gran abundancia (Oros., *Hist.*, VI, 18, 34)¹¹. Y ya comentamos en el capítulo anterior que a la entrada de Vespasiano en Alejandría se produjo una crecida extraordinaria del Nilo (D.C., LXV, 8, 1).

El arcaísmo e importancia de esta creencia en el carácter positivo del desarrollo o aumento maravilloso de algo queda claramente demostrada por el hecho de que, según Varrón, el *augmentum* es el trozo de carne cortado de la víctima inmolada que se coloca sobre el hígado, al hacer la ofrenda, con la intención de que el sacrificio se desarrolle positivamente.

Augmentum, quod ex immolata hostia desectum in iccore imponitur in porriciendo augendi causa (Varro, *Ling.*, V, 112).

De todo lo expuesto, y habida cuenta de la extendida creencia en la asociación entre el destino de un hombre y un árbol (punto ya analizado en el capítulo dedicado a Vespasiano, pp. 15-17), nuestro relato adquiere una entidad ominal suficiente que no requeriría de otros elementos complementarios para constituirse en un *omen imperii* con completo significado: el extraordinario desarrollo de un árbol en su jardín anunció el futuro destino de Antonino Pío como soberano¹².

¹¹ Este mismo presagio es narrado por Santiago de la Vorágine en el capítulo dedicado a «La natiuidad de nuestro señor Jesucristo según la carne», pero asociándolo a la figura de Cristo, Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, vol. I, p. 55.

¹² No creemos acertada dentro del contexto ominal en el que nos encontramos la traducción de J.-P. Callu, *Histoire Auguste*, tome I, 1, Paris, 1992, pág. 78: «En outre, après son proconsular, dans un verger, un taureau blanc comme marbre se trouva suspendu par ses cornes mêlées à la ramure d'un arbre». Ni oportuna la alteración del texto latino que plantea J.-P. Callu en nota a pie de página (p. 148, n. 24): «il paraît raisonnable de construire *taurus marmoris adpensus est cornibus ad crescentibus ramis arboris*. Il y a dans *ad crescentibus* l'arrière-pensée de la puissance vitale des cornes, mais le sens secondaire de «s'ajouter à» s'accorderait avec une version rationalisante du miracle», puesto que si bien los cuernos tienen un importante papel en la tradición ominal romana, (Ov., *Met.*, XV, 565 ss; S.H.A., *Alb.*, V, 3; W. Deonna, «Les cornes bouletées des bovidés celtiques», *RA*, V (1917), pp. 124-146; E. W.

b) la aparición de un *taurus marmoreus* colgado por los cuernos de las ramas del árbol crecidas súbitamente, presenta, a su vez, dos aspectos que deben ser analizados: el aparecer un objeto colgado de las ramas de un árbol, y el significado de la expresión *taurus marmoreus*.

b1) El aparecer un objeto colgado de las ramas de un árbol

El rito de suspender de las ramas de los árboles las llamadas *oscilla*, es decir, figuras o máscaras de arcilla, mármol, cera, o bien muñecos de lana u otro material, no es extraño a las prácticas culturales romanas¹³. Virgilio describe cómo en las celebraciones en honor de Baco los campesinos itálicos colgaban *oscilla* de las ramas de los árboles (Verg., *Georg.*, II, 385-389). Igualmente durante la celebración de las *Compitalia* se colgaban figuras de cera o muñecas de lana en las puertas de las casas particulares¹⁴; y en ciertas ceremonias consagradas a las divinidades orientales Atis y Cibele se repite este mismo rito¹⁵. Tales prácticas se hallan confirmadas por los numerosos hallazgos arqueológicos de *oscilla*¹⁶.

Pero el término *oscillum* también puede vincularse a una práctica ritual muy similar a la acción de suspender objetos de las ramas de los árboles: nos referimos al acto de balancearse¹⁷. Dicha costumbre está ampliamente documentada en diversos ámbitos geográficos y culturales¹⁸, y aparece en la tradición grecolatina como elemento central de dos importantes festividades: la fiesta ateniense de las *Aiora* y la fiesta romana de las Ferias Latinas.

—Durante las *Aiora* o fiestas del Balanceo, incluidas dentro de la celebración de las Antesterias, se colgaban de las ramas de los árboles columpios en los que las jóvenes atenienses se balanceaban mientras cantaban una canción

Palm, «Cipus. Un mythe Romain», *RHR*, CXIX (1939), pp. 82-88), esta lectura supone una alteración del texto innecesaria porque, respetándolo, el relato se inscribe perfectamente en la tradición ominal latina.

¹³ W. Ehlers, *RE*, XVIII, 2, cols., 1567-1578 (esp. 1567), s.v. *Oscilla*; F. Altheim, *Terra Mater. Untersuchungen zur Altitalischen Religionsgeschichte*, Giessen, 1931, pp. 65-91.

¹⁴ E. Saglio, *DS*, I, 2, pp. 1428-1429, s.v. *Compitalia*; J.-A. Hild, *DS*, III, 2, pp. 1571-1576 (esp. 1572), s.v. *Manes*, *Mania*.

¹⁵ P. Decharme, *DS*, I, 2, pp. 1677-1690, s.v. *Cybele*; F. Cumont, *Les religions orientales dans l'empire romain*, Paris, 1929, p. 52, y fig. 3.

¹⁶ A. Balland y Ch. Goudineau, «Un *oscillum* de Bolsena», *MEFRA*, LXXIX (1967), pp. 567-583; J.M. Pailler, «A propos d'un nouvel *oscillum* de Bolsena», *MEFRA*, LXXXI (1969), pp. 627-658; E.J. Dwyer, «Pompeian *oscilla* collections», *MDAI(R)*, LXXXVIII (1981), pp. 247-306; I. Corswandt, *Oscilla. Untersuchungen zu einer römischen Reliefgattung*, Berlin, 1982.

¹⁷ W. Ehlers, *loc. cit.*, p. 1567, 1: «*Oscilla*, Begriff des römischen Kultus in doppelter Verwendung: 1. für kleine Masken. 2. für Schaukeln».

¹⁸ Para Mesopotamia, A. Parrot, «Les fouilles de Mari, sixième campagne (automne 1938)», *Syria*, XXI (1940), pp. 1-28, en especial pp. 15-16; para el mundo hebraico, A. Vicent, «Les rites du balancement et son prélèvement dans le sacrifice de communion de l'Antient Testament», *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud*, t. I, pp. 267-272; para el mundo cretense, Ch. Picard, «Phèdre à la Balançoire» et le symbolisme des pendaisons», *RA*, XXVIII (1928), pp. 47-64; para numerosos pueblos indígenas, J.G. Frazer, *op. cit.*, vol. II, pp. 187-193.

denominada ἀλήτης, la canción de la errante¹⁹. A pesar de las notables diferencias de las versiones que sobre el origen de dicho rito aportan los autores clásicos²⁰, podemos sintetizarlas en la siguiente leyenda. En recompensa por su hospitalidad Dionisio obsequió a Ícaro con una cepa y le enseñó la cultura de la elaboración del vino. Éste dio a gustar el nuevo jugo a sus vecinos quienes, al tomarlo sin medida y sin mezclarlo con agua, se embriagaron y creyendo que Ícaro estaba embrujándolos, le dieron muerte a palos y abandonaron el cadáver. Su perro, llamado Canícula, reveló con sus ladridos a Erígona, hija de Ícaro, dónde se encontraba el cuerpo de su padre. Al verlo insepulto, presa del dolor se ahorcó en el árbol junto al que yacía el cadáver de su padre. Dionisio vengó este cruel asesinato haciendo enloquecer a numerosas doncellas atenienses que, como Erígona, acababan con su vida ahorcándose. Ante el gran número de muertes por ahorcamiento, los atenienses consultaron el oráculo de Delfos, que les impuso como expiación por la muerte de Ícaro y de Erígona la institución de la fiesta de los balanceos.

Un aspecto importante de dicha leyenda es el hecho de que no pudieron ser encontrados en tierra los cuerpos de Ícaro y Erígona, los cuales pasaron a formar, junto a su perro Canícula, las constelaciones que llevan sus nombres.

—El rito de balancearse es también un elemento consustancial a la celebración de las Ferias Latinas. Así, durante los dos primeros días de esta antiquísima fiesta, consagrados a la celebración popular, se colgaban columpios de las ramas de los árboles en los que se balanceaban y divertían los asistentes²¹. Las versiones sobre el origen de este rito son diversas.

Según Festo derivaría de la búsqueda del cuerpo del rey Latino desaparecido tras su enfrentamiento con su adversario Mecencio, rey de Caere. Se creía que aquél se había convertido en Júpiter *Latiaris* y que el día de la apoteosis tanto los hombres libres como los esclavos lo buscaban en tierra y en el aire con la ayuda de los balanceos (Fest., p. 212, L., *s.v. Oscillantes*)²².

¹⁹ Hunziker, *DS*, I, 1, pp. 171-172, *s.v. Aiora*; M. P. Nilsson, «Die Anthesterien und die Aiora», *Eranos*, XV (1915), pp. 181-200; *Geschichte der Griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenlands bis auf die Griechische Welt Herrschaft*. München, 1967, pp. 585-6; J. Hani, «La fête athénienne de l'Aiora et le symbolisme de la balançoire», *REG*, XCI (1978), pp. 107-122. Una representación de este rito lo encontramos en un *skyphos* ateniense en el que se observa a un sátiro balanceando a una joven (*skyphos* de Berlin, época de Pericles): *vid.* M.P. Nilsson, *Geschichte*, lámina 37, nº 2.

²⁰ Entre otros: Ael., *V.H.*, VII, 28; Apollod., *Bibliotheca*, III, 14, 7; Hyg., *Fab.* CXXX; *Astr.*, II, 4; Serv., *Georg.*, II, 389.

²¹ C. Jullian., *DS*, II, 2, pp. 1066-1073 (esp. 2071, 1), *s.v. Feriae Latinae*, W. Ehlers, *loc. cit.*, col. 1577, 1.

²² *Causa autem eius iactationis proditur.... Latinus rex, qui praelio quod ei(s) fuit aduersus Mezentium, Caeritum regem, nusquam apparuevit, indicatusque sit Iuppiter factus Latiaris. Itaque (scit eius dies) feriatos liberos seruosque requirere eum non solum in terris, sed etiam qua uide(n)tur caelum posse adiri per oscillationem* (Fest., p. 212, L., *s.v. Oscillantes*).

Los escolios a Cicerón afirman que el origen de los *oscilla* deriva de la búsqueda en el aire de las almas del rey Latino y de Eneas (*Schol. Bobiensia ad Ciceronem, Pro Planc.*, IX, 23)²³.

Por el contrario la *Brevis expositio* que acompaña las *Geórgicas* de Virgilio, aunque asocia el origen de los *oscilla* a la leyenda del rey Latino, no lo vincula a la desaparición y búsqueda de su cuerpo, sino a su muerte. Los habitantes de Laurento habrían encontrado el cuerpo de Latino colgado con un lazo en torno al cuello, y en imitación a este tipo de muerte habrían suspendido los *oscilla* (*Brev. Expos. ad Georg.*, II, 389)²⁴.

Tres testimonios que a nivel de contenido plantean dos versiones diferentes sobre el origen de este uso ritual: mientras que para Festo y los escolios a Cicerón el rito de balancearse derivaría del método de búsqueda utilizado, para la *Brevis expositio* tan sólo nos encontraríamos ante un rito de imitación de la muerte del rey latino. Este dato ha permitido afirmar a Jérôme Carcopino que «les Romains dataient unanimement l'usage des *oscilla* de la mort de Latinus. Ils attribuaient sa mort à la pendaison»²⁵. Significativamente, la relación entre los *oscilla* y la muerte por colgamiento o ahorcadura no es exclusiva de la *Brevis expositio*, sino que, como antes vimos, el origen de los balanceos en las fiestas atenienses de las *Aiora* también se vinculaba a la muerte por ahorcamiento de Erígona y de las doncellas atenienses²⁶, y cuenta Varrón que en favor de aquellos que se habían ahorcado se colgaban *oscilla* para apaciguar a sus manes imitando su muerte.

et Varro ait, suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis, ueluti per imitationem mortis parentari (Serv. auct., *Aen.*, XII, 603).

Por otro lado, si relacionamos las numerosas citas de autores clásicos que afirman que los *oscilla* son los simulacros o sustitutos de las víctimas humanas que primitivamente se ofrecían a los dioses²⁷ y la indudable conexión que existe entre *oscilla* y ahorcamiento, no parece aventurado plantear la posibilidad de que en la primitiva Roma se practicasen ceremonias sacrificiales con-

²³ *nonnulli, post obitum Latini regis et Aeneae..., quod ei nusquam comparuerant, Itaque ipsi diebus ideo oscillare instituerunt ut pendulis machinis agitentur quoniam eorum corpus non erat repertum, ut animae uelut in aere quaererentur* (*Schol. Bobiensia ad Ciceronem, Pro Planc.*, IX, 23).

²⁴ *alii dicunt: post mortem Latini regis quaesierunt eum in terra et in mari et nusquam inuentum est corpus eius, quaesierunt eum in aere et suspendisse (se) laqueo inuentum est. Huic imitauerunt hoc genus mortis* (*Brev. Expos. ad Georg.*, II, 389).

²⁵ J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1968, pp. 337-338. L. Voisin considera discutible esta afirmación, ya que las tradiciones sobre la muerte de Latino son contradictorias y tan sólo una, la *Brevis expositio*, señala la muerte por ahorcamiento: véase L. Voisin, «Pendus, crucifiés, *oscilla* dans la Rome païenne», *Latomus*, XXXVIII, (1979), pp. 422-449 (esp., p. 448, n. 161).

²⁶ Serv., *Georg.*, II, 389; J. Carcopino, *op. cit.*, p. 335.

²⁷ D.H., I, 38; Plu., *Quaest. Rom.*, LXXXVI (285 A-B); Macr., *Sat.*, I, 7, 31. Esta teoría ha sido seguida por numerosos autores modernos: C. Jullian, *op. cit.*, p. 1071b; J.-A. Hild, *Manes*, p. 1527; A. Bouché-Leclercq, *DS*, III, 2, s.v., *Lustratio*, pp. 1405-1432, p. 1410.

sistentes en un «colgamiento ritual» de víctimas humanas que, con el paso del tiempo, fueron sustituidas por el uso de los *oscilla*²⁸.

Esta misma práctica aparece ampliamente documentada en diversos ámbitos del mundo indoeuropeo: Apolodoro e Higino, entre otros autores clásicos, señalan cómo Marsias fue vencido por Apolo y colgado de las ramas de un pino en donde lo descuartizó²⁹. Según Frazer, en la Antigüedad el sacerdote que portaba el nombre y ejercía el papel de Atis en la fiesta de Cibeles era sacrificado colgándolo de algún árbol sagrado. Posteriormente esta bárbara costumbre sería sustituida por el rito de colgar una efigie del sacerdote³⁰. En una de las versiones de los *Commenta Bernensia* a Lucano se menciona el sacrificio de un hombre colgado de las ramas de un árbol en honor del dios celta Esus³¹. Adam de Bremen en su *Descriptio Insularum Aquilonis* señala que en Uppsala se sacrificaban hombres, caballos y perros colgándolos del árbol sagrado que existía junto al templo³²; Tácito, Dión Casio y Orosio³³ mencionan el ahorcamiento como una de las formas de muerte que los bretones y cimbrios reservaban a los prisioneros romanos³⁴.

En esta misma línea de argumentación, A. Bayet intentaba explicar el origen de los tabúes relacionados con la muerte por ahorcamiento en la Antigüedad, y especialmente la privación de sepultura a la que según el viejo derecho pontifical eran condenados los cadáveres de aquellos que acaban de esta forma con su vida³⁵, afirmando que «el suicidio por colgamiento es una muerte impura porque ha sido en origen una muerte sagrada»³⁶. Sin embargo, la posibilidad de que los *oscilla* fueran el recuerdo o sustitución de primitivos

²⁸ J. Carcopino, *Virgile et les origines*, p. 336.

²⁹ Apollod., *Bibliotheca*, I, 4, 2; Hyg. *Fab.*, CLXV.

³⁰ J. G. Frazer, *op. cit.*, vol. II, p. 396.

³¹ Comm. Bern. Lucan., I, 445: *Hesus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur usque donec per cruorem membra digesserit*; F. Le Roux, «Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises», *Ogam. Tradition celtique*, VII (1955), pp. 33-58; E. Thevenot, «La pendaison sanglante des victimes offertes à Esus-Mars», *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, 1957 (Coll. Latomus. XXVIII), pp. 442-449; F. Benoit, *Mars et Mercure*, Aix-en-Provence, 1959, p. 163; J. de Vries, *La religion des celtes*, Paris, 1977, p. 105.

³² Adam de Bremen, *Descriptio Insularum Aquilonis*, XXVI, (Migne, P. L., CXLVI, pp. 462-463): *Corpora autem suspenduntur in locum, qui proximus est templo. Is enim lucus tan sacer est gentibus, ut singulae arbore eius, se morte vel Tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendunt cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi aliquis christianorum vidisse.*

³³ Tac. *Ann.*, XIV, 33; D. C., LXII, 9; Oros., V, 16, 6.

³⁴ Dentro de la tradición cristiana existen algunos paralelos muy significativos como, por ejemplo, el martirio de Aquilina: «Por orden del rey, Aquilina fue colgada de las ramas de un árbol; después suspendieron de sus piernas un enorme peñasco, con cuyo peso su cuerpo se descoyuntó» (Santiago de la Vorágine, *op. cit.*, vol. I, p. 409 a); o el de San Bonifacio, *ibid.*, p. 300 a. Incluso la propia muerte de Cristo, crucificado en una cruz cuya madera provenía de la madera de los árboles crecidos sobre la tumba de Adam, sería un paralelo significativo. Sobre la relación entre crucificados y ahorcados, *vid. J.L. Voisin, loc. cit.*, pp. 440-445.

³⁵ Serv., *Aen.*, XII, 603: *cautum fuerat in pontificalibus libris ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur.*

³⁶ A. Bayet, *Le suicide et la moral*, Paris, 1922, pp. 294-299.

sacrificios humanos por colgamiento ha sido categóricamente negada por autores como Picard o Voisin, para quienes tal relación no sería más que un recurso tardío con el único objetivo de hacer comprender a la población la extraña costumbre del balanceo o la acción de colgar objetos de diversos materiales de las ramas de los árboles. En su opinión, el origen de los *oscilla* debería relacionarse con ciertos ritos agrarios³⁷ o, en un sentido más amplio, con las ceremonias necesarias «para conjurar la maldición subsiguiente al ahorcamiento, para protegerse contra las larvas malélicas de los colgados, para purificar el lugar del crimen y para restituir el *arbor infelix* (consecuencia del ahorcamiento) a su primitiva naturaleza de *arbor felix*»³⁸. Es decir, sería tan sólo parte de un rito «apotropéo».

Esta hipótesis responde plenamente a la argumentación desarrollada por Voisin respecto al carácter infame de la muerte por ahorcamiento en la Antigüedad. La negación de sepultura y el carácter impuro atribuido a este tipo de muerte tiene su origen, para Voisin, en el incumplimiento de un precepto religioso necesario para que el difunto pueda ser acogido en el seno de la tierra-madre: el contacto de aquél con el suelo en donde descansará eternamente³⁹. En efecto, el rasgo más característico de la muerte de un ahorcado, así como la de un crucificado, es justamente la ausencia de todo contacto con la tierra, por lo que enterrarlo sería considerado sacrílego. Esta decisión, que supone la imposibilidad para el finado de entrar en los infiernos, conlleva no sólo graves consecuencias para el insepulto, cuya alma está condenada a errar eternamente, sino también, y de muy diversa forma, para los vivos. De ahí la necesidad de practicar toda una serie de variadas ceremonias para conjurar el carácter negativo de la muerte por ahorcamiento; entre ellas el uso de *oscilla*.

Ahora bien, en mi opinión esta interpretación es válida para explicar los peligros que conlleva la muerte incontrolada por ahorcamiento, pero ¿qué ocurre cuando el ahorcamiento se realiza dentro de un contexto ritual y sagrado, cuya existencia defienden los autores antes indicados y certifican las numerosas leyendas y tradiciones de origen indoeuropeo antes reseñadas? Evidentemente las consecuencias de estas muertes rituales por colgamiento —al igual que la de Latino, transformado por tal acción en *Jupiter Latiaris*, protector de los pueblos latinos— no son para nada similares a las que provoca la muerte incontrolada de cualquier persona imitando este rito sacrificial. Es más, los efectos positivos que genera un sacrificio regulado y que respeta escrupulosamente todos los gestos, palabras o acciones rígidamente establecidas por la tradición y el derecho pontifical podían transformarse en problemas de contaminación y en resultados nocivos para la comunidad, si se imita un ritual sin las precauciones y práctica necesaria para no cometer ningún error en la acción ritual. Es decir, los problemas que hay que conjurar tras un ahorcamiento incontrolado derivarían de la imitación, sin las debidas precauciones,

³⁷ Ch. Picard, *Phèdre*.

³⁸ J.L. Voisin, *loc. cit.*, p. 449.

³⁹ *Ibidem*, p. 432 ss. Precepto ya señalado por F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 21.

de un rito que en origen es sagrado. Como se puede apreciar retomo la interpretación de Bayet.

Si bien la argumentación anterior nos ayudará a profundizar posteriormente en la naturaleza de las Ferias Latinas –festividad que en mi opinión se encuentra en el origen del relato ominal que aquí estudiamos– por el momento nos permite plantear dos importantes conclusiones:

—La acción de colgar figuras o máscaras de diverso tamaño y naturaleza de las ramas de los árboles, así como la de balancearse, forman parte de un complejo ritualismo cultural habitualmente utilizado por la población romana, relacionado con primitivas prácticas de sacrificio, cuya característica fundamental es la de que la víctima no tuviese ningún contacto con la tierra. Por esta razón, la noticia de la aparición de un toro colgado de las ramas de un árbol, tal y como lo describe nuestro *omen*, puede inscribirse en un contexto cultural en el que el paralelo asiático de Balland, sobre el que apoyaba la exégesis del presagio, es simplemente una de las numerosas manifestaciones del mismo que existen en la cultura grecorromana.

—En la propia Roma, y muy vinculadas al tema de sus orígenes, encontramos unas fiestas, las Ferias Latinas, en las que los *oscilla* desempeñan un papel central.

b2) El significado de la expresión *taurus marmoreus*

Tras haber analizado la importancia de los *oscilla* en la tradición romana, no resultaría difícil interpretar este *taurus marmoreus* como uno más de los objetos de mármol que se colgaban de las ramas de los árboles en cualquiera de las festividades arriba señaladas. Sin embargo, pienso que el calificativo de *marmoreus* con el que se define al toro puede haber sido usado en este contexto ominal no con el valor de materia u objeto de mármol, sino de color, tan blanco como el mármol. Posibilidad confirmada por el hecho de que la expresión *marmoreus*, junto a los términos *albus*, *candidus*, *niueus*, *lacteus*, *argenteus* y *eburnus*, figura habitualmente utilizada en la lengua latina para definir el color blanco.

En este sentido, H. Blümner y J. André han destacado numerosos ejemplos en los que el término *marmoreus* es usado con este valor⁴⁰. Por ejemplo, en su acepción de mármol blanco y pulido, *marmoreus* sirve para definir la blancura y suavidad de la piel femenina: senos (Lucil., DCCCLX), cuello (Petron., CXXXI, 9), pies (Ciris, CCLVI; Ov., *Am.*, II, 11, 15), manos (Mart., VIII, 55, 14; Ov., *Met.*, III, 481) etc. Lucrecio usa dos veces *marmoreus* para designar el color blanco en oposición a otros colores (II, 764-765 y 774-775) e incluso es

⁴⁰ H. Blümner, *Die Farbenbezeichnungen bei den römischen Dichtern*, Berlin, 1892 (repr. 1975), esp., pp. 3-41; J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949, esp., pp. 40-41.

utilizado para definir la blancura y brillo de la mar (Verg. *Georg.*, I, 254; Verg. *Aen.*, VI, 727 y VII, 28; 718; Catul., LXIII, 88).

Esta alternativa en la traducción de la expresión *taurus marmoreus* (que no cabe valorar como nueva, puesto que ya es utilizada por Callu al traducir la frase latina por «un taureau blanc comme marbre»)⁴¹, si bien supone eliminar una parte del contenido maravilloso del presagio, nos permite relacionar directamente nuestro relato con la festividad de las Ferias Latinas. En efecto, como indica Arnobio, el acto central de esta celebración era el sacrificio de un toro blanco en honor de Júpiter latino: *In Albano antiquitus monte nullos alios licebat quam niuei tauros immolare candoris* (Arnob., II, 68).

2. SU LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA

Balland consideraba que aunque el origen del *omen* se encontraba en Asia, más concretamente en la ciudad de Ilion, de donde procede el paralelo ritual que utiliza para interpretarlo, el autor de la *Vita Pii* lo habría situado artificialmente en Italia, llevándolo al jardín del propio emperador, ya que los *omina ex arbore* «por las viejas creencias sobre las que se apoyaba en su origen y, sobre todo, desde que presagia una ascensión al imperio, suponía una unión topográfica estrecha con la persona del futuro emperador»⁴². Pero, aunque es cierto que los *omina ex arbore*, como ya vimos en el capítulo dedicado a Vespasiano (*supra*, p. 21), exigen esa vinculación topográfica entre el prodigio y la persona a la que van dedicados, creo que para el caso de Antonino esta conexión no ha sido creada artificialmente por el «erudito» autor de la *Vita Pii*, como señala Balland, sino que en virtud de la vinculación del relato con la festividad romana de las Ferias Latinas existe un lazo claro y real entre el prodigio y el jardín de Antonino⁴³.

Para que se respete esa necesaria unión topográfica entre el prodigio y el Emperador, hay sólo dos lugares que pudieron ser escenario de nuestro *omen*:

—Lanuvio, villa en donde nació Antonino Pío (S.H.A., *Pius*, I, 8; Aur. Vict., *Caes.*, XV, 2).

—Lorio, en donde se crió, educó y murió (S.H.A., *Pius*, I, 8; XIV, 4-6; Aur. Vict., *Caes.*, XV, 7).

Balland no duda en situar el prodigio en la villa de Lorio⁴⁴, aunque no se molesta en aportar ningún dato ni argumento que permita defender dicha

⁴¹ J.-P. Callu, *op. cit.*, p. 78, n. 24, 1, quien además afirma que «*marmoreus* n'implique pas une statufication, mais signifie «blanc comme marbre».

⁴² A. Balland, *loc. cit.*, pp. 53-54.

⁴³ Sobre el carácter religioso del jardín en la Roma primitiva *vid.* P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris, 1969, pp. 41-56.

⁴⁴ A. Balland, *loc. cit.*, p. 55.

localización. Por el contrario, la posibilidad de que éste tuviera lugar en la villa de Lanuvio⁴⁵ viene reforzada por tres hechos:

1. Por ser el lugar de nacimiento del emperador, lo que supone una especial vinculación entre éste y aquella ciudad, cuyos templos, por ejemplo, hizo restaurar (S.H.A., *Pius*, VIII, 3). Además, como vimos en el capítulo dedicado a Vespasiano y desarrollaremos ampliamente en el de Alejandro Severo, son muy numerosos los *omina imperii* que sitúan su acción en el lugar y momento de nacimiento de la persona a la que van dedicados.

2. La ciudad de Lanuvio parece haber sido la residencia de la familia y sucesores de Antonino, pues su nieto, el emperador Cómodo, hijo de Marco Aurelio y Annia Galeria Faustina, hija de Antonino Pío⁴⁶, nació en esta ciudad (S.H.A., *Comm.*, I, 2). Y aunque Antonino prefirió la villa de Lorio⁴⁷ y pasó en ella numerosas temporadas, Lanuvio nunca perdió su categoría y prestigio como casa de la familia imperial. Y, en mi opinión, el más decisivo:

3. Como afirman Tito Livio (XLI, 16) y Dionisio de Halicarnaso (V, 61), Lanuvio fue una de las ciudades integrantes de la Liga Latina con derecho a un trozo de carne del toro blanco sacrificado en honor de *Iuppiter Latiaris* durante la celebración de las Ferias Latinas.

Hasta el momento hemos podido comprobar, así pues, que tres de los elementos más destacados del relato –colgar objetos de las ramas de los árboles, el color del toro y el lugar de aparición del prodigio– responden o están claramente relacionados con características de esta primitiva festividad romana. Ahora bien, ¿se trata de coincidencias meramente casuales o, por el contrario, su presencia en un presagio de poder para Antonino Pío encierra algún sentido particular?

3. EL CONTEXTO HISTÓRICO-POLÍTICO DEL GOBIERNO DE ANTONINO PÍO

El reinado de Antonino Pío, en el que se celebró el noveno centésimo aniversario de la fundación de Roma, viene caracterizado, al menos en sus manifestaciones externas, por el intento de recuperar, defender y potenciar la tradición y la religiosidad romanas⁴⁸. Como ha señalado Beaujeu, frente al emperador Adriano, provincial de nacimiento, amante de la cultura y de las

⁴⁵ G. B. Colburn, «Civita Lavinia. The site of ancient Lanuvium», *American Journal of Archeology*, XVIII (1914), pp. 18-31; 185-198 y 363-380; A. Galiati, «Le ville suburbane dei Colli Lanuvini, 1. *Ager Lanuvinus*», *BCAR*, LXI (1933), pp. 139-162; P. Chiarucci, *Lanuvium*, Roma, 1983.

⁴⁶ Tal vez esta villa formase parte de los bienes patrimoniales que su padre le legó (S.H.A., *Pius*, XII, 7).

⁴⁷ Front. I, 19; W. Hüttl, *Antoninus Pius*, Praga, 1936, vol. I, p. 30, n. 17; L. Homo, *Le siècle d'or de l'empire romain. Les Antonins* (96-192 ap. J.-C.), Paris, 1947, pp. 80-82.

⁴⁸ W. Hüttl, *op. cit.*, vol. I, p. 173 ss; L. Homo, *Le siècle d'or*, p. 343 ss; J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire. La politique religieuse des Antonins* (96-192), Paris, 1955, p. 279 ss.

costumbres griegas y que pasó la mayor parte de su reinado fuera de Italia, su sucesor, Antonino, nacido en Lanuvio de la *gens* patricia de los *Aurelii*, no abandonó el suelo itálico más que para ejercer su proconsulado en Asia, practicó una política de centralización y de supremacía itálicas y colocó en una plaza de honor las más venerables tradiciones romanas⁴⁹. Los dos rasgos más característicos y a la vez originales de la política religiosa de Antonino serán: la ilustración de los mitos y ritos vinculados a los orígenes de Roma y la revitalización de los cultos primitivos del *Latium*⁵⁰.

Así, aprovechando la celebración del aniversario de la fundación de Roma, Antonino acuñará moneda en cuyos reversos aparecen representados temas clásicos de la tradición de la ciudad, como, por ejemplo, la lucha de Hércules y de Caco, la llegada de Eneas a Lavinio transportando a su padre sobre los hombros, el prodigio de la cerda blanca con los 30 lechoncillos, el nacimiento de Rómulo, el amamantamiento de los gemelos por la loba, el augur *Navius*, los *Ancilia* sagrados de Numa, la llegada a la isla tiberina de la serpiente de Esculapio, la leyenda de *Horatius Cocles*, etc.

Igualmente los cultos del Lacio, tan vinculados a los orígenes de Roma y a la tierra natal de Antonino, van a ser especialmente destacados por el Emperador. Reconstruye los templos de Lanuvio, su ciudad natal, y entre ellos el de *Iuno Sispita Mater Regina*, uno de los más importantes santuarios italianos dedicados a Juno⁵¹, así como el templo principal de *Cures*, patria legendaria de Numa Pompilio⁵²; pero Antonino no olvidó la importancia de las Ferias Latinas y en el año 142, momento en el que recibe su segunda aclamación como *Imperator*, acuñará una singular serie monetaria representando a *Iuppiter Latius* con la leyenda *IMPERATOR IOVI LATIO S.C.*⁵³.

En resumen: la posible vinculación del emperador con la festividad de las Ferias Latinas a través del presagio que ahora estudiamos se inscribe perfectamente en la política de revitalización y promoción —evidentemente, con un marcado significado propagandístico— de los más puros y tradicionales cultos romanos.

EL SIMBOLISMO POLÍTICO DE LAS FERIAS LATINAS

No obstante, todas estas coincidencias no serían significativas para el análisis de nuestro *omen imperii* si no las pusiéramos en relación con la importancia y simbolismo político que posee la celebración de la festividad en honor

⁴⁹ J. Beaujeu, *op. cit.*, p. 279.

⁵⁰ *Ibidem.*, pp. 291 ss.

⁵¹ S.H.A., *Ptus.*, VIII, 3; *CIL*, XIV, 2.100 = Dessau 6.195.

⁵² *Ep. Ep.*, VIII, 204; *CIL*, IX, 4.957; 4.976.

⁵³ C.H.V. Sutherland, *The Roman Imperial coinage*, London, 1984, IV, p. 120, n° 737; H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, Oxford, 1976 (1ª ed. 1940), vol. IV, p. lxxxv.

de Júpiter latino tanto en el Lacio como en Roma. Las *Feriae Latinae*⁵⁴, o fiestas celebradas en el *mons Albanus* en honor a *Iuppiter Latiar* o *Latius*, son, sin lugar a dudas, la institución religiosa, social y política más importante del primitivo *Latium*, puesto que las mismas daban cohesión al grupo de treinta ciudades que formaban la llamada Liga Latina o federación de ciudades latinas.

Fue liderada en sus orígenes por la villa de Alba, que junto a Lavinio era el principal centro religioso y político del *Latium*⁵⁵, e impuso su nombre al centro religioso de la Liga Latina, el monte albano, así como su soberanía a las villas que formaban parte de la misma; su hegemonía finalizó cuando Roma, al someter el territorio del Lacio, siguió celebrando esta festividad como símbolo de su dominio sobre el resto de villas confederadas⁵⁶. Además, este claro título de poder sobre el Lacio que supone la celebración de las Ferias Latinas terminó convirtiéndose en época republicana e imperial en un claro rito de investidura de la más importante magistratura romana: el consulado. Así, la proclamación de las Fiestas Latinas era obligatoriamente el primer acto del nuevo cónsul, quien, de acuerdo con el Senado, anunciaba por un edicto el día de celebración de este acontecimiento⁵⁷. Como bien ha señalado Mommsen se trata de una de las formalidades necesarias para consolidar la magistratura consular⁵⁸.

No son éstas las únicas manifestaciones del simbolismo político de las Ferias Latinas, sino que también contamos con toda una serie de hechos que evidencian perfectamente la importancia de las mismas y de las ceremonias a ella asociadas como expresión pública de la posesión del poder en Roma. Así, por ejemplo, todos los magistrados de Roma encabezados por los cónsules debían estar presentes durante la celebración del sacrificio ritual en el monte Albano como representantes de la ciudad (D. H., VIII, 87)⁵⁹. La asistencia de uno sólo de los cónsules era suficiente⁶⁰, ahora bien, en caso de no poder acudir ninguno, era nombrado por Roma un dictador para presidir la fiesta, el llamado *dictator Feriarum Latinarum causa*. La omisión o infracción del ritual de la ceremonia figura entre las quejas formuladas contra la toma de posesión

⁵⁴ Sobre las *Feriae Latinae* vid. C. Jullian, *loc. cit.*; A. Alföldi, *Early Rome*, pp. 1-46.

⁵⁵ A. Alföldi, *Römische Frühgeschichte*, Heidelberg, 1976, pp. 131-143.

⁵⁶ C. Jullian, *loc. cit.*, p. 1069a; A. Alföldi, *Early Rome*, p. 29 ss. Según M. Sordi, «Lavinio, Roma e il Palladio», *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, CISA, VIII (1982). Milan, pp. 65-78 (p. 72), Roma transformó esta festividad convirtiéndola «con un'ardita innovazione politico-religiosa, nella festa destinata a cementare intorno alla sua egemonia l'unità del Lazio».

⁵⁷ C. Jullian, *loc. cit.*, p. 1069; Liv., XLVI, 17; XLIV, 19 y 22; Cic., *Fam.*, VIII, 6, 3.

⁵⁸ Th. Mommsen, *op. cit.*, t. II, p. 290.

⁵⁹ El Senado podía permanecer en Roma (Gell., XIV, 8), y para que la Urbe no estuviera sin magistraturas durante la celebración de estas fiestas los cónsules confiaban su poder a un prefecto, denominado por tal motivo *Praefectus Urbi Feriarum Latinarum* (Tac., *Ann.*, VI, 11).

⁶⁰ Paulo Emilio se encontraba todavía en Macedonia en el 168, cuando su colega celebró las fiestas latinas, Liv., XLV, 3; en su séptimo consulado (27a.C.), Augusto no pudo asistir a la fiesta por encontrarse enfermo (*CIL*, XIV, 22-40: *imperator valetudine impeditus fuit*).

de algunos magistrados romanos⁶¹, y en época imperial también se encuentra documentada la asistencia de los emperadores o de sus representantes a esta ceremonia (Suet., *Claud.*, IV, 3-4).

Asimismo, cuando se producía una brillante victoria para los ejércitos romanos solían celebrarse fiestas extraordinarias en honor de *Iuppiter Latiaris*⁶²; aquellos generales romanos que no obtenían la celebración del triunfo sobre el Capitolio celebraban su victoria en el monte Albano⁶³; y en época imperial la vinculación entre los emperadores y estas fiestas fue intensa. Julio César tenía una especial devoción por el Júpiter Latino⁶⁴, —sabemos de su presencia en las Ferias Latinas del año 44 a.C.⁶⁵— Augusto no pudo asistir por encontrarse enfermo a la celebración del año 27 a.C.⁶⁶, pero bajo su gobierno fueron reconstruidos y grabados los antiguos fastos de las Ferias⁶⁷, y Calígula fue saludado como *Iuppiter Latiaris*⁶⁸.

Por lo tanto, las Ferias Latinas, y en concreto su rito central, el sacrificio de un toro blanco en honor a *Iuppiter Latiaris*, no son simplemente un exponente más de la tradición romana, sino sobre todo un claro símbolo del poder y dominación de Roma y de sus magistrados o representantes sobre el resto de ciudades del Lacio; es más, para estos magistrados se convierte en un claro rito de vinculación y legitimación con ese poder.

EL RITO DEL SACRIFICIO

Centrándonos en el ritual de celebración de la festividad, debemos afirmar que nuestra información al respecto es bastante amplia. Sabemos que la fecha en el calendario de las Ferias Latinas, en su calidad de *feriae conceptivuae*, era variable y debía ser fijada cada año por los cónsules nada más tomar posesión del cargo. Su duración, que varió a lo largo de la historia, era de tres días a finales de la República. En el transcurso de estas jornadas se celebraban diversos actos, como, por ejemplo, carreras de caballos, luchas de gladiadores, diversiones populares, etc., aunque el rito central y más importante de las mismas fue el sacrificio en honor de *Iuppiter Latiaris* de un toro blanco comprado a partes iguales por los miembros de la Liga, y el posterior troceado y

⁶¹ C. Jullian, *op. cit.*, p. 1069a.

⁶² Se celebraron de nuevo Ferias Latinas tras la victoria de Paulo Emilio sobre Perseo, Liv., XLV, 3.

⁶³ Tal fue el caso del consul Papirio Maso en el 231 a.C. (*CIL*, I, p. 458, n° 523; Plin., *Nat.*, XV, 126); Cayo Cicerio en el 172 a.C., (*CIL*, I, p. 459, n° 582); y de Claudio Marcelo, (Plu., *Marc.*, XXII).

⁶⁴ Lucan., I, 194.

⁶⁵ Suet., *Iul.*, LXXIX. Significativamente, al regresar a Roma tras el sacrificio, una persona colocó sobre su estatua una corona de laurel con una cinta blanca atada alrededor. Una clara alusión a la realeza de César.

⁶⁶ *Vid.* nota 60.

⁶⁷ C. Jullian, *loc. cit.*, p. 1069 a.

⁶⁸ D. C., LIX, 28; Suet., *Cal.*, XXII, 2.

reparto de su carne entre los representantes de cada una de las ciudades confederadas.

Ahora bien, si en este rito de sacrificio tenemos datos acerca de la víctima, de sus características, de la divinidad a la que se dedica, del lugar donde se realiza, de los participantes al mismo, de la importancia del troceado y reparto de la carne del toro entre los miembros de la Liga, así como del carácter variable de la fecha de celebración⁶⁹, en cambio no ha merecido ninguna atención por parte de la historiografía antigua y moderna la forma en que se realizaba dicho sacrificio. La inexistencia de noticias directas sobre la forma del sacrificio, que puede muy bien ser consecuencia del amplio conocimiento que sobre el mismo existiese entre la población romana y que haría innecesaria su descripción, nos obliga a recurrir a procesos de deducción por lógica que tal vez entrañen cierto riesgo, aunque, en mi opinión, son los únicos con los que contamos para profundizar en el tipo de práctica sacrificial celebrado. Y este aspecto lo considero fundamental para poder vincular totalmente el origen de nuestro relato ominal con las Ferias Latinas.

Si retomamos lo argumentado al analizar la presencia de *oscilla* en la celebración de las Ferias Latinas, veremos cómo dicha festividad remite su leyenda etiológica a la muerte o desaparición del rey Latino y a su transformación en *Iuppiter Latiaris*, dios al que se rinde culto en el monte Albano y en nombre del cual se celebra el sacrificio del toro blanco. También señalábamos que la afirmación de la *Brevis expositio* que acompaña a las *Geórgicas* de Virgilio, según la cual el rey Latino habría muerto por ahorcamiento, de donde derivaba la costumbre de colgar *oscilla* imitando su muerte, podía relacionarse con la creencia, muy común en la Antigüedad, de que los *oscilla* en su doble valor de objetos materiales colgados de las ramas de los árboles y de balanceos eran los sustitutos o simulacros de las víctimas humanas que primitivamente se ofrecían a los dioses. Esta creencia nos lleva a inferir la práctica de sacrificios por colgamiento en la propia Roma, fenómeno que parece confirmado por el carácter sagrado que tenía este tipo de muerte y por el frecuente uso sacrificial del colgamiento en numerosos ámbitos culturales de origen indoeuropeo.

A partir de estos elementos podríamos suponer que el rito de balancearse durante los primeros días de las Ferias Latinas recordaría o simbolizaría un primitivo sacrificio de seres humanos —que siguiendo nuestra argumentación consistiría en algún tipo de colgamiento—, del que todavía en época tardía y con una clara y maliciosa intencionalidad nos informan inequívocamente los autores cristianos⁷⁰. Aunque como ocurrió en todos los supuestos sacrificios huma-

⁶⁹ G. Wissowa, *RuK*, pp. 124-125; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, pp. 144-146.

⁷⁰ Minuc., *Octavius*, XXX, 4; Porph., *Abst.*, II, 56; Tert., *Scorp.*, VII, 5; Tert., *Apol.*, IX, 5; Lact., *Inst.*, I, 21,3; Eus., *P. E.*, IV, 16, 9; Athan., XXV, etc. Sobre este tema *vid.* Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (RGVV, XV, 3), Giessen, 1915, pp. 180-181; H. I. Rose, «*De Iove Latiarū, Mnemosyne*, LV (1927), pp. 273-279.

nos recogidos por la tradición romana, con el paso del tiempo estas víctimas fueron sustituidas por animales, un proceso que confirma, con cierta decepción, Tertuliano:

Sed et in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum est Iuppiter quidam, quem ludis suis humano sanguine proluunt. Sed bestiarum, inquit. –Hoc, opinor, minus quam hominis! An hoc turpius, quod mali hominis? Certe tamen de homicidio funditur (Tert., *Apol.*, LX, 5).

De todo lo expuesto parece lícito suponer que el sacrificio del toro blanco en el monte Albano pudo practicarse imitando la mítica muerte del rey Latino, cuya divinización con el nombre de Júpiter *Latialis* se celebraba en las Ferias Latinas; cabría además afirmar que la bestia era sacrificada colgándola de las ramas de un árbol, una forma de sacrificio que fue propia de algunas comunidades indoeuropeas.

Si aceptamos este planteamiento, el análisis del *omen* de Antonino Pío no presenta ninguna dificultad, ya que todos los ingredientes del mismo aparecen vinculados a la celebración de las Ferias Latinas. Así, el hecho de que en el jardín del emperador aparezca un *taurus marmoreus* colgado por los cuernos de las ramas de un árbol crecidas súbitamente sería el reflejo popular de un rito cultural de marcado valor político, convertido en época republicana e imperial en una ceremonia necesaria para la investidura ritual del poder consular, o, en palabras de Mommsen, en una formalidad de entrada en funciones. Y todo el prodigio habría sido articulado sobre estructuras y creencias bien conocidas por las sociedades antiguas.

LAS TINAJAS DE ETRURIA

El análisis del siguiente *omen imperii* de Antonino Pío nos permite recuperar algunas de las ideas ya expuestas en el capítulo dedicado a Vespasiano, y viene a confirmar la hipótesis hasta ahora desarrollada, según la cual algunos *omina imperii* son el reflejo muy deformado de ritos de investidura imperial bien conocidos por la población romana.

En el capítulo tercero de la *vita Pii*, Julio Capitolino incluye entre otros relatos aquel que narra cómo en Etruria se encontraron en la superficie de la tierra unas tinajas que anteriormente habían estado enterradas:

et in Etruria dolia, quae defossa fuerant, supra terram reperta sunt (S.H.A., *Pius*, III, 5).

A. Balland, siguiendo una extendida corriente en el análisis de los *omina imperii* procedentes de la *Historia Augusta*, que intenta localizar el origen de dichos relatos en alguna cita literaria tradicional, afirma no conocer ningún paralelo del mismo; sin embargo, defiende el carácter artificial de la creación del *omen* porque cree detectar el uso de una estructura tradicional de la literatura prodigiosa latina –el desplazamiento o movimiento de un objeto sin causa

natural— y la utilización arbitraria de ciertas noticias recopiladas por Plinio el Viejo, autor que, como ya vimos antes, habría influido en el origen de otros *omina imperii* de Antonino Pío. Es interesante recoger aquí el desarrollo de su complicado análisis:

«Nous ne lui connaissons pas de parallèle précis; on voit seulement qu'il met en oeuvre le schéma traditionnel du déplacement d'un objet qui, par sa nature ou sa position (ici l'enterrement) ne peut bouger naturellement; mais pourquoi ces *dolia*? Pline, qui d'ordinaire mentionne les *mirabilia* relatifs aux sujets dont il traite, ne cite aucun prodige ou *omen* à propos des *dolia* auxquels il consacre un long développement (H.N., XIV, 133 sq.); s'il en avait connu, il n'aurait pas manqué de le faire savoir, puisqu'on relève, jusque avant ce développement, au paragraphe 132, la phrase suivante: *rarum dictu, sed aliquando uisum, ruptis uasis stetero glaciatae moles, prodigii modo, quoniam uini natura non gelascit*. On note toutefois, au livre II (137), dans la classification des foudres: *tertium es quod clarum uocant, mirifica maxime natura, quo dolia exhauriuntur intactis operimentis...* Si l'on considère que, dans la notice de la *Vita Pii*, le présage fourni par les *dolia* est immédiatement précédé, par un *omen* (assez classique), par la foudre, on pourra suggérer que l'auteur de la *Vita* a tiré de la notice de Pline, dont il a dissocié les éléments, deux *omina*, l'un par le foudre, l'autre par les *dolia*, en utilisant pour ce dernier le schéma du déplacement ou soulèvement d'un objet pesant que l'on trouvait déjà dans l'*omen* du taureau»⁷¹.

En mi opinión el proceso de creación propuesto por Balland no resulta menos prodigioso que el propio *omen*.

Siguiendo una línea similar de argumentación, aunque con más fortuna que su compatriota, Y. de Kisch ha encontrado un supuesto paralelo literario de nuestro *omen* en el antiguo enterramiento de *dolia* narrado por dos historiadores latinos⁷². Como recuerdan Tito Livio y Floro, ante la inminente toma de Roma por los Galos en el año 390 a.C, el Flamen Quirinal y las Vestales abandonan la ciudad, y en su deliberación sobre qué objetos sagrados (*sacra*) debían llevar consigo y qué otros dejar en la ciudad, pues era imposible trasladarlos todos, deciden depositar parte de los *sacra* en jarras (*dolia*) y enterrarlas en un pequeño santuario cercano al templo del Flamen Quirinal, y el resto llevarlo con ellos a Cere (Liv., V, 40, 7-10), o a Veyes (Floro, I, 7, 11)⁷³. Según de Kisch «los escritores de la *Historia Augusta* nos darían así, en el *omen imperii* de Antonino Pío, el eco debilitado y deformado de la reaparición prodigiosa de los *dolia*. Se comprende entonces que se trate de un *omen*

⁷¹ A. Balland, *loc. cit.*, p. 56, n. 3.

⁷² Y. de Kisch, «Sur quelques *omina imperii* dans l'*Histoire Augusta*», *REL*, LI (1973), pp. 190-207 (p. 193).

⁷³ Las versiones sobre este capítulo de la historia de Roma son numerosas *vid.* Varro., *Ling.*, V, 32; Str., V, 3; Ov., *Fast.*, VI, 365 ss.; Val. Max., I, 1, 10; Plu., *Cam.*, XX-XXII; Fest., p. 60 l, *s.v.* *Doliola*.

altamente favorable y conveniente particularmente a Antonino Pío» Lamentablemente, se olvida de desarrollar tales ideas⁷⁴.

Por otro lado, la localización de los *dolia* de nuestro *omen* en Etruria y no en Roma, donde según la tradición fueron enterrados los *sacra*, respondería a una «contaminación entre el enterramiento de una parte de los *sacra* en Roma y la marcha hacia una villa etrusca de los sacerdotes y del resto de los *sacra*». Es decir, el erudito autor de la *vita Pii* utilizaría un relato tradicional de la historia de Roma narrado por el autor de *Ab Urbe Condita* para crear, un tanto arbitrariamente, el presagio que anunciaba el acceso al poder de Antonino Pío. Lo cierto es que este supuesto paralelo entre la *Historia Augusta* y Tito Livio es utilizado por de Kisch, junto a otros dos *omina* (S.H.A., *Alb.*, V, 3-4 que hace derivar de Liv., I, 45, 4 y S.H.A., *Maximin.*, II,1, de Liv., I, 4, 9,), para defender la hipótesis de que el autor de la *Historia Augusta* conocía la obra del escritor de Padua y la utilizó con especial intensidad en la creación de sus relatos ominales⁷⁵.

Esta tesis admite asimismo serios reparos. Plantear la supuesta utilización de Tito Livio por el autor de la *Historia Augusta* en el proceso de creación de los *omina imperii* partiendo exclusivamente de ciertas similitudes en tres relatos ominales y sin el respaldo de un riguroso estudio de los más de medio centenar de presagios de poder y otros tantos de muerte que aparecen en la *Historia Augusta*, resulta, como mínimo, muy imprudente. Por otro lado, el hecho de que el *omen* de Antonino Pío presente ciertas similitudes con el relato de Tito Livio no tiene necesariamente que derivar del uso que Julio Capitolino hiciese de este autor, sino que, como intentaré demostrar en las siguientes páginas, ambos relatos proceden de un mismo rito cultural vinculado a ciertas ceremonias de semi-exhibición de los *sacra* y a ritos de confirmación del poder presentes a lo largo de la historia romana que ambos autores, así como la mayoría de la población de la ciudad, conocerían.

EL TRASLADO DE LOS SACRA

El sugerente estudio de J. Gagé sobre el traslado de los *sacra* de Roma a *Caere* con ocasión de la invasión gala del 390 a.C., en el que analiza detenidamente el simbolismo que desempeña en el relato el carro de *Lucius Albinus*, en donde fueron transportadas las vírgenes Vestales y los objetos sagrados⁷⁶, permite apreciar la superficialidad con la que de Kisch utiliza este supuesto paralelo literario del *omen imperii* de Antonino Pío y nos abre nuevos horizontes para la interpretación del presagio en cuestión.

⁷⁴ Y. de Kisch, *Sur quelques*, p. 194.

⁷⁵ Y. de Kisch, *Sur quelques*, p. 195.

⁷⁶ J. Gagé, «Le chariot d'Albinus et le transfert des *sacra* au temps de l'invasion gauloise à Rome», *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive* (Coll. Latomus, CLII), Bruxelles, 1977, pp. 520-545.

La narración de Tito Livio sobre este episodio crítico de la historia de Roma es el siguiente. Tras informar de las distintas alternativas de salvación de la población romana ante el ataque galo, escribe:

«Entretanto, el flamen de Quirino y las vírgenes vestales, sin preocuparse de sí mismos, preguntándose cuáles de los objetos sagrados debían llevar consigo y cuáles debían dejar porque no tenían fuerzas para llevárselos todos, y qué escondrijos les serviría de protección segura, opinaron que lo mejor era meterlos en tinajas y enterrarlos en una capilla próxima a la casa del flamen de Quirino, donde aún hoy es una profanación escupir. Se llevan los objetos restantes, repartiéndose la carga, por el camino que conduce al Janículo por el puente Sublicio. En aquella pendiente vio a las sacerdotisas Lucio Albino, un plebeyo que llevaba en un carro a su mujer e hijos en medio del resto de la turba que, al no servir para combatir, abandonaba la ciudad; teniendo clara, aun en tales circunstancias, la diferencia entre lo divino y lo humano, sintió escrúpulos de que unas sacerdotisas públicas fueran andando y los objetos de culto del pueblo romano fuesen transportados a pie, mientras a él y a los suyos se los veía en vehículo, mandó bajarse a su mujer y a los niños, hizo subir al carro a las vírgenes y los objetos sagrados y los transportó hasta Cere, a donde se dirigían las sacerdotisas» Liv., V, 40, 7-10 (traducción de José Antonio Villar Vidal, *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación*. Libros IV-VII, Madrid, 1990).

Fue una acción, según Valerio Máximo, que igualaba en dignidad y en gloria al *plaustrum* de Albino con el carro más brillante que hubiese desfilado en un triunfo (Val. Max., I, 1, 10).

J. Gagé ha señalado la similitud de esta imagen con los carros sagrados o *tensae* sobre los que, en ciertas procesiones, como la *pompa circensis*, eran transportados los símbolos más secretos de los dioses y de Roma (los *exuviae deorum* y los *sacra* del pueblo romano), que iban encerrados en recipientes (*arcae*, según la expresión del erudito romano Macrobio (*Sat.*, I, 6, 15) o en *dolia* a fin de preservar el carácter secreto de estos objetos. Al mismo tiempo, Gagé destaca la relación establecida por los autores clásicos entre los términos *Caere* y *caerimonia*⁷⁷ y supone que la villa etrusca se encuentra en el origen de esta práctica, mal conocida y que consistiría en «une demi-exhibition aux fidèles de symboles divins d'ordinaire invisibles»; esta manifestación de los símbolos reproduciría una práctica de origen pelasgo y ritualizaría «el recuerdo y el respeto esencial al movimiento de migración», típico de estos pueblos⁷⁸. Por otro lado, Gagé mantiene que los *sacra* que fueron transportados

⁷⁷ Val. Max., I, 1, 10, *sacra caerimoniae uocari quia Caeretani ea... cohuerunt*, y Fest., p. 38 L., s.v. Caerimontiarum, *caerimontiarum causam alii ab oppido Caere dictam existimant*.

⁷⁸ Idea que desarrolla en su artículo «Symboles migratoires et symboles de fixité dans l'ancien religion romaine. A propos des origines et du cheminement de la «légende troyenne» de Rome», *Revue Historique*, CCXXIX-CCXXX (1963), pp. 305-334 y 1-24. Aquí además analiza varios aspectos relacionados con la leyenda troyana de Roma y el culto de los Penates.

a Caere y los que fueron enterrados en Roma son los mismos, pues tan sólo nos encontraríamos con dos actos de la misma ceremonia. Es decir, todos los *sacra* saldrían de Roma y regresarían a la Urbe, por lo que «ce scrupuleux enfouissement» deberíamos situarlo «au terme du retour de Caere», que para este erudito investigador coincidiría con la entrada triunfal de Camilo en Roma⁷⁹.

Su interpretación, en suma, nos permite valorar el relato sobre la evacuación de los *sacra* de Roma y el enterramiento de los *dolia* dentro de un contexto ritual cuyos elementos esenciales son el paseo o traslado de los objetos sagrados y su semi-exhibición periódica⁸⁰. Además, este rito de traslado ceremonial de los objetos sagrados de una localidad a otra cuenta en la propia Antigüedad con un significativo paralelo.

Una de las ceremonias más importantes de la fiesta de los Grandes Misterios de Eleusis consistía en el traslado procesional de los objetos sagrados desde esta ciudad hasta Atenas y su posterior retorno a Eleusis. Gracias al hallazgo de un decreto relativo a la procesión de los objetos sagrados⁸¹ y a algunas referencias literarias, P. Foucart describió a principios de siglo el desarrollo de aquel acto⁸²: el 14 de Boedromión el hierofanta y los ministros del templo que tenían derecho a tocar los objetos sagrados extraían estos fetiches de su capilla del Telesterion y los colocaban en grandes cestos de mimbre, cuya tapadera era sujeta por cintas de lana de color púrpura. Así resguardados, los objetos sagrados permanecían invisibles a la mirada de los profanos y podían recibir los honores que se les rendían. Tras colocar las cestas sobre el carro que debía trasladarlos y realizar toda una serie de sacrificios reglamentarios, la *pompé*, escoltada por efebos, iniciaba su solemne camino en dirección a Atenas. Al llegar a las cercanías de la ciudad el cortejo realizaba una pausa, momento aprovechado por el φαίδυπτής que servía de ministro a las dos Diosas⁸³ para entrar en la ciudad y anunciar oficialmente a la sacerdotisa de Atenea la llegada de los objetos sagrados. Entonces los magistrados y ciudadanos con sus mujeres e hijos acudían al encuentro del cortejo y lo conducían con gran solemnidad al Eleusinion de Atenas. El retorno a Eleusis algunos días después se efectuaba todavía con mayor aparato y un cortejo más nutrido.

Presumiblemente, tuvieron que ser muy numerosas las ceremonias de este tipo que con distinto destino (como, por ejemplo, la *pompa circensis*) y significado (como la presentación al nuevo soberano de los *pignora imperii* que examinamos en el capítulo anterior) se practicaban con cierta periodicidad en

⁷⁹ J. Gagé, *Le chariot*, pp. 537-8. Sobre el retorno de los *sacra* a Roma, *vid.* Plu., *Cam.*, XXX, 2.

⁸⁰ Desgraciadamente el estudio de J. Gagé tan sólo insinúa, muchas veces guiado por su amplio conocimiento de la tradición religiosa romana, dichas prácticas, sin profundizar en el análisis, paralelos y continuidad histórica de las mismas.

⁸¹ *IG II² 1078 = SylB 885.*

⁸² P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, pp. 297-306.

⁸³ El nombre φαίδυπτής se refiere a la función de «limpiar, hacer brillar» los objetos sagrados y las estatuas de las diosas.

la antigüedad pagana y cuyo recuerdo aún hoy permanece en las romerías y traslados rituales, generalmente de Vírgenes, en muchos pueblos de Europa.

LOS PENATES DEL PUEBLO ROMANO

Siguiendo una extendida opinión, A. Dubourdieu ha identificado los *sacra* o fetiches sagrados del pueblo romano que fueron trasladados durante la invasión gala de Roma a Cere, con los dioses Penates que Eneas había trasladado a Lavinio desde su ciudad natal de Troya⁸⁴. Semejante identificación viene reforzada por el hecho de que una de las características más significativas de los Penates son los numerosos traslados de los mismos recogidos por la tradición, muchos de los cuales simbolizan el paso o comunicación de la potencia soberana de la ciudad de la que parten a aquella a donde llegan, pues como ya vimos en el capítulo anterior estos fetiches representan el poder soberano y lo otorgan a aquellos que los poseen.

Macrobio (*Sat.*, III, 4, 7) y Servio (*auct.*, *Aen.*, III, 148) señalan que Varrón en el libro segundo de sus *Antigüedades* afirmaba que Dárdano transportó los Penates de Samotracia a Frigia, y Eneas de Frigia a Italia.

La leyenda troyana sobre los orígenes de Roma, cuyo mejor narrador es sin lugar a dudas Virgilio, relata cómo ante la destrucción de Troya por los griegos, Eneas junto a su padre Anquises, su hijo Ascanio, y sus dioses Penates, abandonó su ciudad y llegó a Italia, en donde tras casarse con la hija del rey Latino, fundó la ciudad de Lavinio en la que instaló a los Penates. Este traslado aparece reproducido en numerosas representaciones artísticas, en las que se aprecia a Eneas portando sobre los hombros a su padre Anquises, quien lleva en sus manos una *cista* en cuyo interior se encontrarían los Penates⁸⁵.

Dioniso de Halicarnaso (I, 67, 2-4) y Valerio Máximo (I, 8, 7), entre otros autores clásicos, señalan un tercer traslado de los Penates, en este caso de la ciudad de Lavinio a la de Alba, recién fundada por el hijo de Eneas, Ascanio. Según el historiador griego, en la recién construida ciudad de Alba se había edificado un templo que contaba con un lugar inviolable para guardar los Penates. Éstos fueron trasladados desde Lavinio, donde los había instalado Eneas, al santuario de Alba, pero por la noche, y a pesar de que las puertas estaban cerradas y los muros y techos no presentaban ningún desperfecto, los Penates volvieron a la ciudad de la que procedían⁸⁶. Narra Dionisio que la

⁸⁴ A. Dubourdieu, *Les origines*, pp. 470-486.

⁸⁵ F. Canciani, *LIMC*, I, pp. 381-396, s.v. *Aineias*; G. Lippold, *RE*, IV, A, 2, cols. 1886-1896, *Tabula Iliaca*, col. 1887.

⁸⁶ A este prodigio en concreto debe referirse San Agustín al destacar el carácter errante de los dioses Penates, *ut est quod effigies deorum Penatium quas de Troia Aeneas fugiens advexit de loco in locum migrasse referentur* (*Aug.*, *Ciu.*, X, 16,2); ahora bien, su falta de concreción podría permitirnos suponer que este carácter errante fue junto a su ocultación a la vista de las personas, la característica fundamental con las que el pueblo romano definía a los dioses Penates, que significativamente están asociados a uno de los elementos clásicos del inmovilismo, el fuego sagrado de Vesta.

operación volvió a repetirse, esta vez rodeada de súplicas y sacrificios propiciatorios, pero que los Penates volvieron a su santuario en Lavinio. Desgraciadamente no se describe la *pompa* con la que debieron ser trasladados estos objetos, pero el hecho de que los mismos realicen un viaje de ida y vuelta nos recuerda la ceremonia del traslado de Roma / Cere / Roma.

A estos ejemplos documentados literariamente convendría añadir el viaje que necesariamente debió producirse desde Lavinio a Roma, si utilizamos la leyenda troyana de Roma, o desde Etruria, si aceptamos el origen etrusco de la leyenda de Eneas y de los Penates romanos⁸⁷.

Hemos visto que en esta serie de antiquísimos traslados -tal vez sólo reflejo del rito- los Penates eran introducidos en ciertos recipientes que guardaban el carácter secreto de los mismos y los ocultaba a la vista de la gente; esta función la realizan los *dolia* o las *arcae* de las que hablan los autores clásicos y que aparecen reproducidas en las representaciones artísticas. Así, por ejemplo, un vaso etrusco de la ciudad de Vulci, datable en la primera mitad del siglo V a.C., presenta a Eneas portando a Anquises y detrás de ellos una mujer, identificada como Creúsa, que lleva sobre la cabeza un vaso, un *doliolum*, en el que se trasladarían a Italia los Penates⁸⁸.

Esta naturaleza secreta, común a todos los *pignora imperii*, es consustancial a la idea de Penates por dos razones: la etimología de su denominación y su localización espacial. Señala Cicerón que el término Penates deriva bien de *penus* (provisiones), como dioses protectores de las provisiones alimentarias del hombre, bien de *penitus* (interior, profundo, íntimo), en el sentido de que aquéllos se encuentran en el interior, en lo más profundo de la casa romana (Cic. *Nat. deor.*, II, 68)⁸⁹. Se trata pues de dos valores homogéneos, ya que *penus* no define los objetos de consumo inmediato, sino las reservas almacenadas en el interior de la casa (la despensa o bodega)⁹⁰.

Respecto a su localización espacial, Timeo, citado por Dionisio de Halicarnaso, señala que en la ciudad de Lavinium los Penates se encontraban depositados en la parte secreta del santuario (D. H., I, 67, 4), y que no estaba permitida su contemplación a los profanos (D. H., I, 57, 1).

Sin necesidad de abordar aquí el problema sobre la posible duplicidad de templos dedicados a estos dioses⁹¹, digamos que en Roma la idea de localización íntima y secreta vuelve a repetirse, ya que los Penates se encontraban

⁸⁷ A. Dubourdieu, *Les origines*, p. 307 ss; A. Alföldi, *op. cit.*; G.K. Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, 1969, pp. 122-169.

⁸⁸ A. Dubourdieu, *Les origines*, p. 310.

⁸⁹ *Di Penates, siue a penu ducto nomine (est enim omne quo uescuntur homines penus), siue ab eo quod penitus insident; ex quo etiam penetrales a poetis uocantur* (Cic. *Nat. deor.*, II, 68).

⁹⁰ Para un estudio en profundidad de la etimología del término Penates *vid.* St. Weinstock, *Penates*, cols. 418-424; A. Dubourdieu, *Les origines*, pp. 13-33.

⁹¹ A. Dubourdieu estudia detenidamente los dos templos dedicados a los Penates en Roma: el *aedes deum Penatum in Velia* y el *aedes Vestae* en el Foro, pp. 387-519.

depositados en el interior de la *Aedes Vestae* de Roma (Tac., *Ann.*, XV, 41), seguramente en su *penus –locus intimus–* (Fest., p. 296 L., *s.v. Penus*).

Así pues, tanto por su etimología como por su localización tradicional los dioses Penates se identifican con lo interior, con lo profundo, con la bodega, con lo localizado debajo de la tierra y que solamente emerge a la superficie en ocasiones muy especiales.

Esta argumentación permite, en mi opinión, plantear la hipótesis de que el supuesto enterramiento de parte de los *sacra* del pueblo romano cerca del templo del Flamen Quirinal, tal y como señalan Tito Livio y Floro –*in doliolis.....defodere; partim in doliis defossa terra recondunt–* no fuera un enterramiento real, sino tan sólo una imagen o recurso literario para expresar la verdadera localización de estos fetiches en lo más profundo del templo de Vesta. La hipótesis se reforzaría si, como señalaba Gagé, vinculamos este episodio de la historia de Roma con los ritos de semi-exhibición periódica de los *sacra* y mantenemos que todos los fetiches fueron transportados ritualmente y «enterrados» nuevamente en Roma tras su retorno de Cere o Veyes. Pero además, la expresión *defossa fuerant* de la primera parte de nuestro relato ominal también podría entenderse perfectamente si identificamos a los *dolia* del presagio de Antonino Pío con los dioses Penates, suponiendo que pudo producirse un proceso de contaminación y de confusión de naturaleza entre los Penates y los *dolia*.

A este respecto, y dejando a un lado ciertos problemas de indeterminación, confusión y asociación con otras divinidades, tema que ya abordamos en el capítulo anterior, o el posible origen anicónico de los mismos, cabe señalar el hecho de que desde el punto de vista de la personalidad, el sexo y la representación plástica, las referencias clásicas a los Penates no nos transmiten un tipo de representación claramente definido.

Timeo afirma que los objetos guardados en la parte secreta del santuario de Lavinium son los caduceos de hierro y bronce y las vasijas de barro troyanas:

Σχήματος δὲ καὶ μορφῆς αὐτῶν περὶ Τίμαιος μὲν ὁ συγγραφεὺς ὧδε ἀποφαίνει· κηρύκεια σιδηρὰ καὶ χαλκᾶ καὶ κέραμον Τρωικὸν εἶναι τὰ ἐν τοῖς ἀδύτοις τοῖς ἐν Λαουινίῳ κείμενα ἱερά, πυθέσθαι δὲ αὐτὸς ταῦτα παρὰ τῶν ἐπιχωρίων (D.H., I, 67, 4).

Para Varrón los Penates son estatuas de madera, piedra o mármol:

Varro deos Penates quaedam sigilla lignea uel marmorea ab Aenea in Italiam dicit advecta (Serv. auct., *Aen.*, I, 378).

En varios denarios de época republicana los Penates aparecen representados como dos jóvenes hombres, los Dioscuros⁹², imagen que refuerza la pro-

⁹² Según J.-A. Hild, *DS*, IV, 1, pp. 376-381 (esp., p. 379, n. 8), *s.v. Penates.*, denario de C. Antius Restio, Babelon, *Monn. de la Républ.* 1, 155, n° 2; denario de M. Fonteios, *Ibid.*, I, 503, n° 8 y 7, y denario de G. Sulpicius, *ibid.*, II, 471.

blemática identificación de éstos con los Grandes Dioses de Samotracia⁹³. Lo cierto es que esta inconcreción respecto a su forma, derivada del carácter secreto, favoreció un proceso de confusión entre el objeto contenido, los Penates, y el objeto continente, los *dolia*, de modo que llegará a identificarse a los *dolia* en los que eran transportados y que aparecen en las representaciones artísticas con los propios Penates⁹⁴. Esta confusión es claramente perceptible en un pasaje de la *Historia Augusta* en el que se describe la impiedad del emperador Heliogábalo:

Et penetrare sacrum est auferre conatus cumque seriam quasi ueram rapuisset, quamque uirgo maxima falso monstrauerat, atque in ea nihil repperisset, adplosam fregit; nec tamen quicquam religioni dempsit, quia plures similes factae dicuntur esse, ne quis ueram umquam possit auferre (S.H.A., *Heliog.*, VI, 8).

E incluso se aprecia también en el propio Timeo, al afirmar que los Penates son las vasijas de barro troyanas (κέραμον Τρωικόν). Pues bien, todas estas particularidades del culto de los dioses Penates nos permiten plantear, por el momento, dos importantes conclusiones:

—Parece haberse producido una contaminación entre el objeto real que representa a los dioses Penates, velado a las personas, y el objeto en donde se encuentran contenidas (los *dolia*), por lo que la población llegaría a identificar a estos últimos con los verdaderos dioses.

—Si tenemos en cuenta el carácter oculto de los dioses Penates, escondido a la vista de los hombres, pues podríamos incluso afirmar que se encuentran enterrados en la más profundo del templo de Vesta —de donde sólo saldrían dentro de los *dolia* para ciertos traslados rituales— la expresión *defossa fuerant* de la primera parte de nuestro relato adquiere pleno significado, ya que ésta es la posición originaria de aquellos fetiches, ligados, como hemos señalado en el *capítulo dedicado* a Vespasiano, a la soberanía del pueblo romano.

¿POR QUÉ APARECEN LOS *DOLIA* EN ETRURIA?

Pero antes de aventurarnos a plantear la posible exégesis de nuestro relato ominal, creo que todavía es necesario analizar un dato fundamental del mismo: su localización en Etruria. Se trata de un detalle que, como ya vimos, alteraba la interpretación propuesta por de Kisch y le obligaba a sugerir una hipotética «contamination entre l'enfouissement d'une partie des *sacra* à Rome et le départ pour une ville étrusque des prêtres et du reste des *sacra*». Esta posibilidad, que sólo es coherente si defendemos el carácter artificial y

⁹³ A este respecto, A. Dubourdieu, *Les origines*, p. 132 ss.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 290.

erudito de los presagios de poder, choca frontalmente con la teoría de Gagé que cuestiona la separación de los *sacra*, y desde luego resulta innecesaria si valoramos el relato ominal como un reflejo de los ritos de investidura imperial de Antonino Pío, ya que como argumentaré en las siguientes páginas, Etruria jugó un destacado papel en el proceso de proclamación de este emperador.

Aun siendo reiterativos, conviene insistir en que uno de los principios básicos de los relatos ominales es la existencia de una clara relación entre el presagio y la persona a quien va destinado. Esta relación puede establecerse de forma directa, por ser el personaje a quien va dirigido el actor principal del mismo, o indirecta. En este último caso la relación puede manifestarse de diversas formas: coincidiendo el presagio con su nacimiento real o simbólico —tema que abordaremos más extensamente en el capítulo dedicado a Alejandro Severo—; estando presente algún objeto a él vinculado o que lo represente; aconteciendo el presagio en sus propiedades o en las de su familia —generalmente propiedades inmuebles—, o que en el *omen* participe alguno de sus familiares genéticos.

Que el prodigio que ahora nos ocupa tenga lugar en Etruria responde perfectamente a dicho principio (relación indirecta), ya que Antonino Pío poseía su residencia temporal en Lorio, localidad de Etruria meridional junto a la vía Aurelia, en donde se educó, pasó largas temporadas e incluso hizo construir un palacio⁹⁵. Ahora bien, esta localización del prodigio supera con creces los límites de aquel principio, puesto que la ciudad de Lorio debió jugar un destacado papel en las ceremonias de adopción de Antonino Pío por parte de Adriano, como cabe deducir de la información transmitido por dos tardíos calendarios romanos.

Efectivamente, en los *Fasti Philocali* y en los *Fasti Silvii*, todavía se recuerdan los juegos circenses que para celebrar la adopción de Antonino Pío por parte de Adriano tuvieron lugar en Lorio el 25 de febrero, día de su adopción⁹⁶: *Lorio c(ircenses) m(issus)*. Ya vimos en el capítulo anterior, al abordar el presagio de la *tensa* de Júpiter, que la celebración de juegos circenses en Roma forma parte del ceremonial habitual de los actos de proclamación de un magistrado en época republicana y que se mantuvo en época imperial para celebrar la proclamación de un nuevo emperador⁹⁷. Los calendarios de Filocalo y de Silvio recuerdan no sólo la adopción imperial de Antonino el 25 de febrero, sino también el hecho fundamental para el análisis de nuestro

⁹⁵ M. Besnier, *Lexique*, s. v. *Lorium*, p. 439; Gunning, *RE*, XIII, 2, col. 1449. s.v. *Lorium*.

⁹⁶ *CIL*, I², pp. 258-259; Mommsen *CIL* I², p. 310, *Lorio c(ircenses) m(issus)*; Gunning, *Lorium*, col. 1449; W. Hütt, *op. cit.*, p. 30, n^o 17 y 45, n^o 64: *Vita Pii* 4,6. Das Datum der Adoption wird bestätigt durch die Gedenkfeier, die noch im vierten Jhd. an diesem Tage in Lorium gehalten wird... Es ist der natalis adoptionis aller Antonino, der damit gefeiert wird.

⁹⁷ Por ejemplo al tomar posesión de su cargo los cónsules, Th. Mommsen, *op. cit.*, vol. III, pp. 157-158, o los pontífices: Suct. *Aug.* XLIV, 5; Plin., *E.*, VII, 24, 6, (*Pontificales ludii*). *Vid. cap.* I, p. 40.

omen, de que los juegos circenses tuvieron lugar en Lorio, lo que nos permite suponer que aquella ciudad etrusca jugó un papel destacado en el ritual o en alguna de las ceremonias de adopción imperial de Antonino Pío por parte de Adriano.

Desgraciadamente, los escritores de la *Historia Augusta* no aportan ninguna información al respecto, ya que se limitan a señalar la fecha de adopción, el agradecimiento de Antonino hacia Adriano, que expresó ante el Senado, y la entrega de un congiario a los soldados y al pueblo (S.H.A., *Pius*, IV). Julio Capitolino no indica nada sobre el ritual que debió generar dicha ceremonia de adopción, ni sobre las celebraciones que le siguieron.

En última instancia, las coincidencias arriba indicadas entre nuestro relato ominal y ciertas características del culto de los Penates, el destacado papel de la ciudad de Lorio en los ritos de adopción de Antonino Pío, y la importancia que tiene, como ya vimos en el capítulo dedicado a Vespasiano, la presentación e incluso entrega al nuevo soberano de los *pignora imperii* del pueblo romano, me permiten plantear la hipótesis de que nuestro relato ominal es el reflejo de un rito de proclamación imperial consistente en la presentación al nuevo soberano de los Penates del pueblo romano, garantes del poder de Roma, que serían trasladados ritualmente dentro de los *dolia* que conservaban su inviolabilidad hasta el lugar en donde el futuro emperador se encontraba, en nuestro caso a su residencia en Lorio.

Posteriormente la articulación popular de esta ceremonia eliminaría todo elemento concreto de la misma hasta constituir una estructura basada en principios prodigiosos y elementos misteriosos, tan abundantes en las leyendas populares. Por fortuna, su significado no se expresó tan oscuramente que nos haya impedido reconocer los rasgos de la acción fundamental: la presentación de los fetiches que guardan la soberanía de Roma, normalmente ocultos «bajo tierra», al nuevo emperador.

EL PRESAGIO DEL RAYO

Si el análisis de los anteriores *omina imperii* nos ha permitido mantener la tesis de que éstos son el reflejo de ritos de investidura celebrados a lo largo de la historia romana, también este presagio de imperio de Antonino Pío vuelve a ser un reflejo de ritos de investidura, aunque son ritos no históricos, sino míticos y vinculados a los orígenes de Roma, tema que constituye, como antes vimos, uno de los principios básicos de la «propaganda imperial» de la época de Antonino Pío.

Julio Capitolino incluye entre los *omina imperii* del sucesor de Adriano la caída de un rayo sobre su casa sin causar daños:

et fulgor caelo sereno sine noxa in eius domum uenit (S.H.A., *Pius*, III, 5).

La aparición del relámpago (*fulgor*) en un cielo sereno era considerada un feliz presagio o *auspicium optimum*⁹⁸, y era junto al trueno (*tonitrus*) y al rayo (*fulmen*), —conviene advertir que *fulmen* es un vocablo de empleo más reciente que aquél de *fulgor*, que en la Antigüedad acumulaba los sentidos de relámpago y rayo⁹⁹—, un signo de elección divina presente en numerosos relatos ominales de elección imperial.

En el capítulo dedicado por Heródoto a la elección de Darío como rey de los Persas, se nos dice que al mismo tiempo que el caballo de Darío relinchaba, señal de su elección, en el cielo sereno brilló un relámpago acompañado de un trueno (Hdt., III, 86). Plutarco afirma que nada más nacer Mitrídates Éupator un rayo cayó sobre su cuna, quemando sus pañales y dejándole una cicatriz en la frente (Plu., *Mor.*, 624 A). Siglos antes del nacimiento de Augusto, un rayo alcanzó parte de las murallas de Velitras, de donde se dedujo que un ciudadano de esta plaza se haría un día con el poder (Suet., *Aug.*, XCIV, 2). Suetonio también incluye como *omen imperii* de Augusto la caída de un rayo en la tumba de Julia, hija de César (Suet., *Aug.*, XCV, 1)¹⁰⁰. Séneca (*Nat.*, II, 49) y Juan Lido (*Ost.*, LI), afirman que la caída de rayos en lugares y fechas determinadas anuncian el nacimiento de un soberano. Estando Nerón en los estanques Simbruvinos, en la villa llamada Subláqueo, un rayo cayó sobre su mesa destrozándola. Como el fenómeno había tenido lugar en los confines de Tívoli, de donde procedía por la rama paterna un tal Rubelio Plauto —de quien ya se hablaba como el futuro emperador, pues fue objeto de otros prodigios tales como la aparición de un cometa— llegó a creerse que él era la persona señalada por la voluntad de los dioses para suceder a Nerón. Éste escribió a Plauto e invocando la paz ciudadana, le pidió que se retirara a Asia, en donde viviría tranquilo (Tac., *Ann.*, XIV, 22, 4-7). Entre los *omina imperii* de Galba, Suetonio narra cómo poco

⁹⁸ G. Fougères, *D.S.*, II 2, pp. 1352-1360, s.v. *Fulmen*, p. 1353b; W. Deonna, «La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde», *RHR*, LXXXIV (1921) pp. 77-107, (esp. 92-93). Como parte de los *caelestia auguria* su importancia en la adivinación romana es constante a lo largo de toda la historia: vid. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. I, pp. 199 ss.

⁹⁹ Véase H. Le Bourdellès, «La loi du foudroyé», *REL*, LI (1973), pp. 62-76 (esp., 68), en donde se analiza una antigua ley religiosa romana relativa a las interdicciones que recaen sobre los cadáveres de los hombres muertos por la caída de un rayo, destacando la posible privación de sepultura para el cuerpo, fenómeno que derivaría del carácter sagrado que en la vieja tradición romana se atribuía a los objetos sobre los que había caído un rayo. Le Bourdellès afirma que «nous y verrions volontiers la marque d'une héroïsation de modèle grec, dans laquelle le caractère sacré du corps foudroyé subit une inversion. Cessant d'être un objet redoutable, il devient un objet de vénération, et, s'il reste intouchable, ce n'est plus en raison de la terreur qu'il inspire, mais du respect que s'attache à celui qu'un dieu a touché». Este principio no sólo nos sirve para entender el origen de la importancia de la caída de rayos en los mitos de elección imperial, sino también para confirmar la argumentación antes planteada en el caso de la interdicción de sepultura para los ahorcados.

¹⁰⁰ En el capítulo dedicado a Augusto analizaremos el presente *omen*, destacando la posible confusión entre Julia, hija de César, y Julia la Menor, hermana de César y abuela de Augusto.

después de su llegada a Hispania cayó un rayo en un lago de Cantabria y fueron descubiertas doce segures, señal inequívoca del poder absoluto (Suet., *Galba*, VIII, 2). Julio Capitolino incluye como presagio del futuro poder de Maximino el Joven el hecho de que un rayo atravesó su lanza dividiéndola longitudinalmente en dos partes, incluso en la punta de hierro (S.H.A., *Maximin.*, XXX, 2). Y Pseudo Aurelio Víctor señala que la presencia del *fulgor*, junto al *tonitrus* y los doce buitres fueron los signos que confirmaron a Rómulo como fundador de la ciudad de Roma frente a su hermano Remo: *Ac repente duodecim uultures apparuisse, subsecuto caeli fulgore pariter tonitruque* (Ps. Aur. Vict., *Orig.*, XXIII, 2-3).

Esta serie de ejemplos nos permite afirmar que dentro de las creencias populares relativas al poder, el nacimiento real o simbólico de un soberano era anunciado por todo un conjunto de fenómenos meteorológicos –y como veremos en el capítulo dedicado a Alejandro Severo, también astrológicos–, que muestran públicamente la confirmación divina de dicha elección. Pero además, el relato de Pseudo Aurelio Víctor posee especial importancia para la exégesis del *omen* de Antonino Pío, ya que nos autoriza a ligar el mito de su elección divina con los orígenes de la ciudad de Roma, en concreto con la elección de Rómulo. Volvemos a insistir en la importancia que la idea de retorno a la tradición romana tuvo en la política y programa propagandístico de Antonino Pío, de manera que el sentido del presagio parece ser el siguiente: los dioses anuncian a Antonino su soberanía con la misma señal que siglos antes lo habían hecho en la elección de Rómulo como primer monarca de Roma.

Por otro lado, contamos con una serie monetaria de Antonino Pío, datable entre los años 140-144, en la que aparece asociada la leyenda *PROVIDENTIAE DEORUM* a la imagen de un rayo alado portador de relámpagos¹⁰¹. Como ha señalado H. Stern, el lema de la *providentia deorum* introducido por Adriano en la numismática romana, se aplica siempre a la llegada al trono de un soberano elegido por voluntad de los dioses¹⁰². La posibilidad de relacionar ambos testimonios, el relato ominal y la acuñación monetaria, nos permite defender la contemporaneidad entre la creación del presagio y el reinado de Antonino –hipótesis que creemos se confirma en la mayoría de los relatos que aquí analizamos– y rechazar las teorías arriba indicadas sobre el carácter artificial, erudito y tardío de este tipo de relatos.

¹⁰¹ G. Fougères, *loc. cit.*, p. 1359b; J.-P. Martin, *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Roma, 1982, pp. 308-312, para quien dicha asociación simbolizaba la confirmación de Antonino como depositario o sucesor legítimo del poder de Adriano, y la protección de Júpiter y de todos los *divi* emperadores, entre ellos *Hadrianus*.

¹⁰² H. Stern, «L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'El-Djem», *Journal des Savants*, Janvier-Mars (1965), pp. 117-131 (p. 124).

EL ENJAMBRE DE ABEJAS Y LAS ESTATUAS DE ANTONINO

Este *omen imperii* de Antonino Pío vuelve a desarrollarse en Etruria. El prodigio narra, en concreto, cómo un enjambre de abejas cubrió las estatuas que se habían erigido en esta región en honor del futuro emperador:

et statuas eius in omni Etruria examen apium repleuit (S.H.A. Pius, III, 5).

Se trata de un relato de sencilla interpretación, ya que como el anterior, presenta un claro paralelo en la tradición mítica latina relativa a la elección divina de un soberano. En efecto, al comienzo del libro séptimo de la *Eneida* Virgilio escribe que en la casa del rey Latino tuvo lugar un prodigio que anunciaba la llegada de un nuevo rey, Eneas¹⁰³, y que no fue otro sino la aparición de un enjambre de abejas en la parte más alta del laurel sagrado (Verg. *Aen.*, VII, 59-70).

Resulta casi innecesario aportar más datos para la exégesis de este *omen*. Las abejas, símbolo y tradicional emblema de la monarquía¹⁰⁴, presagian¹⁰⁵ el futuro de nuestro hombre cubriendo las estatuas que le habían erigido en Etruria. No debemos olvidar que al ser nombrado por Adriano entre los cuatro consulares de su nueva organización judicial en Italia, Antonino había administrado la región de Etruria, y con ella mantenía una especial vinculación al encontrarse allí su residencia temporal de Lorio.

No hay duda, pues, de que este presagio, totalmente clásico¹⁰⁶, responde nuevamente a la idea de recuperación de la tradición romana y de los mitos sobre el origen de Roma, tan importantes en la política de Antonino Pío.

LOS PRESAGIOS DE ASIA: EL SALUDO Y LA CORONA

Alterando el orden en el que el autor relata los *omina imperii* de Antonino, creo conveniente continuar nuestro análisis con los únicos dos prodigios localizados geográficamente fuera de Italia, detalle especialmente significativo para el caso de un emperador que, como hemos señalado al principio de este capítulo, sólo abandonó suelo itálico para ejercer su proconsulado en Asia.

¹⁰³ B. Grassmann-Fischer, *Die Prodigien*, pp. 64-67, «Das Bienen Prodigium».

¹⁰⁴ A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902. p. 27 ss.; A. J. Pfiffig, *Religio Etrusca*, Graz, 1975, p. 143; Plin., *Nat.*, XI, 56: *Esse utique sine rege non possunt*. Según Eliano, los Galeotas vaticinaron que era un signo de monarquía la presencia de un enjambre de abejas en la mano de Dionisio de Siracusa (Ael., *V.II*, XII, 46).

¹⁰⁵ Sobre el valor oracular de las abejas, *vid.* L. Hopf, *Thierorakel*, pp. 204-208; Weniger, *LGRM*, II, 2, cols. 2637-2642, *s.v.* *Melissa*.

¹⁰⁶ Julio Obsecuente en su colección de prodigios recoge numerosos ejemplos del mismo, entre los que podemos señalar los siguientes: un enjambre de abejas en el Foro (XXXV); delante del templo de la Salud (XLIII); en el templete del mercado de los bueyes (XLIV); en el techo de una vivienda particular (LIII); en los estandartes de César (LXV), etc.

Proconsulatum Asiae sic egit ut solus auum uinceret. In proconsulatu etiam sic imperii omen accepit: nam cum sacerdos femina Trallibus ex more proconsules semper hoc nomine saluaret, non dixit «Aue pro consule» sed «Aue imperator». Cyzici etiam de simulacro dei ad statuam eius corona translata est (S.H.A., Pius, III, 2-4).

El primer presagio, según el cual una sacerdotisa de Tralles saludó a Antonino como emperador y no como procónsul, forma parte de la llamada adivinación cledonomántica, o presagios enunciados por la palabra humana de forma involuntaria. Como ha señalado A. Bouché-Leclercq, «toda palabra, frase, vocablo aislado o exclamación entendida por un hombre preocupado haciéndose una idea diferente a aquel que habla, puede convertirse, para quien la oye, en un cledón, es decir, puede existir entre el pensamiento de aquél y la palabra de éste una aproximación imprevista, una consonancia fortuita que contiene la advertencia, el aviso providencia»¹⁰⁷.

Los ejemplos de este expediente adivinatorio son numerosos entre los *omina imperii*. Siendo el futuro emperador Galba todavía un niño, un día en que junto a otros compañeros de su misma edad fue a saludar a Augusto¹⁰⁸, éste, pellizcándole en la mejilla, le dijo: «también tú, hijo, saborearás nuestro poder» (Suet., *Galba*, IV, 1). Cuando Didio Juliano presentaba a su sobrino al emperador Pertinax, éste le exhortó a honrar a su tío y le dijo: «Respeta a mi colega y sucesor», y aunque esta expresión derivaba del hecho de que Juliano había sido anteriormente su colega en el consulado y sucesor en el proconsulado, estas palabras fueron consideradas un *omen imperii* para Juliano (S.H.A., *Pert.*, XIV, 4-5). Un día en el que el futuro emperador Septimio Severo reprimía a su hijo de cinco años la excesiva liberalidad con la que repartía entre sus amigos los alimentos de su comida, al comentarle paternalmente: «Reparte con más moderación, pues no posees las riquezas de un rey», el muchacho le contextó: «pero algún día las poseeré» (S.H.A., *Sept. Sev.*, IV, 6). El día en que Juliano recibió el poder, el cónsul designado para emitir el juicio sobre el recién proclamado emperador pronunció esta frase: «pienso que Didio Juliano debe ser nombrado emperador», a lo que Juliano sugirió: «añade también Severo», título que Juliano se había atribuido de su abuelo y de su bisabuelo, lo que fue considerado como un *omen imperii* para Septimio Severo (S.H.A., *Did.*, VII, 2). Cuando Septimio Severo llegó a Roma se encontró con un huésped que estaba leyendo en ese preciso momento la vida del emperador Adriano, coincidencia que consideró como un presagio de su suerte futura (S.H.A., *Sept. Sev.*, I, 6).

Aunque seguramente el paralelo más significativo, tanto por su similitud temática como por la distancia temporal del narrador respecto a la *Historia Augusta*, es aquel narrado por Suetonio, según el cual el emperador Domi-

¹⁰⁷ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, vol. I, pp. 153-160 y vol. IV, pp. 135-144.

¹⁰⁸ Flavio Josefo, Tácito y Dión Casio atribuyen el cledón al emperador Tiberio; J., *A.J.*, XVIII, 216; Tac., *Ann.*, VI, 20, 2; D.C., LXIV, 1.

ciano condenó a muerte a Flavio Sabino, uno de sus dos primos hermanos, porque el día de las elecciones, cuando Flavio fue designado para ocupar su cargo, el heraldo le había anunciado al pueblo no como cónsul, sino como emperador (Suet., *Dom.*, X, 4).

Ahora bien, la aparente simplicidad del análisis del *omen* de Antonino como consecuencia del carácter tradicional del mismo, se altera y enriquece cuando nos preguntamos por qué se produjo en la ciudad de Tralles y no, por ejemplo, en Roma. La respuesta a esta cuestión descansa, a mi juicio, en dos datos de distinta naturaleza:

—Uno lógico: Antonino fue procónsul de Asia, cargo que desempeñó con gran rectitud, lo que favoreció su elección por Adriano como consejero y su posterior adopción¹⁰⁹. Así pues, el ejercicio del proconsulado supuso para Antonino un paso fundamental en su carrera política (ya señalé en el capítulo anterior que los presagios suelen acontecer en momentos de especial transcendencia mágica o personal —en este caso política— para el que los recibe).

—Otro ideológico: el intento de Antonino por vincularse al emperador Adriano como su legítimo sucesor. Este afán de vinculación puede rastrearse en función de los siguientes hechos históricos.

Tralles (actual Aydin), villa de Caria al oeste de Asia Menor, fue un gran centro comercial. Alcanzó especial esplendor bajo el reinado de Adriano, y su divinidad suprema fue Zeus Larasios¹¹⁰. Sabemos que en el transcurso de su segundo viaje, en el año 129, Adriano visitó esta villa¹¹¹, momento en el que sus habitantes le rindieron homenaje identificándolo con la divinidad suprema de su ciudad¹¹². Por evidentes razones políticas, esa equiparación debió estar muy presente cuando seis años después Antonino Pío visitó la ciudad en calidad de procónsul (año 135-6).

Muy probablemente, la sacerdotisa de Tralles que dio lugar al *omen* de Antonino debió ser la sacerdotisa del principal templo de la ciudad, el de Zeus Larasios, y esto significaría que su equivocación, que dentro de los principios de la adivinación cleidonomantica responde a la voluntad de la divinidad, simboliza en este caso la voluntad del propio emperador Adriano identificado con Larasios. Además, existen ciertos elementos que nos permiten defender el

¹⁰⁹ S.H.A., *Pius*, III,2; IV,3; D.C., LXIX 20, 4; P.v. Rohden, *RE*, II, 2, cols 2493-2510 (esp. 2496) s.v. *Aurelius* (138).

¹¹⁰ W. Ruge, *RE*, VI, A, 2, cols, 2093-2128, s.v. *Tralleis* (2); M. Besnier, *Lexique*, p. 778; W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, London, 1890, (repr. Amsterdam, 1962), pp. 112-113, nº 27.

¹¹¹ W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Leipzig, 1907, p. 222; S. Perowne, *Hadrian*, Connecticut, 1976, p. 126.

¹¹² Th. Kock, *RE*, XII, 2, cols. 795-796, s.v. *Larassios*; Höfer, *LGRM*, II, 2, cols 1867-1868, s.v. *Larassios*. Hadriano recibirá en numerosas ciudades griegas y orientales epítetos divinos, tal como testimonian numerosos documentos griegos y algunos latinos: *vid.* L. Perret, *La Titulaire Impériale d'Hadrien*, Paris, 1929, pp. 30-33.

posible carácter oracular de este templo¹¹³. Así, una de las características de su culto, no lavarse los pies, se encuentra igualmente en el culto oracular más importante de Grecia, el de Dodona¹¹⁴, y una inscripción de Tralles nos indica que en virtud de un oráculo –no se especifica de donde emana– se ordena la prostitución sagrada en el templo de Zeus Larasios¹¹⁵.

El segundo *omen*, que tiene también lugar en Asia Menor, refuerza esta idea de vinculación y de legitimación del poder de Antonino Pío por parte de Adriano. Según Julio Capitolino, en la ciudad de Cízico una corona apareció trasladada desde la estatua de un dios a la del futuro emperador:

Cyzici etiam de simulacro dei ad statuum eius corona translata est (S.H.A., *Pius*, III, 4).

La corona, elemento central del presagio, constituye junto a la silla curul y el cetro un símbolo clásico de la monarquía, instituido, según Servio, por el propio fundador de Roma (Serv., *Aen.*, I, 276)¹¹⁶.

Este hecho nos permite entender perfectamente el significado de la coronación de Antonino Pío dentro de un presagio de imperio, a saber, que el traspaso del poder resulta confirmado por los dioses, ya que la corona pasa directamente de la estatua de un dios a la suya. Pero esta interpretación, en apariencia suficiente, puede ser enriquecida si profundizamos en dos cuestiones: ¿por qué la ceremonia tiene lugar en Cízico, y no, por ejemplo, en Roma? y ¿a qué divinidad corresponde la estatua de la que procede la corona?

Que el prodigio tenga lugar en Asia creo que puede responder a circunstancias muy similares a las del caso anterior. Bajo el reinado de Adriano, Cízico, villa de Misia al norte de Asia Menor, sufrió un terremoto que destruyó parte de la ciudad. El Emperador ayudará a su reconstrucción y especialmente a la del gran templo de Zeus, conocido desde entonces como templo de Adriano¹¹⁷. Al igual que había pasado en Tralles, y como ocurrirá en otras muchas ciudades greco-orientales, Adriano recibió en Cízico honores divinos y fue identificado con el propio Zeus¹¹⁸.

¹¹³ A.B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, Cambridge, 1925, vol. II, pp. 957-962.

¹¹⁴ Th. Kock, *RE*, XII, 1, cols. 795-796 (esp., 796), *s.v. Larasios*; O. Kern, *RE*, V, 1, cols. 1257-1264 (1260), *s.v. Dodona*.

¹¹⁵ L. Robert, *Études anatoliennes*, Amsterdam, 1970, p. 406.

¹¹⁶ R. Cagnat, *DS*, III, 1, pp. 418-234 (esp., 427a), *s.v. Imperium*; K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, Bonn, 1940, pp. 201-215; A. Alföldi, *Die monarchische*, pp. 127-130.

¹¹⁷ Ruge, *RE*, XII, 1, cols. 228-233 (esp., 231), *s.v. Kyzikos*; M. Besnier, *Lexique*, p. 256; S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, pp. 153-155 y 251-252, con abundante bibliografía sobre el templo de Adriano en Cízico.

¹¹⁸ L. Cerfaux y J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1956, pp. 360-363, en especial nota 7; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Hercherkultes*, Stuttgart, 1960, vol. II, pp. 370 ss; S. Pezronne, *op. cit.*, p. 57; Fr Jodin, «Portraits impériaux et dénominations à Cyzique: d'Auguste à Hadrien», *Revue Numismatique* (1999), pp. 121-143.

Por otro lado, tal como se hizo en Atenas, en donde se le elevó un altar y una estatua en el templo de Zeus¹¹⁹, sabemos de la existencia de estatuas dedicadas a Adriano¹²⁰ en la ciudad de Cízico¹²¹, fenómeno normal puesto que, como señala Pausanias, fueron muy numerosas las ciudades griegas que dedicaron estatuas al emperador hispano (Paus., I, 18, 6).

Estos datos nos permiten plantear la hipótesis de que, en el origen de este relato, la corona –símbolo clásico de la monarquía y atributo de los emperadores romanos– que se trasladó espontáneamente de un lugar a otro lo hizo desde la estatua del emperador Adriano, asimilado con Zeus, a la del procónsul de Asia, Antonino Pío, simbolizando claramente el traspaso del poder a través de un objeto (rito que ya desarrollamos en el capítulo dedicado a Vespasiano, *infra*, pp. 28-29 y 39).

Desde nuestra perspectiva estos dos prodigios acontecidos en Asia adquieren su pleno significado y concuerdan perfectamente con el intento de proyectar la imagen de Antonino Pío como legítimo sucesor de Adriano y refuerzan la idea contenida en el relato ominal que narra cómo el futuro emperador recibió frecuentemente en sueños una serie de avisos para que incorporase la estatua de Adriano a sus Penates:

et somnio saepe monitus est dis penatibus eius Hadriani simulacrum inserere (S.H.A., *Pius.*, III, 5).

Además de dioses protectores de Roma, los Penates fueron también las divinidades familiares que recibían culto en el atrio de la casa familiar, de ahí que la interpretación de este *omen* no presente ninguna dificultad, porque al ser Antonino adoptado por Adriano, este último pasa a ser el padre del futuro emperador y, por tanto, Antonino debe colocar su imagen en la capilla de sus dioses Penates. La única originalidad del relato ominal, de donde procede su carácter de presagio, es el hecho de que el acto de incorporación de la estatua de Adriano a los Penates de Antonino Pío fuese anunciada en sueños a este último antes de producirse su adopción.

En todo caso, podríamos volver a afirmar que el presente *omen* es el reflejo de una simple ceremonia relacionada con la adopción de Antonino por parte de Adriano, pero que dada la condición de soberano de este último, aquel acto se convierte en una ceremonia de elección imperial. A este respecto, la propia *Historia Augusta* define a Adriano, inmediatamente después de la adopción, no sólo como padre de Antonino, sino como copartícipe en las tareas de gobierno: *Factusque est patri et in imperio proconsulari et in tribunicia potestate collega* (S.H.A., *Pius*, IV, 7).

¹¹⁹ L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains*, p. 361.

¹²⁰ Estatuas que recibían culto; Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^m siècle après J.-C.*, Paris, 1915, pp. 54-57 (•*Les images impériales*); A. Alföldi, *Die monarchische*, pp. 65-79 (•*Die Adoration der Kaiserbilder und -statuen*).

¹²¹ W. Weber, *Untersuchungen*, p. 271, nota 990.

E incluso la integración de Antonino Pío en la familia de Adriano se intensificó por el hecho de que, en virtud de ciertas cláusulas de la ley de adopción, Antonino debía adoptar a su vez a M. Antonino, hijo del cuñado de Adriano, y a L. Vero, hijo de Elio Vero, el cual adoptó a Adriano (S.H.A., *Pius*, IV, 5).

Así pues, bajo la forma de estructuras ominales tradicionales este relato transmite una de las ideas básicas del programa ideológico de Antonino Pío: el divino Adriano eligió personalmente al nuevo emperador como su legítimo sucesor. Se trata de una idea —la de sucesión legítima directa— que aparece en la casi totalidad de grupos ominales que aquí analizamos, a pesar de que a veces, como ocurría en el caso anterior relativo a Vespasiano¹²², no responde a la realidad histórica.

LA ACLAMACIÓN DE ANTONINO COMO AUGUSTO

Hemos dejado para el final del presente capítulo la consideración del primero de los *omina imperii* narrados por Julio Capitolino, ya que no presenta grandes dificultades de análisis. En él se afirma que cuando Antonino Pío era gobernador en Italia, al subir a ocupar el tribunal fue aclamado como Augusto:

*Huic, cum Italiam regeret, imperii omen est factum. Nam cum tribunal ascendisset*¹²³, *inter alias adclamationes dictum est «Auguste, dii te servant»* (S.H.A., *Pius.*, III, 1).

Su datación no es problemática: corresponde al período en el que Antonino, tras su primer consulado, fue nombrado por Adriano uno de los cuatro consulares encargados de administrar Etruria y Umbría, es decir, podemos situarlo entre el 120, año en el que ejerció el consulado, y el 134-135, en el que fue nombrado procónsul de Asia, y su exégesis resulta sencilla, ya que nos encontraríamos con un caso más de adivinación cledonomántica, igual que en el *omen* de Tralles.

En todo caso, lo más destacable de la historia es el hecho de que la *acclamatio* del emperador realmente fue remplazando, aunque no sabemos exactamente cuándo¹²⁴, al voto efectivo de la asamblea popular e incluso del Senado en la proclamación imperial hasta convertirse a lo largo del siglo II y

¹²² *Vid. infra*, pp. 24, 30 y 40.

¹²³ La expresión *cum tribunal ascendisset* responde perfectamente a la forma de un tribunal. Los jueces, subidos a un estrado, oían las alegaciones de los abogados y testigos, quienes debían elevar la cabeza y dirigir los gestos hacia lo alto. *Vid. Quint., Inst.*, XI, 3, 134; H. D. Johnson, *The Roman Tribunal*, Baltimore, 1927; J. Heurgon, «Les sortilèges d'un avocat sous Trajan», *Hommages à M. Renard I* (Coll. *Latomus* CI), Bruxelles, 1969, pp. 443-448.

¹²⁴ Bl. Parsi, *Désignation et investiture de l'empereur romain (Ier et IIe siècles après J.C.)*, Paris, 1963, p. 93.

especialmente en el III en la forma habitual de elección imperial¹²⁵. El resultado fue que la aclamación imperial, como iremos viendo en posteriores capítulos, se convirtió en un rito fundamental en la subida al trono del emperador, por lo que el relato encerraría un reflejo premonitivo anticipado de un rito de investidura imperial.

LA ORGANIZACIÓN TEMPORAL DE LOS PRESAGIOS

Para finalizar nuestro análisis considero necesario realizar otro pequeño estudio de la cronología de los *omina imperii* de Antonino Pío. Tal como señalamos antes y como volveremos a repetir en el transcurso de este libro, una de las características más significativas de las colecciones de presagios que aparecen en las biografías imperiales de Suetonio y de los escritores de la *Historia Augusta* es el hecho de que los *omina imperii* siempre figuran perfectamente organizados respetando la vida o *cursus honorum* de aquel al que anuncian su poder. Sin embargo, este principio parece que no se ha respetado en el caso de Antonino Pío, ya que si analizamos las tres referencias cronológicas que aporta su grupo ominal, vemos que Julio Capitolino describe los presagios que acontecieron durante el proconsulado con anterioridad a los que tuvieron lugar tras el consulado.

—El primer dato cronológico, con el que inicia el autor todo el grupo ominal —*huic, cum Italiam regeret* (III, 1)—, corresponde al período en el que Antonino, tras su primer consulado (120 d.C.) fue nombrado por Adriano uno de los cuatro consulares encargados de administrar Etruria y Umbria¹²⁶. A dicho momento tan sólo pertenece el presagio de la aclamación como Augusto del futuro emperador.

—El segundo —*in proconsulatu* (III, 2)— se sitúa en el momento en el que Antonino Pío fue procónsul de la provincia de Asia durante el 135-136 según W. Hüttl¹²⁷ o en el 134-135 según W. Eck¹²⁸. En tal período tuvieron lugar dos presagios, el del saludo de la sacerdotisa de Tralles y el de la corona de Cízico.

—Por último, la tercera información temporal —*et post consulatum* (III, 5)— se habría producido con posterioridad al 120, año en el que ejerció su primer consulado¹²⁹, e inicia la narración de los cinco presagios restantes (el del toro

¹²⁵ R. Cagnat, *DS*, III, 1, pp. 418-434 (esp. 425a) *s.v. Imperium*; Bl. Parsi, *op. cit.*, pp. 92-99; R. Frei-Stolba, *Untersuchungen zu den Wahlen in der römischen Kaiserzeit*, Zürich, 1976, pp. 71-72.

¹²⁶ P. v. Rohden, *op. cit.*, col. 2495; W. Hüttl, *op. cit.*, I, pp. 33-34.

¹²⁷ W. Hüttl., *op. cit.*, p. 36.

¹²⁸ W. Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian*, München, 1970, p. 210 y nº. 400.

¹²⁹ Junto a *L. Catilius Severus Iulianus Claudius Reginus*; véase A. Degrassi, *I Fasti Consulari dell'Impero romano. Dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma, 1952, p. 35; U. Schillinger-Häfele, *Consules-Augusti-Caesares. Datierung von römischen Inschriften und Münzen*, Stuttgart, 1986, p. 62.

colgado, el del rayo, el de las tinajas de Etruria, el de las abejas, y el del sueño que incitaba a Antonino a incorporar la estatua de Adriano a sus Penates).

La alteración del principio de organización de los grupos ominales, así como el hecho de que la expresión *post consulatum* constituye un dato que no aporta una significativa concreción temporal (puesto que abarca un período de tiempo de 18 años –entre el 120, año en el que Antonino ejerció el consulado, y el 138, en el que fue proclamado emperador– incita a plantear la hipótesis, ya defendida por W. Hüttl, de que esta información cronológica fuera un error en la transmisión manuscrita y, por tanto, una intervención externa al propio relato ominal, de forma que la variante *post consulatum* habría desplazado a la lectura original *post proconsulatum*¹³⁰. Esta rectificación nos permitiría datar los últimos cinco *omina* entre los años 135 y 138, fecha en la que Antonino Pío es nombrado Emperador y, por tanto, afirmar que la organización de los relatos ominales sigue un orden cronológico que respeta el *cursus honorum* de Antonino Pío.

Además, la adscripción de un sólo presagio al momento en el que Antonino era gobernador de Italia, de dos cuando ocupó su cargo de procónsul, y de cinco en el período inmediatamente anterior a su proclamación imperial, así como la insistencia del último relato ominal en que Antonino incorporara la estatua de Adriano a sus Penates –*et somnio saepe monitus est dispenatibus eius Hadriani simulacrum inserere*–, parecen reflejar una tensión en aumento que quiere ser la expresión reiterada de la voluntad divina, que acumula mayor número de señales cuanto más cerca se halla la llegada de su «designado» al poder.

CONCLUSIONES

En las páginas anteriores hemos podido comprobar que los *omina imperii* de Antonino Pío son el reflejo muy deformado o simplificado de ritos de investidura imperial de carácter histórico que, partiendo de creencias y estructuras ideológicas relativas al concepto de poder ampliamente difundidas entre las sociedades antiguas, proyectan la imagen de Antonino Pío como renovador y protector de las más puras tradiciones romanas y como el legítimo sucesor de Adriano. Son exactamente los mismos temas que desarrolló la propaganda oficial de este emperador.

Al mismo tiempo, su similitud con los relatos ominales de Vespasiano y la complejidad de las estructuras y creencias que los componen permiten negar las numerosas teorías que defienden el carácter artificial y el origen erudito de los presagios procedentes de la *Historia Augusta*. Por el contrario, su perfecta inclusión en el contexto histórico en el que se sitúan y la presencia de cier-

¹³⁰ W. Hüttl, *op. cit.*, vol. I, p. 35, nº 37; J.P. Callu, *op. cit.*, p. 78, incluye la lectura *post proconsulatum*, aunque todavía la mayoría de ediciones mantienen la expresión *post consulatum*.

tos elementos –como la acuñación monetaria que refuerza el *omen* de la caída de una rayo– nos permite defender la contemporaneidad de los relatos con el reinado del emperador al que presagian el poder. Es más, como ya vimos en el capítulo anterior, los relatos ominales son el reflejo popular, articulado a partir de estructuras perfectamente comprensibles para la mayoría de la población romana, del programa ideológico del emperador que los protagoniza. De lo que se deduce: 1º Que los *omina* deben ser posteriores a la creación oficial de este programa de gobierno, una vez que ha transcurrido cierto lapso de tiempo y tales programas se han proyectado ya hasta la sociedad por los canales oficiales. 2º Que han sido concebidos y configurados por la población utilizando creencias y supersticiones presentes en numerosas leyendas y tradiciones populares. 3º Que los *omina* fueron posteriormente recogidos, a veces cuando ya no se entiende su significado original, por los historiadores y eruditos, quienes ordenándolos cronológicamente los aparejan en sus obras, no sin cierto distanciamiento intelectual, como meras anécdotas sin ningún significado histórico.

III

ALEJANDRO SEVERO, EL NUEVO PÉRSICO

El estudio de los presagios de poder de Alejandro Severo resulta especialmente importante por dos motivos: el emperador sirio es, junto a Augusto y Septimio Severo, el soberano romano del que mayor número de *omina imperii* nos han transmitido los autores clásicos¹; y, como veremos a lo largo de este capítulo, su análisis ha servido para justificar ciertas teorías respecto al origen y finalidad de la obra de la que proceden, la *Historia Augusta*.

A diferencia de lo señalado en los capítulos anteriores, la atención prestada a estos relatos por la investigación moderna ha sido intensa. En un detallado estudio sobre las biografías de Heliogábalo y Alejandro Severo en la *Historia Augusta*, escrito a principios de siglo, Höhn afirmaba que los *omina imperii* de Alejandro Severo eran simplemente una copia de aquellos que Elio Lampridio narra en la vida de Antonio Diadumeno (S.H.A., *Diad.*, IV-V)². Por el contrario, A. Jardé consideraba que este proceso debía haber sido inverso, y que los datos fueron tomados de la *Vita Alexandri* por el redactor de la *Vita Diadumeni*, «vida secundaria de un Cesar efímero sobre el cual la historia no sabía nada»³.

Esta polémica deriva, en el fondo, de la valoración erudita y descontextualizada de las fuentes clásicas, y esto constituye una actitud que, como ya pudimos apreciar al desarrollar las teorías que intentaban «encontrar» un para-

¹ Fr. Wagner, *De ominibus*, particulariza 23 *omina imperii* para Augusto, 22 para Septimio Severo y 21 para Alejandro Severo. Para Alejandro Severo véase S.H.A. *Alex.*, V, 1-2; XIII, 1-7 y XIV, 1-6.

² H. Höhn, *Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander im Corpus der Scriptorum Historia Augusta*, Leipzig y Berlin, 1911, p. 118.

³ A. Jardé, *Études critiques sur la vie et le règne de Sévère Alexandre*, Paris, 1925, p. XV.

lelo literario a los dos primeros *omina imperii* de Antonino Pío, tiene numerosos seguidores a la hora de estudiar los presagios de poder, especialmente de aquellos que proceden de la *Historia Augusta*. En todo caso, para Jardé «les *omina imperii* sont de pure invention», por lo que no entra en el análisis detallado de los mismos⁴.

No hace mucho, el ya desaparecido profesor emérito de la Universidad de Bonn, Johannes Straub, ha abordado de forma individualizada el análisis de los *omina imperii* de Alejandro Severo⁵. Straub veía en ellos ciertos motivos de origen cristiano y otros sacados de las leyendas de Augusto y Alejandro Magno —figura esta última de moda al final de la Antigüedad—, que venían a confirmar sus planteamientos sobre la época y la tendencia ideológica en la redacción de la colección de vidas denominada *Historia Augusta*. Para Straub estas vidas serían claramente falsas y habrían sido creadas con una clara intencionalidad apologética anticristiana por miembros de la aristocracia pagana de la segunda mitad del siglo IV, quienes veían en Alejandro Severo un modelo de emperador tolerante frente a los emperadores cristianos contemporáneos.

Tras Straub han ido surgiendo otros autores que han estudiado estos mismos *omina*, aunque en general no han alterado significativamente su consideración como falsos, teniéndolos por producto de la erudición de un autor de época tardía. Es más, la biografía de Alejandro Severo ha sido calificada como una de las vidas más falsificadas de la *Historia Augusta*⁶.

Frente a estos planteamientos, he realizado un detenido análisis de cada uno de los elementos que aparecen en los *omina imperii* de Alejandro Severo desde una perspectiva que concede a la tradición ominal romana y al contexto histórico del emperador afectado mayor importancia que a la búsqueda erudita de paralelos literarios. Este enfoque me ha permitido plantear la hipótesis de que en el fondo de tales relatos nos encontramos con el reflejo popular de estructuras ideológicas relativas al concepto de poder y al programa ideológico de Alejandro Severo, un programa que caracterizaba al emperador sirio como un «Nuevo Pérsico», capaz de vencer la amenaza oriental que representaba el recién constituido imperio sasánida, especialmente para las ciudades orientales del imperio romano.

ALEJANDRO SEVERO Y ALEJANDRO MAGNO

Cuando nos centramos en el análisis de los *omina imperii* de Alejandro inmediatamente se observa cómo la mayoría de investigadores que los han estudiado señalan que un gran número de los presagios vincularía a Alejandro

⁴ A. Jardé, *op. cit.*, p. 2, n. 10.

⁵ En el capítulo quinto de su *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*. Bonn, 1963.

⁶ R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1968; J.-M. Martin, *Providentia deorum*, p. 414, etc.

Severo con Alejandro Magno. Esta vinculación, definida por C. Bertrand-Dagenbach como imitación involuntaria de su homónimo macedonio por parte del emperador romano, frente a la imitación voluntaria plasmada en la «*journée-type*» y en las expediciones militares⁷, se apreciaría en los siguientes presagios⁸:

- a. Nació el mismo día en el que se dice (*dicitur*) que murió Alejandro Magno (S.H.A., *Alex.* XIII, 1) o, al menos, celebraba su aniversario el día en que murió aquél (S.H.A., *Alex.*, V, 2).
- b. Nació en el templo dedicado a Alejandro Magno en la ciudad de Arca Cesarea (S.H.A., *Alex.*, V, 1; XIII,1).
- c. Recibió el nombre de Alejandro (S.H.A., *Alex.*, V,1; XIII,1).
- d. Tuvo como nodriza a una mujer llamada Olimpiada y su padre nutritivo era un campesino llamado Filipo (S.H.A., *Alex.*, XIII, 3-4).
- e. Una viejecilla ofreció a su madre un huevo de paloma de color púrpura puesto el mismo día en que Alejandro había nacido (S.H.A., *Alex.*, XIII, 1).
- f. La víspera del parto, su madre soñó que estaba dando a luz una pequeña serpiente de color púrpura (S.H.A., *Alex.*, XIV,1).
- g. Un círculo de fuego rodeó la casa de su padre (S.H.A., *Alex.*, XIII, 5).

Para los tres últimos relatos ominales, (e, f y g) esta vinculación derivaría de su similitud con las leyendas que, según pseudo-Calístenes, rodearon la concepción y nacimiento de Alejandro Magno (Ps.Callisth., I, 10-12).

El intento de vincular a Alejandro Severo con Alejandro Magno constituye sin duda el objetivo central de algunos de los *omina imperii* del presente capítulo, aunque no de todos, ya que varios de los arriba citados surgen, en mi opinión, al forzar excesivamente los paralelos literarios de los que supuestamente proceden; en las siguientes páginas podremos comprobar la debilidad de las teorías que localizan el origen de estos relatos en la obra del pseudo-Calístenes, al tiempo que comprobaremos cómo la vinculación del monarca sirio con Alejandro Magno responde a variables mucho más complejas y próximas al contexto histórico del emperador biografiado que a la mera erudición o intencionalidad de un autor tardío. Por otra parte, intentaré poner en evidencia el importante papel que, en los relatos ominales de Alejandro Severo, desempeñan ciertas confusiones, así como los aspectos costumbristas y las

⁷ C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste* (Coll. *Latomus*, CCVIII), Bruxelles, 1990, pp. 76 ss.

⁸ J. M. Blázquez ha destacado 25 aspectos en los que se aprecia la imitación de Alejandro Magno por parte de Alejandro Severo según el autor de la *Vita Alexandri*: vid. J. M. Blázquez, «Alejandro Magno, modelo de Alejandro Severo», *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*. Actes du IVe Colloque international de la SIEN (Coll. *Latomus*, CCIX), Bruxelles, 1990, pp. 25-36.

creencias populares –algunas de ellas de evidente origen oriental⁹–, cuya presencia nos permitirá defender el origen popular de estas historias.

EL NACIMIENTO DE ALEJANDRO SEVERO

La primera vinculación –(a) nació el mismo día en el que se dice (*dicitur*) que murió Alejandro Magno–, exige desarrollar dos importantes cuestiones: la importancia mágico-religiosa del día de nacimiento, y la veracidad de la noticia que sitúa el nacimiento de Alejandro Severo coincidiendo con el óbito de Alejandro Magno.

1. La importancia mágico-religiosa del día de nacimiento

La estructura interna del *omen* de Alejandro Severo responde perfectamente a la importancia mágico-religiosa que en la Antigüedad y aún hoy en ciertas culturas indígenas, tiene el día de nacimiento¹⁰. Desarrollemos tal creencia.

El verbo *auspicor* presenta en la lengua latina dos acepciones metonímicas, la de tomar los auspicios o predecir (*auspicium agere*), y la de iniciar o comenzar (*incipere, initium facere*)¹¹. Este doble valor tiene su origen en la creencia, universalmente aceptada, de que el principio de algo o el primer acto determina su continuidad, es decir, que todo cuanto ocurre o rodea a este primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en el desarrollo ulterior de lo que se inició.

A raíz de esta creencia podemos entender la importancia mágica del primer día del año –las calendas de enero, con la toma de los auspicios por parte del emperador¹²– la *inauguratio* de las magistraturas, de los templos o de las colonias, las supersticiones respecto al inicio de un viaje, de un negocio o del comienzo del día¹³; y como es evidente, no podía quedar al margen el más

⁹ Lo que nos autoriza a plantear la hipótesis de que pudieron gestarse en las provincias orientales del Imperio o por círculos de este origen presentes en la corte imperial, circunstancia bastante normal si tenemos en cuenta el origen sirio del monarca y su vinculación a los grupos judíos de Roma. Sobre este aspecto, *vid.* A. Momigliano, «Severo Alessandro Archbisynagogus. Una conferma alla Historia Augusta», *Athenaeum*, XII (1934), pp. 151-153.

¹⁰ Sobre la importancia del día de nacimiento en la antigüedad, *vid.* W. Schmidt, *Geburstag im Altertum*, Giessen, 1908; Ch. Lécrivain, *DS*, IV, 1, pp. 2-3, *s.v.* *Natalis dies*; L. y P. Brind'Amour, «La deuxième satire de Perse et le *dies lustricus*», *Latomus*, XXX (1971), pp. 999-1024; Th. Köves-Zulauf, *Römische Geburtsriten*, München, 1990.

¹¹ Bannier, *TbLL* II, cols. 1549-1552, *s.v.* *auspicor*.

¹² M. Meslin, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An* (Coll. *Latomus*, vol. CXV), Bruxelles, 1970.

¹³ Narra Suetonio que Augusto consideraba infalibles ciertos auspicios y presagios: si por la mañana se calzaba al revés, poniéndose el zapato izquierdo por el derecho, lo tenía por un augurio funesto; si, al emprender un largo viaje por tierra o por mar, daba la casualidad de que caía rocío, lo consideraba favorable y señal de un regreso pronto y feliz (Suet., *Aug.*, XCII, 1).

importante de los principios, el nacimiento de un nuevo ser. Ahora bien, a este hito transcendental —en el que concentraremos nuestra atención— debemos sumar toda la serie de nacimientos simbólicos que el hombre romano sufría a lo largo de su vida, entre los que destacan el *dies lustricus*, en el que la imposición de un nombre introducía al neonato en la vida social; el *dies virilis togae*, que fijaba el inicio de la vida política del joven en la ciudad; en los cultos místicos, el día del bautismo ritual supondrá el nacimiento de la persona a una nueva vida, y en el caso de los emperadores el *natalis imperii*, o acceso al poder imperial, representó otra significativa efemérides auspiciatoria¹⁴. Como veremos a lo largo de este libro, numerosos *omina imperii* suelen producirse durante tales nacimientos simbólicos, momentos de tensión en los que se valora con especial intensidad e interés y se interpreta como presagio cualquier fenómeno que altere la normalidad del acto.

Centrándonos en el nacimiento natural del nuevo ser, cabe señalar que la importancia profética de este primer momento de la vida del futuro ciudadano romano se aprecia claramente en el hecho de que algunas de las divinidades protectoras de los nacimientos lo fueran también de la profecía, como sucede en los casos de *Carmentis*, *Porrina*, *Tria Fata*, *Nuncina* o *Fata Scribunda*¹⁵. Es más, la consideración de que el primer grito del recién nacido es un «presagio determinativo» para su futura vida ha servido para encuadrar una popular visión pesimista de la existencia humana: nacer llorando es un anuncio de las muchas lágrimas que se derramarán a lo largo de nuestra vida¹⁶. No es de extrañar, por tanto, que por la propia lógica de esta creencia y, sobre todo, por ser un período crítico para la supervivencia del futuro ciudadano romano y de su madre, el nacimiento, así como los primeros días del recién nacido (que llegaban concretamente hasta el *dies lustricus*), fuesen la etapa de la vida del hombre en la que se concentran mayor número de supersticiones y ritos «apotropicos»¹⁷, y, sobre todo, en la que intervienen mayor cantidad de divinidades protectoras.

Según San Agustín, todos los actos que en este período acontecen figuran colocados bajo la protección especial de determinadas divinidades: Diespater conduce el parto a buen fin, Lucina protege el parto, Opis ayuda a los recién

¹⁴ Plinio destaca también la importancia mágica del momento de la concepción del nuevo ser (*Nat.*, VII, 53).

¹⁵ L.L. Tels-de Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Leiden, 1959.

¹⁶ Th. Köves-Zulauf, *op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁷ Así, por ejemplo, la parturienta no debía llevar ningún anillo o nudo que dificultasen el parto, las calendas que alumbraban la habitación debían permanecer encendidas (L. y P. Brid'Amour, *op. cit.*, p. 1002), el cordón umbilical nunca debía ser cortado con un objeto de hierro sino con un pedazo de vidrio o una caña afilada (J.-P. Néraudeau, *Être enfant à Rome*, Paris, 1984, p. 271); inmediatamente después del nacimiento, tres hombres armados con un hacha, una mano de mortero y una escoba cerraban con grandes gestos el umbral de la casa al demonio de los bosques salvajes, *Silvanus*, invocando «espíritus» familiares, como *Picumnus* y *Pilumnus*, *Intercidona* y *Deverra*, y se aderezaba en el atrio un lecho para *Picumnus* y *Pilumnus* con el fin de fijar allí su vigilancia durante la temible semana (J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957, p. 79).

nacidos recibiéndolos en el regazo de la tierra, Levana los levanta de la tierra, Vaticano preside los primeros vagidos del recién nacido, Cunina protege la cuna, Carmentas canta el destino del recién nacido, Rumina hace fluir la leche del pecho materno a los labios del niño, Potina ampara la bebida, Educa los primeros alimentos sólidos, Paventia protege del miedo que sienten los niños, Numeria enseña a numerar, Camena a cantar, Vulupia las primeras alegrías y placeres¹⁸. A toda esta serie de divinidades vinculadas al nacimiento debemos añadir, en el caso de Alejandro Severo, al propio Alejandro Magno divinizado, ya que al nacer, según reza el presagio, el día en que se celebraba su festividad¹⁹ y en el ámbito consagrado al héroe macedonio, el recién nacido forma parte de los objetos a él entregados y que gozan de su protección.

El valor mágico que adquiere el día de nacimiento respecto al posterior desarrollo de la persona supuso que, aparte de los fenómenos que rodean directamente el nacimiento del nuevo ser²⁰, también se tuviesen muy en cuenta todos aquellos acontecimientos que, aun estando espacialmente alejados del lugar de nacimiento, coincidían en el tiempo con éste y, por lo tanto, incidían en el destino del recién nacido. Los testimonios que corroboran esta creencia son abundantes.

Al margen de la coincidencia de un nacimiento con fenómenos astronómicos, que eran estudiadas por infinidad de magos, astrólogos y matemáticos que rodeaban las cortes de los emperadores romanos para elaborar sus horóscopos, y de los numerosos ejemplos en los que un nacimiento sucedía al mismo tiempo que ciertos fenómenos meteorológicos (ya vimos un caso en la historia ominal de Antonino Pío y volveremos a estudiar otro al ocuparnos de los *omina imperii* de Alejandro Severo), podemos destacar, entre otras muchas, las siguientes coincidencias relatadas por los autores clásicos:

Plutarco señala que cuando nació Alejandro Magno se abrasó el templo de Ártemis Efesia, Filipo tomó Potidea, Parmenión consiguió una gran victoria sobre los ilirios y un caballo de Filipo venció en las Olimpiadas (Plu., *Alex.*, III, 5 y 8). Los adivinos, como sigue señalando el biógrafo griego, mantenían que el niño cuyo nacimiento coincidía con tres victorias sería invencible (Plu., *Alex.*, III, 9.). Al nacer el emperador Pertinax, un potro se subió al tejado de su casa y, tras permanecer allí durante unos breves instantes, descendió y expiró. Su padre se dirigió a consultar a un astrólogo, quien le dijo que ya había

¹⁸ Aug., *Ciu.*, IV, 11; L. et P. Brind'Amour, *op. cit.*, pp. 1016-1017.

¹⁹ Todavía hasta hace poco tiempo se dedicaba especial atención e importancia al «Santo» bajo el que se había nacido, y este hecho, según resulta notorio, llegaba a condicionar incluso la nominación del neonato.

²⁰ Como, por ejemplo, nacer con los pies por delante, fenómeno considerado por los antiguos como un mal presagio (Plin., *Nat.*, VII, 45-46. Reciben el nombre de Agripas); que las niñas naciesen con dientes o con las partes sexuales cerradas, lo que era valorado como un signo nefasto (Plin., *Nat.*, VII, 68-69); la muerte de la madre en el momento del parto, que era buen presagio (Plin., *Nat.*, VII, 47); nacer con la membrana del parto rodeando la cabeza, fenómeno que en el caso de Antonio Diadumeno fue interpretado como un *omen imperii* (S.H.A., *Diad.*, IV, 2-4) etc.

perdido a su hijo, mientras que a éste le vaticinó grandes cosas (S.H.A., *Pert.*, I, 2-3). El destino anunció el futuro fratricidio entre los hijos de Caracalla de la siguiente manera: nada más nacer Geta avisaron que una gallina había puesto un huevo de púrpura en el patio de un corral; cuando se lo llevaron a su hermano Basiano, éste lo cogió y lo rompió estrellándolo contra el suelo y dicen que su madre exclamó en tono jocosos: «maldito fratricida, acabas de matar a tu hermano», palabras a las que Severo dio mayor importancia que el resto de los presentes. Finaliza Elio Esparciano la narración del relato señalando que como se demostró después, Julia había hablado impulsada por una fuerza divina (S.H.A., *Geta*, III, 2-4). En la granja de un hombre de la plebe llamado Antonino nació precisamente en el día y hora en que había nacido Geta un cordero que tenía un mechón de color púrpura en la frente. Oyó aquel hombre decir al *haruspice* que reinaría un Antonino después de Severo, pensó que la profecía se refería a él mismo y, temiendo que semejante anuncio fuera el de su destino, hundió un cuchillo en el cordero. Este augurio fue un anuncio también de que Geta sería aniquilado por Antonino (S.H.A., *Geta*, III, 5-6). Coincidiendo con el nacimiento de Antonio Diadúmeno lo hicieron también doce ovejas de color púrpura y los pantagatos anidaron en la casa de su padre (S.H.A., *Diad.*, IV, 5-6). El único *omen imperii* de Máximo se produjo al nacer el futuro emperador (S.H.A., *Max. Balb.*, V, 3-4), al igual que la mayoría de los que Flavio Vopisco Siracusano narra para Aureliano (S.H.A., *Aurelian.*, IV).

A estos ejemplos debemos sumar tres de los presagios del propio Alejandro Severo: el día de su nacimiento una paloma puso un huevo de color púrpura, un cuadro del emperador Trajano cayó sobre el lecho de su padre, y fueron robadas de la alquería que poseía Severo unas víctimas, las mismas que habían preparado unos granjeros para honrar al emperador (S.H.A., *Alex.*, XIII, 1-7). Y como destacan los autores clásicos tales acontecimientos, por extraños o absurdos que puedan parecernos, al coincidir con el nacimiento del personaje en cuestión presagiaban claramente su destino.

Pero entre estas coincidencias cabe señalar, por su especial significado y similitud con nuestro relato ominal, aquellos sincronismos históricos que habían sucedido el mismo día del nacimiento o muerte de un personaje ilustre. En este caso, la coincidencia era considerada como una fuerza que transmitía al personaje las cualidades o características de la persona, de la divinidad o incluso del hecho histórico con los que coincidía el día de su nacimiento.

Así, Plutarco en la primera cuestión del libro octavo de sus *Quaestiones coniuales* destaca entre otras coincidencias el nacimiento y muerte de Eurípides, nacido el día en que los griegos combatieron por mar en Salamina contra el medo y muerto en el que nació Dionisio, el más viejo de los tiranos de Sicilia; la muerte del rey Alejandro y la de Diógenes, el cínico, ocurrida el mismo día; o el nacimiento de Platón²¹ y Carnéades, coincidiendo con la fes-

²¹ Diógenes Laercio nos informa sobre el nacimiento de Platón coincidiendo con la festividad de Apolo (D. L., III, 2).

tividad de Apolo, uno en Atenas durante las Targelias y el otro mientras celebraban los cirineos las Carnias (Plu. *Mor.*, 717 B-E). Valerio Máximo afirma que los filósofos Polístrato e Hipoclides, nacidos el mismo día, formados a la vez en la doctrina de su maestro Epicuro, asociados igualmente en la posición de los mismos bienes y en el desarrollo de su escuela, murieron en el mismo momento a una edad avanzada (Val. Max. I, 8, 17). Sócrates nació el día en que se celebraba el nacimiento de Ártemis (D. L., II, 44). Según Dión Casio, César nació el 13 de julio²², fecha en la que se celebran los *Ludi Apollinares*, coincidencia que para J. Gagé prueba que César aprovechó y utilizó políticamente la idea y simbolismo de Apolo²³. El emperador Claudio nació en Lyon el mismo día en el que se inauguraba en esta ciudad un altar a Augusto (Suet., *Clau.*, II, 1). Un *omen imperii* de Antonio Diadúmeno, narrado por Elio Lampridio, señala que éste nació el mismo día que el emperador Antonino Pío (S.H.A., *Diad.*, V, 4 = V, 5). Y aunque esta supuesta coincidencia no deja de ser discutible, ya que Antonino Pío nació el 19 de septiembre y, según Dión Casio, Diadúmeno lo hizo el 14 de dicho mes (D.C., LXXVIII, 20, 1), recordemos que J. Schwartz ha apuntado la posibilidad de que el aniversario del nacimiento de Diadúmeno pudo hacerse coincidir intencionadamente con el primer día del año judío, aniversario del nacimiento del mundo²⁴. Uno de los presagios relativos a Cómodo refiere que este emperador vistió la toga viril –nacimiento simbólico a la vida civil– el día en que desapareció de la tierra Rómulo y en que Casio se separó de Marco (S.H.A., *Comm.*, II, 2), etc.

Así pues, esta relación de ejemplos nos permite integrar el relato ominal de Alejandro Severo en un contexto de creencias populares relativas al valor mágico del día de nacimiento que estuvo plenamente vigente en la cultura grecolatina de todas las épocas, pues si las sociedades antiguas gustaban de señalar las coincidencias entre el día de nacimiento de una persona y las visicitudes de un personaje o de un hecho importante, se debe a que consideraron que este paralelismo poseía una importancia decisiva a la hora de caracterizar al personaje en cuestión y de potenciar sus cualidades más sobresalientes. Es un mecanismo que deriva, en definitiva, de la creencia de que quien nace coincidiendo con un acontecimiento recibe mágicamente parte de las características más sobresalientes del mismo.

Volviendo ya a nuestro *omen imperii*, resulta evidente que, en consonancia con su mentalidad mágico-religiosa, la población romana sobreentendía que, naciendo el mismo día en que había muerto el Macedonio, Alejandro Severo había heredado las cualidades de aquel rey e incluso se podía planear que el emperador romano era una reencarnación del propio Alejandro Magno. No podemos olvidar que la creencia en la metempsicosis o palinge-

²² D. C., XLVII, 18, 6; Para Macrobio, *Sat.* I, 12, 34, y *CIL*, I, 2, p. 244 y 248, el 12 de julio; Porph., I, 5, 9, el 15; A. Klotz, *RE*, X, 1, cols. 186-275 (esp. 186), s.v. *Iulius* (131).

²³ J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste* (BEFAR, CLXXXII), Paris, 1955, pp. 467-473.

²⁴ J. Schwartz, «Aspects politiques du Judaïsme», *L'Antiquité Classique*, XXXIX (1970), pp. 147-158.

nesia se encontraba ampliamente difundida entre los grupos órficos, pitagóricos y las masas populares²⁵.

A decir verdad, la coincidencia destacada por Elio Lampridio entre el nacimiento de Alejandro Severo y la muerte de Alejandro Magno no es un hecho aislado en los relatos omniales, sino que forma parte de una vieja tradición basada en arraigadas creencias populares que podían activarse inmediatamente ante cualquier motivación. La naturaleza de esta motivación quedará claramente al descubierto cuando desarrollemos el segundo de los apartados en los que he dividido el análisis de este presagio.

2. *La veracidad de la noticia que sitúa el nacimiento de Alejandro Severo coincidiendo con el óbito de Alejandro Magno.*

La afirmación de la *Historia Augusta* de que Alejandro Severo nació el mismo día en el que, según se decía (*dicitur*), murió Alejandro Magno, ha sido considerada una ficción o invención ya que Alejandro Severo nació, según el calendario de *Philocalus* (*CIL* I², p. 274), el 1 de octubre del año 208 d.C. y Alejandro Magno murió en torno al 13 de junio del 323 a.C.²⁶

Aunque a primera vista esta verificación parece definitiva —de ahí que haya sido repetida hasta la saciedad por los exégetas de nuestro *omen*—, el análisis detallado de la información que aporta la *uita Alexandri* nos permite relativizar e incluso negar el carácter de invención erudita atribuido a la ficticia coincidencia en las fechas de nacimiento y óbito de Alejandro Severo y Alejandro Magno respectivamente. El estudio cruzado de la información transmitida por la *Historia Augusta* facilita que capturemos el sentido de esta coincidencia. Según Elio Lampridio:

—Alejandro Severo nació en la ciudad sirio-fenicia de *Arca Caesarea*²⁷ debido a que sus padres se trasladaron allí para celebrar la festividad de Alejandro Magno, *cum casu illuc die festo Alexandri cum uxore pater isset sollemnitatis implendae causa* (S.H.A., *Alex.*, V,1).

—El nacimiento del futuro emperador coincidió con el día en que murió —*cui rei argumentum est, quod eadem die natalem habet hic Mammaeae Alexander, qua ille Magnus excessit e uita* (S.H.A., *Alex.*, V,2)—, o en que se dice que murió Alejandro el Grande —*primum quod ea die natus est, qua defunctus uita Magnus Alexander dicitur* (S.H.A., *Alex.*, XIII, 1).

²⁵ E. Rohde, *Psique, El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Málaga, 1995 (traducción de la 2ª edición alemana, Heidelberg, 1897), sobre la creencia en la metempsicosis o palingenesis entre los órficos y en la tradición popular, pp. 499-500, 556 ss.

²⁶ P. Soverini, *Scrittori della Storia Augusta*, Torino, 1983, p. 646, n. 5; V. Picón y A. Cascón, *op. cit.*, p. 377, n. 7; E. van't Dack, «Alexandre le Grand dans l'H.A. Vita Severi Alexandri 30.3 et 50.4», *BHAC*, 1986/89, Bonn pp. 41-60 (esp. p. 42); J. M. Blázquez, *op. cit.*, p. 27; etc.

²⁷ Noticia confirmada por Aurelio Víctor, *Caes.* XXIV, 1; véase I. Benzinger, *RE*, II, 1, cols. 1117-1118, s.v. *Arka* (3).

De estas dos noticias se deduce sin ninguna dificultad que en *Arca Caesarea* la festividad en honor de Alejandro Magno se celebraba el día de su muerte. La existencia de semejante costumbre no presenta ningún problema, ya que la conmemoración del día de la muerte de un personaje fue algo habitual en la Antigüedad²⁸ y gracias a la *Res gestae Alexandri Magni* de Julio Valerio sabemos que, por ejemplo, en la ciudad egipcia de Alejandría también se celebraba solemnemente el día de la muerte de Alejandro Magno: *obitus tamen eius diem etiam nunc Alexandriae sacratissimum habent* (Iul.Val., III, 60)²⁹. Pero este dato nos obliga a rastrear la siguiente cuestión: ¿En qué fecha exacta del calendario celebraba la villa de Arca aquella festividad en honor a Alejandro Magno?

De la información que transmite el escritor de la *Historia Augusta* pueden deducirse dos posibilidades:

—La fiesta se celebraba el día en que nació Alejandro Severo, que, como sabemos por el Calendario de *Philocalus*, fue el 1 de octubre.

—La festividad se celebraba el verdadero día de la muerte de Alejandro Magno, que, según las Efemérides y Plutarco, tuvo lugar a finales del mes de Daisios³⁰, correspondiente al mes de junio del calendario juliano.

Pues bien, esta aparente contradicción, de donde procede que se considere falsa la noticia sobre la coincidencia del día de la muerte de uno y el nacimiento del otro, puede ser zanjada a favor de la primera opción (día 1 de octubre) si tenemos en cuenta dos aspectos:

1. Se ha dado muy poca importancia a la expresión utilizada por Elio Lampridio para narrar esta supuesta coincidencia: *primum quod ea die natus est, qua defunctus uita Magnus Alexander dicitur*. La forma *dicitur*, tercera persona de la pasiva impersonal, suprime el sujeto del verbo y, por tanto, toda referencia al autor de la noticia. No hay ninguna persona que se responsabilice de dicha afirmación. Esto significa que Elio Lampridio no hace coincidir la fecha del nacimiento de Alejandro Severo con la fecha real en la que, según Plutarco y otros autores clásicos, se databa la muerte de Alejandro Magno (fecha que seguramente nuestro erudito autor conocería), sino con aquella en la que «se dice» que murió Alejandro Magno.

²⁸ G. Wissowa, *RE* IV, 1, cols. 896-902 (esp., 901-902), *s.v. Consecratio*, G. Herzog-Hauser, *RE* Suppl. IV, cols. 806-853, *s.v. Kaiserkult*. También la iglesia cristiana celebra el día del martirio de sus santos y beatos.

²⁹ W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, Leipzig y Berlin, 1905, pp.150 ss.; G. Plaumann, «Probleme des alexandrinischen Alexanderkultes», *Archiv für Papyrusforschung*, VI (1920), pp. 77-99; Ch. Habicht, *Gottmenschentum und Griechische Städte*, München, 1956, p. 36.

³⁰ *Ol.* 114, 1. Según las Efemérides, Alejandro murió el 28 del mes de Daisios, pero según Plutarco (*Plu., Alex.*, LXXV, 6), el 30. *Vid.* J. Kaerst, *RE* I, 1, col 1412, *s.v. Alexandros* (10); A. E. Samuel, «Alexander's «Royal Journals», *Historia* XIV (1965), pp. 1-12.

2. El día 1 de octubre, fecha del nacimiento de Alejandro Severo, coincidía con la fiesta del año nuevo de la Era Seléucida³¹. La Era Seléucida, conocida también como Era de los Sirmacedonios, de los Caldeos, de los Asirios, de los Helenos o, más comúnmente, como Era de Alejandro, fue uno de los sistemas de periodización temporal más importante de los utilizados en la Antigüedad, especialmente en el ámbito oriental del Mediterráneo, y su uso puede documentarse en territorio sirio-fenicio, donde se localiza la ciudad de Arca, hasta épocas muy tardías, incluso posteriores a la conquista islámica³².

Generalmente se admite que el acontecimiento conmemorado en la fecha inicial de esta Era fue la toma por parte de Seleuco I de la ciudad de Babilonia (312 a.C.); sin embargo, este acontecimiento de escasa importancia no hubiera sido significativo, como señala A. Bouché-Leclercq, si no hubiese coincidido poco después con la disolución definitiva del imperio de Alejandro Magno marcada simbólicamente por el asesinato en el 311 a.C. de Alejandro IV, hijo del macedonio y de Roxana³³; este acto constituye el verdadero hito de inicio de la era y es el motivo por el que aquélla recibió la común denominación de Era de Alejandro³⁴. Por otro lado, una Era suele tomar su punto de partida allí donde los calendarios preexistentes situaban el comienzo del año, y no en la fecha precisa de aquel suceso que la memoria colectiva ha ligado a su nacimiento. De ahí que el uno de octubre no sea el día de la toma de Babilonia, o de la batalla de Gaza, o de la muerte de Alejandro IV, sino el día en que comenzaba el año en los calendarios anteriores al establecimiento de la Era de Alejandro³⁵.

En todo caso, lo importante para nuestro análisis es que desde muy temprano llegó a producirse una confusión entre el «fundador» nominal de dicha era, Alejandro IV, y su padre (Alejandro el Grande)³⁶, sencillamente porque la población consideraría que el nombre de Era de Alejandro derivaba de Alejandro Magno y no del sucesor que realmente le dio nombre (Alejandro IV). A fin de cuentas, la figura de Alejandro Magno eclipsó a la de su hijo, Alejandro IV, en virtud de un fenómeno bien estudiado por H. Delehay, según el cual la naturaleza sencilla del genio popular tiende inequívocamente

³¹ E.J. Bickerman, *Chronology of the ancient world*, Ithaca-New York, 1974 (1ª ed. 1968), pp. 71-72.

³² E.J. Bickerman, *op. cit.*, p. 71; L. Jalabert y R. Mouterde, *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie*, París, 1955. t. IV, pp. 575-576; *L'Année Épigraphique*, 1992, n.º 1704; P.-L. Gatiér, *La Syrie de Byzance à l'Islam. VII-VIII siècles. Actes du colloque international*, Lyon, septembre 1990, P. Canivet y J.-P. Rey-Coquais, ed., Damas, 1992, ha documentado el uso en la epigrafía de eras antiguas como la provincial de Arabia, la era pompeyana o la seléucida hasta el s. VIII d.C.

³³ A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides (323-64 a.C.)*, París, 1913, p. 515-520.

³⁴ Sobre las distintas posibilidades respecto al origen de esta Era y sus problemas *vid.* W. Kubitschek, *RE* I, 1, cols. 606-666 (esp. 632-633), *s.v. Aera* (23).

³⁵ *Vid.* las interesantes observaciones al respecto de A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, p. 516.

³⁶ Como así ocurre entre los árabes y el autor del Talmud, *vid.* W. Kubitschek, *op. cit.*, cols. 632-633.

a la simplificación y a la acumulación de méritos diversos sobre una misma persona. Ésta es la razón de que Alejandro Magno y Carlomagno hayan absorbido a todos sus homónimos y sabemos de cierto, por ejemplo, «que l'on a fait honneur à Alexandre le Grand des fondations d'Alexandre Sévère, et que le nom de Charlemagne a attiré les faits attribués par l'histoire à Charles Martel»³⁷.

En definitiva, la población no entendió que la Era de Alejandro se iniciaba con la desaparición nominal del imperio de Alejandro Magno tras el asesinato de su hijo Alejandro IV, como hemos visto antes, sino que creyó que principiaba con la muerte de su fundador. Esta confusión nos permite plantear la siguiente hipótesis de interpretación de nuestro presagio: Alejandro Severo nació, como señala el calendario de *Philocalus*, el uno de octubre, día en que la ciudad de Arca celebraba la festividad del año nuevo de la Era de Alejandro, sistema de cómputo que, equivocadamente, se llegó a suponer que tenía su origen con la desaparición de Alejandro Magno. Es lógico, por lo tanto, que la población imaginase que este día (1 de octubre) conmemoraba la muerte de Alejandro Magno, y, en consecuencia, que se afirmase que Alejandro Severo había nacido el mismo día en el que murió Alejandro Magno³⁸. Me parece muy probable que el autor de la *Vita Alexandri* fuese consciente de esta «confusión popular», y de ahí que utilice la expresión *dicitur*, mostrando su distanciamiento respecto a una información que había recogido de alguna otra fuente, evidentemente menos erudita que él.

Podemos concluir afirmando que la valoración como presagio de poder de la supuesta coincidencia entre el nacimiento de Alejandro Severo y la muerte de Alejandro Magno, tuvo su origen en una «confusión popular» relativa al acontecimiento que celebraba el día de año nuevo de la era seléucida, y que este error activó inmediatamente toda una serie de creencias vinculadas al carácter mágico-augural del día de nacimiento de un nuevo ser.

NACER EN UN TEMPLO

Según la *Historia Augusta*, Alejandro Severo (b) nació en el templo dedicado a Alejandro Magno en la ciudad de Arca Cesarea³⁹: *quod in templo dicato apud Arcenam urbem Alexandro Magno natus esset* (S.H.A., *Alex.*, V, 1); *deinde quod in templo eius mater enixa est* (S.H.A. *Alex.*, XIII,1).

³⁷ H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955, pp. 19-20.

³⁸ J. Straub, *Heidnische*, p. 127 n. 6, parece apuntar dicha posibilidad aunque la rechaza sin desarrollarla, seguramente por no responder a sus planteamientos sobre la finalidad y época de redacción de la *Historia Augusta*. Y quizás también, por valorar las fuentes clásicas desde perspectivas totalmente eruditas y admitir *a priori* el carácter de creación artificial de los *omina imperii*.

³⁹ Desconocemos la posible existencia de un templo dedicado a Alejandro Magno en Arca, *vid.* J. Straub, *Heidnische*, p. 128, n. 8.

La vinculación entre Alejandro Severo y Alejandro Magno se refuerza simbólicamente por el hecho de que este momento mágico que es el nacimiento tuviese lugar en el templo de Alejandro Magno. En efecto, el templo o lugar público consagrado a una divinidad para ser su propiedad y su residencia es un ámbito privilegiado de contacto entre los hombres y los dioses. Como en este ámbito sagrado se intensifica o potencia la relación entre la esfera divina y la humana, sucede que a la hora de conocer la voluntad de los dioses cualquier fenómeno acontecido en los templos presenta una lectura simbólica mucho más nítida y evidente que en otros lugares⁴⁰.

La confirmación de esta idea se aprecia claramente en la gran cantidad de *omina imperii* que tienen lugar en un templo: Según Asclepiades de Mendes, Acia fue embarazada⁴¹ de su hijo Augusto en el templo de Apolo, su futuro protector (Suet., *Aug.*, XCIV, 4). Cuando el padre de Octaviano conducía el ejército por Tracia, en un bosque consagrado a Liber Pater el vino derramado sobre el altar elevó una llama tan grande que rebasó la techumbre del templo (Suet., *Aug.*, XCIV, 5). Al realizar Galba un sacrificio en un templo público, con motivo de su entrada en la provincia de Hispania Tarraconense, sucedió que el cabello del joven esclavo que sostenía el cofre del incienso se volvió de repente completamente blanco (Suet., *Galba*, VIII, 1-2). Al penetrar Vespasiano en el templo de Serapis de la ciudad de Alejandría le pareció ver al liberto Basilides ofreciéndole ramos sagrados, coronas y tortas, aunque era seguro que nadie había llevado hasta el templo a este personaje, apenas capaz de andar desde hacía tiempo a causa de la gota y que además se encontraba fuera de Alejandría (Suet., *Vesp.*, VII, 1). Adriano fue aclamado como *Iuppiter Imperator* a la puerta del Capitolio (Plin., *Paneg.*, V). Un águila levantó de la cuna a Aureliano y lo colocó en un altar situado junto a un pequeño santuario (S.H.A., *Aurelian.*, IV, 6). Dos de los *omina imperii* del emperador Tácito tienen lugar en los templos de Silvano y de Hércules (S.H.A., *Tac.*, XVII, 1-2), y el único presagio de poder de Máximo se vincula al templo de Júpiter Protector (S.H.A., *Máx. Balb.*, V, 3-4).

A estos ejemplos debemos sumar otros muchos en los que, si bien no queda claramente definido el carácter sacro del lugar en el que acontece el presagio, un estudio detenido del *omen* nos confirma dicha naturaleza. Así, como ya tuvimos ocasión de comprobar, la mayoría de los relatos ominales de Vespasiano y Antonino Pío, que forman parte de prácticas culturales, deben haberse desarrollado en un lugar sagrado, e incluso creo poder asegurar que dicha circunstancia concurre en la mayoría de los relatos ominales.

⁴⁰ Julio Obsecuente incluye en su colección un gran número de prodigios acontecidos en templos, y en ellos se aprecia el especial cuidado que exigía su *procuratio*. Todavía hoy cualquier fenómeno fuera de lo normal que acontece en un ámbito sacro es valorado con especial intensidad por la población. Así, la caída de rayos, incendios, derrumbamientos, alteraciones en el orden normal de los objetos ocurridos en iglesias o cementerios crea una tensión social más acuciante que cuando el mismo fenómeno se produce en un ámbito profano.

⁴¹ Acia fue, según Suetonio (Suet., *Aug.*, XCIV, 4), embarazada por Apolo en su templo, pero Augusto no nació en él como afirma C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 81.

En todo caso, no hay duda de que al nacer en el templo dedicado al héroe macedonio se entiende que Alejandro Severo goza de su protección, al igual que todas aquellas personas u objetos a él consagrados o que se encuentran temporalmente en su interior⁴². La consecuencia ulterior es que la tutela recibida en ese primer momento se mantendrá durante toda la vida de Alejandro Severo en virtud de la consabida importancia mágico-augural del día de nacimiento.

NOMEN EST OMEN

La tercera vinculación señala que el emperador sirio (c) recibió el nombre de Alejandro porque nació en el templo dedicado a Alejandro Magno (S.H.A., *Alex.*, V,1; XIII, 1).

De nuevo nos encontramos con una información cuyo contraste con otras fuentes clásicas determina su cualidad de falsa. Sabemos por Herodiano (V, 7,3) y Dión Casio (LXXIX, 17, 3) que Alexiano o Bassiano, como denominan respectivamente al futuro emperador, recibió el nombre de Alejandro tras ser adoptado por Heliogábalo (junio del 221)⁴³, abandonando el suyo propio, y no en el momento de nacer (octubre del 208), como parece apuntar el relato ominal de la *Historia Augusta*. Esta contradicción podría derivar de dos hechos:

1. La intención del autor, un verdadero falsario que a pesar de conocer el auténtico nombre de Alejandro Severo creó este relato para asociar desde su nacimiento al emperador romano con su mítico modelo. Ésta es la hipótesis mantenida por la mayoría de autores, que definen al autor de la *Historia Augusta* como un completo falsario de época tardía.

2. Que este relato proceda de un ámbito socio-cultural que desconocía el nombre propio del emperador antes de su elevación al trono, pero no así el valor simbólico-mágico que se atribuía a la asignación del nombre.

Esta segunda posibilidad reúne, según creo, razones de peso a su favor. En efecto, la nominación de una persona, bien en el momento inmediato a su nacimiento (sumerios, acadios, egipcios...), bien tras un espacio temporal más o menos largo (griegos, romanos...), era un acto pleno de valor mágico que, en las creencias populares, afectaba decisivamente a la personalidad y posterior desarrollo del individuo⁴⁴. El nombre propio es la primera marca distinti-

⁴² P. Stengel, *RE* II, 2, cols. 1881-1886, s.v. *Asylon*.

⁴³ X. Lorient, «Les acclamations impériales de Sévère Alexandre et de Gordien III», *ZPE*, XLIII (1981), pp. 225-235 (p. 226 y n. 4).

⁴⁴ Es muy amplia la bibliografía sobre el valor del nombre en la Antigüedad: E. Lefébure, «La vertu et la vie du nom en Egypte», *Mélanges*, VII (1897), cols. 217-236; K. Hoffmann, «Die theophoren Personennamen des älteren Aegyptens», *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, ed. H. Sethe. Leipzig, 1915, tomo VII, pp. 1-83; M. Ginsburger,

va del recién nacido en el seno de la sociedad, y esto significó que el *dies lustricus*, momento en el que se impone el nombre al neonato, se producía el nacimiento simbólico a la vida social⁴⁵. El nombre es asimismo una parte integrante del individuo, de su potencia, de manera que conocer el nombre propio de alguien supone poseer o apropiarse de parte de la potencia o del poder de aquél que lo lleva. Se trata, desde luego, de una idea fundamental para llegar a entender la importancia de la práctica de la *evocatio* en la Antigüedad y del uso del «mote» en numerosas culturas primitivas⁴⁶. El nombre es asimismo un elemento de vinculación a la divinidad⁴⁷ y a los antepasados familiares o políticos⁴⁸, y este fenómeno en el que la creencia, basada en la magia homeopática, de que el mismo nombre transmite a sus poseedores unas mismas cualidades o virtudes ha jugado un importante papel en la Antigüedad y aún hoy en las sociedades actuales⁴⁹.

Seguramente esta valoración mágica del nombre, muy extendida como sabemos por numerosas citas clásicas⁵⁰ y que ha dado lugar a la repetida expresión latina *nomen est omen*, se asocia en el presagio de Alejandro Severo a la importancia igualmente mágica que tuvo en la Antigüedad el día del nacimiento de una persona. Y así el origen de este relato puede ser, en mi opinión, plenamente popular, al asociarse dos hechos como son: el desconocimiento del nombre propio del emperador Alejandro Severo por parte de la población romana y la asociación del nombre oficial del Emperador con el de

-Les explications des noms de personnes dans l'Ancient Testament», *RHR*, XCII (1925), pp. 1-11; V. Larock, «Essai sur le valeur sacrée et le valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures», *RHR*, CI (1930), pp. 27-67 y 100-201, y *RHR*, CII (1931), pp. 67-92; J. J. Stamin, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig, 1939; J. Chelhod, «La face et la personne chez les Arabes», *RHR*, CLI (1957), pp. 24-241; E. Laroche, *Les noms des Hittites*, Paris, 1966; L. Poznanski, «A propos de la collation du nom dans le monde antique», *RHR*, CXCIV (1978), pp. 113-127. Debemos destacar igualmente la importancia del uso del doble nombre, M. Lambertz, «Zur Ausbreitung des Supernomen oder *Signum* im römischen Reiche», *Glotta*, IV (1913), pp. 78-143, y V (1914), pp. 99-170; R. Calderini, «Ricerche sul doppio nome personale nell'Egitto greco-romano», *Aegyptus*, XXI (1941), pp. 221-260, y XXII (1942), pp. 3-45.

⁴⁵ E. Laroche, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶ Macr., *Sat.*, III, 9, 1-16; V. Basanoff, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris, 1947; J. George Frazer, *op. cit.*, vol. I, pp. 665 ss. Para entender su uso en las prácticas mágicas, A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1908, pp. 23-24 y 45-47.

⁴⁷ M. Ginsburger, *op. cit.*; K. Hoffmann, *op. cit.*

⁴⁸ Uno de los casos mejor conocidos es el uso del nombre de Antonino en la *Historia Augusta*: S.H.A., *Sept. Sev.*, X, 3-5; S.H.A., *Geta*, I, 3-4; S.H.A., *Opil.*, III, 1-9; S.H.A., *Diad.*, VI, 8-9; W. Hartke, *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin, 1951, pp. 123 ss.; R. Syme, *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971, pp. 78-88; E. Frézouls, «La succession impériale dans l'Histoire Auguste: Les Antonins et les Sévères», *H.A. Colloquium*, I, Macerata, 1991, pp. 197-212.

⁴⁹ J.G. Frazer, *op. cit.*, vol. I, p. 692.

⁵⁰ Tac., *Hist.*, IV, 53; Petron., LX; El nombre puede definir el futuro de la persona, S.H.A., *Trig. tyr.*, X, 3-7; S.H.A., *Prob.*, X, 4; Liv., XXVIII, 28, 4; o anunciarle un acontecimiento futuro, Suet., *Aug.*, XCVI, 2; Suet., *Vesp.*, VII, 1. Los caballos solían llevar nombres *boni ominis* como Victor o Eximius. Plaut., *Men.*, CCLXVII; Plin., *Nat.*, III, 145; Mela, II, 5; A. Otto, *Die Sprachwörter und Sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890 (repr. Hildesheim, 1962) *s.v. nomen*; R. Wünsch, *Antique Fluchtafeln*, Bonn, 1907, p. 11.

su homónimo macedonio en una circunstancia de especial simbolismo mágico como es el nacimiento, todo ello con la finalidad de asociar al nuevo emperador con las virtudes de Alejandro Magno. Esta valoración puede ser aplicada igualmente al siguiente de los *omina imperii* de Alejandro Severo.

d. Tuvo como nodriza a una mujer llamada Olimpiada y su padre nutritivo era un campesino llamado Filipo.

His accessit quod nutrix ei Olympias data est, quo nomine mater Alexandri appellata est. Nutritor Philippus provenit casu unus ex rusticis, quod nomen patri Alexandri Magni fuit (S.H.A., *Alex.*, XIII, 3-4).

Si bien esta noticia no debería conceptuarse como extraña, ya que en época imperial era frecuente la presencia de nodrizas griegas⁵¹, su análisis nos permite apreciar con mayor nitidez la intencionalidad que encierra el presente relato ominal.

La nodriza es un personaje destacado en la trama de la mitología, la tragedia y la comedia greco-latina⁵², y a ella se atribuye la creación y difusión de numerosos cuentos y leyendas conocidas bajo la denominación de «*Ammenmärchen*»⁵³. Pero aparte de su importancia literaria, a nivel simbólico la nodriza juega un papel esencial en numerosas tradiciones populares, ya que se creía que con el amamantamiento el recién nacido participaba anímicamente de la personalidad y del carácter de aquella que lo nutría⁵⁴. El amamantado llega a ser, como por un nuevo nacimiento, el hijo místico de aquella que lo amamanta. Se entiende, por tanto, que Alejandro Severo al ser criado por unas personas con los mismos nombres que los padres naturales de Alejandro Magno (como expusimos antes, un mismo nombre transmite a sus poseedores unas mismas cualidades o virtudes), absorbe una naturaleza similar a la del héroe macedonio.

LA SUPUESTA «VINCULACIÓN LITERARIA»

Si en los anteriores cuatro *omina imperii* el intento por vincular a Alejandro Severo con Alejandro Magno resulta evidente —lo señalaba el propio relato—, los últimos tres casos de los siete arriba destacados (e, f y g) presentan la dificultad de que esta vinculación es mucho más difícil de detectar y derivaría exclusivamente, según los autores modernos que han analizado dichos relatos, de su similitud con ciertos pasajes relativos a la gestación y

⁵¹ O. Navarre, *DS*, IV, 1, pp. 122-123, *s.v.* *Nutrix*; Tac., *Dial.*, XXIX.

⁵² Júpiter fue amamantado por la cabra Amaltea, Dionisio por la ninfa Nisa, Hércules por Juno, Rómulo y Remo por una loba, Ulises y Telémaco fueron criados por la fiel Euriclea, Penélope por Eurínome, Alejandro Magno por Lécana, etc.

⁵³ G. Herzog-Hauser, *RE*, XVIII, 2, cols. 1491-1500, *s.v.* *Nutrix*.

⁵⁴ W. Deonna, *La légende de Pero et de Micon et Vallattement symbolique* (Coll. *Latomus*, XVIII), Bruxelles, 1955, pp. 22 ss.

nacimiento de Alejandro Magno que aparecen en las *Res gestae Alexandri* del pseudo-Calístenes.

EL HUEVO DE PALOMA DE COLOR PÚRPURA

Cuenta Elio Lampridio que (e) una viejecilla ofreció a la madre un huevo de paloma de color púrpura puesto el mismo día en que Alejandro había nacido, de donde los *haruspices* afirmaron que aquel niño llegaría a ser emperador, pero no por mucho tiempo, y que accedería pronto al trono:

tum praeterea quod ouum purpurei coloris eadem die natum, qua ille natus est, palumbinum anicula quaedam matri eius obtulit; ex quo quidem haruspices dixerunt imperatorem quidem illum, sed non diu futurum et cito imperium peruenturum (S.H.A., *Alex.*, XIII, 1-2).

J. Straub ha señalado que el origen del presente relato se encuentra en las leyendas sobre el nacimiento de Alejandro Magno y más concretamente en un pasaje del pseudo-Calístenes en el que se narra cómo estando Filipo en los jardines reales, un pájaro revoloteó hasta su regazo y puso en él un huevo; éste se deslizó rodando y al caer en tierra se quebró y surgió una pequeña serpiente que, tras dar una vuelta alrededor de la cáscara del huevo, murió. Consultado un intérprete sobre el significado del prodigio, éste explicó al monarca que el ofidio era un animal regio y el huevo simbolizaba al universo, por lo que llegaría a tener un hijo que tras dar la vuelta al universo entero sometiendo a todos a su propio poder, moriría al poco tiempo de regresar a su reino (Ps. Callisth., I, 11).

Según Straub, el erudito escritor de la *Historia Augusta* conocería y utilizaría en la creación artificial del *omen* de Alejandro Severo la novela del pseudo-Calístenes, popularizada en Occidente tras su traducción al latín por Julio Valerio a finales de la época constantiniana⁵⁵. De esta forma, el autor alemán vuelve a plantear, como ya vimos en el capítulo dedicado a Antonino Pío, la hipótesis de que los *omina imperii* procedentes de la *Historia Augusta* tienen su origen en la copia de una fuente clásica anterior.

Pero si nos centramos en el análisis de los elementos que aparecen en el relato, cabe señalar que el *ouum* no es sólo, como destacaba J. Straub, la *forma mundialis*⁵⁶, consideración que conocemos gracias a una cita de Macrobio, según la cual los iniciados a los misterios de Baco veneraban el huevo y lo llamaban, a causa de su forma, el simulacro del mundo (Macr., *Sat.*,

⁵⁵ J. Straub, *Heidnische*, pp. 134-135. La idea ha sido recogida por el resto de estudiosos de este relato: C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 82; L. Cracco Ruggini, «Un riflesso del mito di Alessandro nella «*Historia Augusta*», *BHAC*, 1965/66, Bonn, 1967, pp. 79-89.

⁵⁶ J. Straub, *Heidnische*, pp. 134 ss.

VII, 16), sino que este objeto presenta en la Antigüedad una gran riqueza simbólica.

El huevo puede ser concebido como origen de todas las cosas (Macr., *Sat.*, VII, 16, 8; Plu., *Mor.*, 636-637); los egipcios, como los griegos, los asirios, los persas y los hindúes, veían en él el principio de ciertos nacimientos divinos, entre los que destacan el del dios egipcio Ptah o el de los dioses y héroes grecorromanos Afrodita, Helena, Eros o los Dioscuros⁵⁷. A. Moret señala algunos ejemplos de faraones surgidos de un huevo o que reinan desde el huevo⁵⁸.

Por otra parte el huevo es un elemento central en las creencias órficas⁵⁹ y en numerosas supersticiones populares⁶⁰. Es símbolo de vida y, como tal, tiene un importante papel en los ritos funerarios⁶¹, hecho confirmado por la presencia de huevos de gallina o de avestruz, naturales o artificiales, en tumbas egipcias, púnicas, griegas, etruscas, romanas y cristianas⁶². En los ritos de construcción se solía colocar un huevo en la cimentación de los muros, y su uso en la adivinación popular, tanto de la Antigüedad⁶³, como de época posterior⁶⁴, ha sido y es intensa.

Especialmente interesante es la anécdota narrada por Suetonio como presagio de poder para Tiberio. Según nuestro biógrafo, una de las diversas prácticas a las que recurrió Livia durante su embarazo para conocer el sexo de su futuro hijo fue la siguiente: quitó un huevo a una gallina que estaba incubando y lo calentó en sus manos y en las de sus esclavas alternativamente, hasta que vio salir del cascarón un polluelo provisto de una magnífica cresta (Suet., *Tib.*, XIV, 2).

Esta riqueza simbólica y la frecuente presencia del huevo en numerosas creencias, supersticiones y prácticas mágicas de las sociedades antiguas, nos permitirá luego relativizar la supuesta dependencia de este relato ominal respecto a la obra del pseudo-Calístenes y plantear desde perspectivas más amplias a las señaladas por J. Straub la interpretación de nuestro *omen imperii*.

Pero queda todavía otro punto de la interpretación de este *omen* por Straub que precisa también ser rectificado. En efecto, según este estudioso alemán, mucho más importante que el propio simbolismo del huevo es la pre-

⁵⁷ E. Lefébure, «L'oeuf dans la religion égyptienne», *RHR*, XVI (1887), pp. 16-25; W. Deonna, «L'oeuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite», *RHR*, LXXXV (1922), pp. 157-166; Hyg., *Fab.*, CXCVII; Plu., *Is. Os.*, XLVII (370); Eus., *P.E.*, III, 1; Arnob., I, 36, etc.

⁵⁸ A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 65.

⁵⁹ P. Boyancé, «Une allusion à l'oeuf orphique», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (1935), pp. 95-112.

⁶⁰ Se consideraba un mal presagio la rotura de un huevo, Pers. *Stoic.*, V, 185: *Tum nigri lemures ouoque pericula rupto*.

⁶¹ N. P. Nilsson, «Das Ei im Totenkult der Alten», *ARW*, XI (1908), pp. 530ss.

⁶² W. Deonna, *L'ex-voto*, p. 159 ss; H. Leclercq, *DAFL*, XII, 2, cols. 1944-1945, s.v. *oeuf*.

⁶³ Sobre la práctica de la ooscopia en la Antigüedad, *vid.* A. Bouché Leclercq, *Divination*, vol I, p. 180.

⁶⁴ J. G. Frazer, *op.*, *cit.*, vol. IV p. 122.

sencia de una paloma en el relato. Tras afirmar que la historia romana no conoce el augurio a través de una paloma en las transmisiones de poder imperial—a excepción del *omen imperii* del emperador Diadúmeno, también narrado por la *Historia Augusta*, según el cual el mismo día en que nació este emperador un águila colocó en su cuna un *palumbus regius* (S.H.A., *Diad.*, IV,6)—J. Straub señala que la paloma, emblema del Espíritu Santo, sí juega ese papel entre los cristianos⁶⁵. De ahí deduce que el autor de la *Historia Augusta* cuando describe estos signos divinos sobre el nacimiento de Alejandro Severo no sólo aprovecha, como vimos antes, la leyenda de Alejandro Magno, sino que también utiliza elementos propios del mundo cristiano, como la paloma, lo que confirmaría su planteamiento de que el autor de la *Historia Augusta* es un autor tardío buen conocedor de la tradición cristiana⁶⁶.

Partiendo de la importancia que, en mi opinión, tiene la paloma en los mitos de elección imperial de origen claramente pagano y que comprobaremos posteriormente, el relato aporta ciertos rasgos que nos permiten valorarlo desde dos presupuestos diferentes a los establecidos por Straub, como son los elementos de cotidianeidad, por una parte, y la estructura interna del mismo, por otra.

1. Los elementos de cotidianeidad que aparecen en el relato

Como ya hemos señalado antes, los romanos, al igual que la mayoría de pueblos de la Antigüedad, prestaban una particular importancia al *natalis dies*. Sabemos por numerosas referencias clásicas que el día del aniversario del nacimiento de una persona era solemnemente celebrado. En dichas fiestas solían participar tanto los miembros de la familia como los amigos, y todos ellos, al igual que ocurre en nuestras fiestas de cumpleaños, ofrecían regalos o dedicaban versos e incluso libros al celebrante⁶⁷. Esta entrega de regalos era igualmente habitual con ocasión del nacimiento y del *dies lustricus*.

Así, Julio Capitolino narra en la vida de Clodio Albino dos ejemplos que significativamente son también dos *omina imperii*. Cuando nació el futuro emperador, un pescador llevó a su padre como regalo una tortuga gigantesca (S.H.A., *Alb.*, V, 6); y a pesar de que raramente se ven águilas por el lugar donde nació Albino, el séptimo día de su nacimiento, a la hora del convite que se ofrecía para festejarlo y en el momento en que se le imponían los distintos nombres, siete águilas pequeñas fueron arrancadas de sus nidos y colocadas, como si se tratara de un juego, en torno a la cuna del niño (S.H.A., *Alb.*, V, 8).

⁶⁵ J. Straub, *Heidnische*, pp. 138-141

⁶⁶ J. Straub, *Heidnische*, pp. 142-143.

⁶⁷ H. C. Bowerman, «The birthday as commonplace of roman elegy», *CJ* (1916-17), pp. 310-318; M. Bulard, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés*, Paris, 1926, p. 22 ss. Muchas de las elegías de Tibulo fueron compuestas para los aniversarios, y la obra de Censorino, *De die natali*, fue un regalo de cumpleaños del escritor a su protector Q. *Caerellius*, *vid. Ov., Trist.*, III, 13; *Mart.*, VIII, 64; *Cens.*, I, 5.

La misma valoración podríamos hacer del presagio de Diadúmeno antes señalado, ya que en él se afirma que el día en que nació un águila trajo y dejó en su cuna un palomino real (S.H.A., *Diad.*, IV, 6).

Fue por tanto un hecho habitual, conocido y practicado por la población romana, la entrega de regalos el día del nacimiento o cumpleaños, y es en el seno de esta tradición donde debe insertarse la entrega por parte de una anciana⁶⁸ de un huevo a la madre de Alejandro⁶⁹.

2. La estructura interna del relato y sus paralelos inmediatos

Que el regalo sea un objeto de color púrpura nacido o puesto el mismo día del nacimiento del personaje al que va dedicado el *omen imperii* no es un fenómeno exclusivo de este relato, sino que se repite en numerosos mitos de elección imperial.

Sin duda el paralelo más cercano es el narrado por Elio Esparciano, según el cual al nacer Antonino Geta una gallina puso un huevo de color púrpura (S.H.A., *Geta*, III, 2). Pero a éste podemos sumar otros ejemplos. Cuando nació Geta, también lo hizo un cordero con un vellón de color púrpura en la frente (S.H.A., *Geta*, III, 5). Al nacer Clodio Albino, nació asimismo un toro blanco con los cuernos de un color púrpura intensísimo (S.H.A., *Alb.*, V, 3). En el caso de Antonino Diadúmeno, su nacimiento coincidió con un parto de doce ovejas de color púrpura (S.H.A., *Diad.*, IV, 5). El nacimiento de Aureliano se vio acompañado por el nacimiento de un novillo blanco con manchas de color de púrpura (S.H.A., *Aurelian.*, IV, 7), y en la casa de su madre brotaron rosas del mismo color (S.H.A., *Aurelian.*, V, 1).

En todos los relatos anteriores se aprecia la misma estructura ideológica interna: cuando nace un monarca, nace también un objeto de color púrpura, y este color es un claro atributo y símbolo del poder imperial⁷⁰. Dicha cantidad de paralelos permite suponer que nos encontramos ante una estructura ideológica de concepción popular del poder, cuyo origen no debemos situar en épocas tardías –como cabría suponer del hecho de que todos los ejemplos antes señalados procedan de la *Historia Augusta*–, sino que podemos ya rastrear dicha estructura en las más antiguas concepciones mágico-religiosas romanas. Así se deduce, creo, de dos citas literarias clásicas:

⁶⁸ Que la entrega del huevo sea realizada por una anciana (*anicula*), evoca inmediatamente la imagen de numerosos cuentos populares.

⁶⁹ Como afirma E. Casas (*Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*, Madrid, 1947, p. 62), perdura en nuestra civilización la costumbre de llevar algún regalo a la parturienta, siendo los huevos un presente muy generalizado. Así, por ejemplo, en Figuerosa (Cataluña) las parientes regalaban cuatro huevos a la madre, y las amistades, dos.

⁷⁰ K. Schneider, *RE*, XXIII, 2, pp. 2000-2020, s.v. *purpura*; M. Besnier, *DS*, IV, 1, pp. 777-778, s.v. *purpura*; M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (Coll. *Latomus*, CXVI) Bruxelles, 1970, en especial el capítulo quinto dedicado a la época imperial.

—En la *Bucólica* IV, en la que la Sibila canta la llegada del esperado niño con el que se iniciará la Edad de Oro⁷¹, Virgilio afirma que cuando este niño se convierta en hombre, entre otros signos de felicidad, los corderos presentarán espontáneamente colores como el púrpura, el rojo suave, el gualda azafrañado o el escarlata (Verg., *Ecl.*, IV, 37-44).

—Mucho más clarificador resulta el comentario que a estos versos dedica Macrobio en las *Saturnalia*. Macrobio señala cómo, según los libros de los etruscos, si la lana de un morueco toma un color inusitado el hecho constituye, para el emperador, presagio de una perfecta felicidad. Y según un libro de *Tarquiti*us, traducción del *Tratado de los prodigios* toscano, si una oveja o un morueco aparecen manchados de púrpura u oro presagian al jefe del ejército y del pueblo una gran prosperidad y fortuna, así como una dichosa descendencia. Concluye señalando Macrobio que con aquellos versos Virgilio anunciaba al nuevo emperador un destino dichoso.

Ea quoque quae incuriose transmittuntur a legentium plebe non carent profunditate. Nam cum loqueretur de filio Pollionis, id quod ad principem suum spectaret, adiecit:

*ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
murice, iam croceo mutabit uellera luto.*

*Traditur autem in libris Etruscorum, si hoc animal insolito colore fuerit inductum, portendi imperatori rerum omnium felicitatem. Est super hoc liber Tarquiti transcriptus ex Ostentario Tusco. Ibi repperitur: «purpureo aureoque colore ouis ariesue si aspergetur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetioemque efficit». Huius modi igitur statum imperatori in transitu uaticinatur (Macr., *Sat.*, III, 7, 1-2).*

Las palabras de Macrobio nos evitan la necesidad de realizar ningún comentario adicional para entender la presencia de objetos u animales de color púrpura en numerosos relatos ominales. Con ello volvemos a introducir este episodio de Alejandro Severo dentro de la tradición ominal romana, y más concretamente en una antiquísima estructura ideológica popular de concepción del poder.

La paloma, a la que J. Straub daba gran importancia, es ciertamente una parte del relato, pero no la que da sentido al presagio. Su presencia podemos valorarla como uno más, al igual que la entrega del huevo como regalo, de los elementos propios de la cotidianeidad popular desde la que surge el *omen*, ya que la entrega de palomas como regalo o su presencia en las casas era habi-

⁷¹ Los estudios sobre esta *Bucólica* han sido muy numerosos a lo largo de la historia, y en ellos siempre tiene especial importancia el intento por identificar a dicho niño, para algunos el hijo del cónsul Polión, para otros Augusto, e incluso para no pocos el propio Jesucristo. *Vid.* J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe églogue*, Paris, 1930.

tual entre los romanos⁷². Y a esto cabe añadir que su valoración simbólica no requiere buscar paralelos cristianos, ya que la paloma juega un importante papel en la tradición oracular grecorromana, siendo bien conocida su función en el oráculo de Zeus en Dodona⁷³; existía también la creencia de que las palomas sólo dan augurios a los reyes, pues, como éstos, las palomas nunca vuelan solas (Serv, *Aen.*, VI, 190)⁷⁴.

Es precisamente dicha creencia lo que permite entender uno de los presagios de poder vinculados a Augusto que estudiaremos en el último capítulo de este libro. Según Suetonio, cuando el ejército estaba talando un bosque en Munda para instalar su campamento se descubrió una palmera que César mandó conservar como presagio de victoria. De ella nació acto seguido un brote que superó en pocos días la altura de la madre y se pobló de nidos de palomas, fenómeno extraño, ya que esta clase de aves evita al máximo el follaje duro y rugoso. La conclusión del presagio es que este prodigio fue el que movió a Cesar a no querer otro sucesor sino el nieto de su hermana (Suet., *Aug.*, XCIV, 11).

En definitiva, el presagio del huevo de paloma de color púrpura responde perfectamente a acciones cotidianas y a estructuras ideológicas relativas al poder ampliamente conocidas por la sociedad romana. Buscar paralelos literarios para explicar su creación supone cercenar o evitar la riqueza y complejidad de su análisis.

SOÑAR PARIR SERPIENTES

La *Historia Augusta* afirma que (f) Julia Avita Mamaea, madre de Alejandro Severo, la víspera del parto soñó que estaba dando a luz una pequeña serpiente de color púrpura.

Mater eius pridie quam pareret somniavit se purpureum dracuncululum parere (S.H.A., *Alex.*, XIV, 1).

Este *omen*, en el que vuelve a repetirse la idea de que el nacimiento de un buen soberano es anunciado por la aparición de un objeto o animal de color púrpura, presenta varios elementos procedentes de la más pura tradición ominal greco-romana.

⁷² L. Robert, «Les colombes d'Anastase et autres volatiles», *Journal des Savants* (1971), pp. 81-105 (= *OMS* VIII, 166-169).

⁷³ L. Hopf, *Tbierorakel*, pp. 156-160. El carácter oracular de la paloma es también muy importante en el mundo celta: *vid.* A. Colombet, «Les divinités aux oiseaux en Gaule et le dieu aux colombes d'Alésia», *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard, à l'occasion de son 65e anniversaire*, Paris, 1949, tom. I, pp. 224-240.

⁷⁴ *Cum forte columbae auguria aut oblatiua sunt, quae non poscuntur, aut impetratiua, quae optata ueniunt. hoc ergo quia oblatiuum est, ideo dixit "forte". bene autem a columbis Aeneae datur augurium, et Veneris filio et regi: nam ad reges pertinet columbarum augurium, quia numquam solae sunt, sicut nec reges quidem* (Serv, *Aen.*, VI, 190).

J. Straub ha querido ver en el pasaje reminiscencias del mito de la concepción del héroe por una serpiente intermediaria de la divinidad, cuyos paralelos más próximos los encontraríamos en las leyendas de Alejandro Magno (Ps.Callisth., I, 10; Plu., *Alex.*, II, 6; Just., XI, 11, 3), Escipión (Liv., XXVI, 19, 7) o Augusto (Suet., *Aug.*, XCIV, 4)⁷⁵. Sin embargo, al igual que ocurría en el *omen* anterior, Straub valora los paralelos clásicos a nuestro *omen* de forma muy superficial, atendiendo excesivamente a su similitud «literaria» pero sin profundizar en la estructura interna del relato, ya que si recordamos las leyendas sobre Alejandro, Escipión y Augusto, y las comparamos con nuestro relato, sucede que el único elemento de contacto entre ellas es la presencia de una serpiente. Ahora bien, mientras que en los tres primeros casos ésta yace con la madre y concibe al héroe, en el *omen* de Alejandro Severo la madre del futuro emperador sueña que está dando a luz una serpiente. Es evidente, por tanto, que resulta muy arriesgado buscar el origen de nuestro relato en dichos pasajes.

Por el contrario, su paralelo más cercano lo encontramos también en la *Historia Augusta*, concretamente en la *Vida de Cómodo*⁷⁶. Cuenta Elio Lampridio que cuando Faustina estaba a punto de dar a luz a Cómodo y a su hermano, vio en sueños que paría serpientes, pero una de ellas era aún más fiera (S.H.A., *Comm.*, I, 3).

Dejando aparte otros muchos aspectos de su rica simbología⁷⁷, la serpiente es, como señalaba el pseudo-Calístenes (I, 11), un animal regio⁷⁸, y como tal aparece en otros *omina imperii*. Así, los escritores de la *Historia Augusta* señalan que uno de los presagios que anunciaron a Septimio Severo y a Maximino el Joven su futura elevación al trono, fue el hecho de que mientras dormían dos serpientes se enrollaron en torno a sus cabezas. (S.H.A., *Sept. Sev.*, I, 10 y S.H.A., *Maximin.*, XXX, 1).

Así pues, la presencia de una serpiente en el relato, encierra, en principio, un simbolismo regio. Pero al mismo tiempo la historia contiene ciertos detalles que nos permiten valorarlo dentro de un contexto de creencias populares plenamente vigentes en la sociedad romana e incluso en numerosas culturas actuales. Como recuerda Hans Egli en su estudio sobre el simbolismo de las serpientes, en numerosas tradiciones populares de ámbitos culturales muy diversos, el que una mujer sueñe con parir una serpiente significa que dará a

⁷⁵ J. Straub, *Heidnische*, p. 128-129. La misma valoración en C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁷⁶ La mención de partos de serpientes en la literatura prodigiosa no es muy frecuente, aunque Julio Obsecuente narra cómo en la ciudad etrusca de Chiusi una madre de familia dio a luz una culebra viva que, por indicación de los *haruspices*, fue arrojada al río y echó a nadar contra corriente (Obseq., LVII). El mismo prodigio en Plin., *Nat.*, VII, 34.

⁷⁷ Vid. H. Egli, *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*, Olten, 1982; M. Sancassano, «Il mistero del serpente: retrospettiva di studi e interpretazioni moderne», *Athenaeum*, LXXXV (1997), pp. 355-390.

⁷⁸ Sobre su carácter de atributo real, *vid.* H. Egli, *op. cit.*, pp. 257ss.

luz un niño varón⁷⁹, y a esta equivalencia responde plenamente el sueño de Faustina anteriormente señalado, ya que dio a luz dos hermanos gemelos, de los que sólo uno sobrevivió (el futuro emperador Cómodo).

Efectivamente, la importancia y difusión de este tipo de creencias en la Antigüedad aparece claramente confirmada por Artemidoro. En un pasaje del *Oneirocriticus*, el autor griego plantea la hipótesis de que varias mujeres embarazadas sueñen al mismo tiempo que dan a luz una serpiente. Según Artemidoro el significado del sueño para cada una es diferente. Para la primera, una mujer acaudalada, el sueño significa que su hijo será el mejor y más famoso orador, ya que la serpiente tiene como el orador una doble lengua. A la segunda, esposa de un sacerdote, le anuncia que su hijo será un hierofanta, puesto que la serpiente es un animal sagrado y participa en los misterios. A la tercera, hija de un profeta, le predice que será un excelente profeta, idea que deriva de la vinculación de este animal con Apolo. A la cuarta, licenciada y que se prostituye, que su hijo será un libertino y un descarado que seducirá a muchas mujeres de su ciudad; la causa es clara: la serpiente se desliza a través de estrechos lugares y se sustrae a las miradas de los observadores. A la quinta, una embarazada que sueña parir una serpiente y que no es modelo de virtud, le anunciará que su hijo será un atracador cogido y decapitado, puesto que también la capturada serpiente será golpeada en la cabeza y morirá. Del hijo de una sexta mujer, que tiene el mismo sueño, pero es esclava, vaticina que será un fugitivo, pues la serpiente no tiene camino. El de la séptima, una tullida, será encorvado y cojo, tal y como se desplaza el reptil (Artem. *Onirocr.* IV, 67).

A pesar de las diferencias en el significado del sueño para cada mujer dependiendo de su condición social, vemos cómo en todos los casos el resultado del embarazo es un hijo varón, por lo que podemos afirmar que también en la Antigüedad existía la creencia anteriormente señalada por Egli para culturas modernas. Este anuncio del nacimiento de un niño era especialmente importante en la Antigüedad –y fundamental en un *omen imperii*–, ya que no podemos olvidar la importancia de los hijos varones frente a las hembras, más aún en un feto destinado a ser emperador. Así, por ejemplo, Suetonio incluyó entre los *omina imperii* de Tiberio aquel que señala cómo Livia recurrió a ciertas prácticas adivinatorias para saber si iba a dar a luz un hijo varón, *an mare[m] editura esset* (Suet., *Tib.*, XIV, 2). Pero además el relato de Artemidoro nos permite afirmar, considerando la condición social de Julia Avita Mamaea, miembro de la familia real de Émesa, que si una mujer embarazada de condición real sueña parir serpientes, su hijo será un gran soberano, ya que la serpiente es un símbolo real.

Por otro lado, que el destino de Alejandro Severo se anuncie en sueños a su madre la víspera del parto también permite incluir este relato en una tradición muy extendida en la Antigüedad, según la cual las futuras madres, cuando estaban a punto de dar a luz, tenían sueños sobre el papel que en la vida

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 257 ss.

iban a desempeñar sus hijos. Los ejemplos son muy numerosos: Plutarco (*Per.*, III, 3) y Heródoto (VI, 131) cuentan que Agarista soñó que daba a luz un león la víspera del nacimiento de Pericles. Suetonio narra cómo la víspera del parto de Augusto, Acia soñó que sus entrañas se elevaban hasta las estrellas y se extendían por toda la órbita de la tierra y el cielo (Suet., *Aug.*, XCIV, 4). Como ya señalamos en el capítulo anterior, la madre de Virgilio soñó la víspera del parto que paría un ramo de laurel que en contacto con la tierra echaba raíces y rápidamente crecía, tomando el aspecto de un árbol plenamente desarrollado y repleto de frutos y flores (Don. *Vita Verg.*, V). Cuando Faustina estaba a punto de dar a luz a Cómodo y a su hermano, soñó que paría serpientes, pero una de ellas más fiera (S.H.A., *Comm.*, I, 3). E incluso para épocas posteriores, Santiago de la Voragine narra, en la vida de Santo Domingo, que Juana, la madre del santo, «antes de que naciera la criatura concebida en sus entrañas soñó que llevaba en su vientre un perrillo, que éste sostenía entre sus dientes una tea encendida, y que una vez nacido, con la luz y la lumbre de aquella tea iluminaba e inflamaba todas las regiones del mundo»⁸⁰. Y estos sueños no eran exclusivos de las madres, sino que también los tenían los padres o familiares cercanos⁸¹.

Podemos concluir, en definitiva, que en este *omen* se entremezclan cuatro estructuras ideológicas plenamente populares: el simbolismo regio de la serpiente; la idea señalada en el presagio anterior (e), según la cual en el momento en que nace un monarca surge también un objeto de color púrpura anunciando un feliz reinado; aquella tradición que entiende que soñar con parir una serpiente anuncia el nacimiento de un hijo varón; y, por último, la importancia de los sueños premonitorios la víspera del nacimiento. Parafraseando a Artemidoro, podríamos afirmar que si una mujer de condición real embarazada sueña que dará a luz una pequeña serpiente de color púrpura, significa que su hijo llegará a ser un buen soberano, puesto que la serpiente púrpura simboliza un feliz reinado. Nuestro relato presenta, pues, elementos procedentes de la tradición popular tan complejos y ricos que difícilmente puede llegar a comprenderse el sentido último del *omen* recurriendo a meros paralelos literarios, como hizo Straub, por muy similares que parezcan, sino que es preciso comprender el funcionamiento de su urdimbre conceptual.

FENÓMENOS ASTRONÓMICOS Y METEOROLÓGICOS

El último de los relatos ominales de Alejandro Severo, en el que, partiendo de ciertas similitudes literarias, se ha querido ver el intento por vincular al

⁸⁰ Santiago de la Voragine, *op. cit.*, vol. I, p. 441.

⁸¹ Octavio, el padre de Augusto, soñó la víspera del parto de Acia que del seno de su mujer salía el resplandor del sol (Suet., *Aug.*, XCIV, 4); Astiages soñó que del sexo de su hija Mandane salía una cepa que cubría Asia entera y que su orina inundaba toda Asia (Hdt., I, 107-108).

emperador sirio con Alejandro Magno, es el que narra cómo (g) un círculo de fuego rodeó la casa de su padre: *et sol circa domum patris eius fulgido ambitu coronatus* (S.H.A., *Alex.*, XIII, 5).

Para Bertrand-Dagenbach el presente *omen* debería, sin más, ponerse en relación con los fenómenos que rodearon la concepción y el nacimiento de Alejandro Magno narrados de forma distinta por Plutarco y el pseudo-Calístenes⁸².

Según el primero de estos autores, la noche en la que concibió a Alejandro Magno, Olimpiada creyó que tronaba, que un rayo caía sobre su vientre y que, a consecuencia de ello, se encendía un gran fuego que, fraccionado en llamas que se dispersaron por todas partes, se disipó (Plu., *Alex.*, II, 3). Pseudo-Calístenes afirma que al nacer Alejandro Magno se produjo un retumbar de truenos y relampaguear de rayos, capaces de agitar el universo entero (Ps. Callisth., I, 12, 9).

Continúa señalando Bertrand-Dagenbach que «el prodigio del rayo y del trueno es corriente e incluso banal en la propia Roma, y así se encuentra en casi todas las páginas del *Liber prodigiorum* de Julio Obsecuente, obra que el biógrafo de la *Historia Augusta* no debía desconocer, ya que él no ignoraba a Tito Livio y sus abreviadores»⁸³.

Frente a tal valoración, sin embargo, el perfecto análisis de este presagio requiere estudiarlo conjuntamente con otro de los *omina imperii*, en este caso un fenómeno astronómico que acompaña el nacimiento de Alejandro Severo. Según Elio Lampridio, el primer día del nacimiento de Alejandro Severo, durante toda la jornada, se vio una estrella de extraordinaria magnitud junto a Arca Cesárea: *fertur die prima natalis toto die apud Arcam Caesaream stella primae magnitudinis uisa* (S.H.A., *Alex.*, XIII, 5).

Para Straub, este *omen* debería ponerse en relación con la aparición de la estrella de Belén que presagió el nacimiento de Jesucristo. Pensaba, además, que semejante hecho volvería a demostrar que el autor de la vida de Alejandro Severo conocía la literatura cristiana, la cual ya debía de hallarse ampliamente divulgada en la época en la que supuestamente, según defienden la mayoría de autores, fueron redactadas las biografías de la *Historia Augusta*⁸⁴. También para Bertrand-Dagenbach, «la *stella primae magnitudinis* hace inmediatamente pensar en la estrella de Belén»⁸⁵.

⁸² C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 82-83.

⁸³ C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 83. Su afirmación se apoya en Y. de Kisch, quien defendía el carácter de creación artificial de estos relatos a raíz del conocimiento y copia de la obra de Tito Livio por parte del erudito y tardío redactor de la *Historia Augusta* (Y. de Kisch, *Sur quelques*).

⁸⁴ J. Straub, *Heidnische*, p. 145; Defiende también dicha tesis, aunque sin analizar ninguno de los *omina imperii* de Alejandro Severo en los que Straub veía la influencia de la literatura cristiana, A. Chastagnol, «Quelques thèmes bibliques dans l'*Histoire Augusta*», *BHAC*, 1979/1981, Bonn. 1983, pp. 115-126.

⁸⁵ C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 82.

Contemporáneamente a la publicación del trabajo de Straub, fue descubierto en la localidad tunecina de Thysdrus (El-Djem) un mosaico en el que aparecen ordenados de marzo a febrero los doce meses del año, los cuales figuran representados simbólicamente por la fiesta más característica de cada mes. Tras analizar detenidamente las leyendas de los nombres de los meses representados, H. Stern plantea que la imagen del mes de octubre debe simbolizar una fiesta celebrada durante las calendas de dicho mes⁸⁶. Para expresar dicha fiesta, el artífice ha representado a dos hombres en pie, vistos de perfil y vueltos el uno hacia el otro. Ambos elevan el brazo derecho para mostrar con el dedo índice una gran estrella de ocho rayos situada encima de ellos. Sus manos izquierdas se abren en un gesto de aclamación o de acogida. Esta imagen no presenta, según Stern, ningún paralelo en los ciclos antiguos de representación de los meses documentados entre los siglos II a.C. y VI d.C.

El hecho de que el mosaico sea datado por su descubridor entre el segundo cuarto y la segunda mitad del siglo tercero d.C. y el que la fiesta representada en octubre se celebre en las calendas de dicho mes, aniversario del nacimiento de Alejandro Severo, así como la similitud iconográfica de este cuadro con el *omen* de la estrella de gran magnitud que anunció el nacimiento del emperador, han permitido afirmar a Stern que la fiesta representada en el mes de octubre celebra el nacimiento de Alejandro Severo.

La existencia de representaciones iconográficas de un *omen imperii* contemporáneas al reinado de los emperadores a quienes se les atribuyen (caso que ya vimos en el capítulo dedicado a Antonino Pío, y que, si aceptamos las conclusiones de Stern, volvería a repetirse en el caso de Alejandro Severo), nos permite plantear la posible contemporaneidad de muchos de los *omina imperii* de los que nos informa la *Historia Augusta* con la vida de los emperadores a los que se hallan adscritos y cuestionar las valoraciones que veían en estos relatos una creación artificial y tardía de los eruditos escritores (o del escritor) de las vidas que componen. Sin embargo, tan importante como el hallazgo de este paralelo iconográfico es la comprobación, también desarrollada por Stern, de que fue una creencia muy divulgada, durante la Antigüedad, el que la aparición de una estrella presagiaba acontecimientos importantes y, en particular, el nacimiento o subida al trono de un príncipe eminente⁸⁷. Los ejemplos que confirman esta idea son numerosos.

Según Justino, un cometa brilló a lo largo de setenta días en el firmamento tras el nacimiento y acceso al trono de Mitridades VI Éupator (Just., XXXVII, 2,1). La aparición a finales del mes de julio del año 44 a.C. del conocido como *sidus Iulium*, un cometa que pudo ser contemplado en Roma a lo largo de cinco días, anunció, como señala Plinio, el ascenso de Octavio al poder (Plin., *Nat.*, II, 94). Igualmente, la aparición de un cometa al final del reinado de

⁸⁶ H. Stern, «L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'El-Djem», *Journal des Savants*, Janvier-Mars (1965), pp. 117-131.

⁸⁷ H. Stern, *L'image*, p. 129.

Cómodo Antonino, noticia recogida por Elio Lampridio entre otros muchos presagios que anunciaron su muerte (S.H.A., *Comm.*, XVI, 1-7), coincide significativamente con la presencia de la imagen de un cometa en varios reversos monetarios de Pertinax, su sucesor en el trono imperial. Según Stern, el nuevo emperador habría querido servirse del fenómeno celeste con una clara finalidad propagandística: «Arrivé au trône le 31 décembre il s'est empressé de présenter l'étoile, apparue quelques mois plus tôt probablement, comme le présage d'un règne heureux». Claudiano afirma que entre otros fenómenos meteorológicos que anunciaron la elevación de Honorio al trono, se observó en pleno día una gran estrella (*Paneg. dictus Honorio cos.* IV, 184-188). G. Widengren ha destacado que según un texto palavi, el *Vahman Yast*, el nacimiento del príncipe vendrá anunciado porque una estrella caerá del cielo⁸⁸. Y en esta relación de ejemplos podemos incluir la ya mencionada estrella de Belén que anunció el nacimiento de Jesucristo. El propio Orígenes cuenta entre los presagios que anunciaban el nacimiento de un soberano la aparición de cometas. Así, basándose en el *Tratado sobre los cometas* de Queremón el Estoico, afirma que se vieron aparecer cometas o algunos otros astros similares con ocasión del establecimiento de nuevas monarquías, o en el transcurso de algún cambio importante de los asuntos humanos, «por lo que no es extraño que haya aparecido una estrella con ocasión del nacimiento de aquel que iba a abrir nuevas vías para la raza humana», en referencia a la estrella de Belén (Orígenes, *Cels.*, I, 59).

Se trata pues de una creencia que, como puso de manifiesto Tácito, era plenamente popular: *Inter quae sidus cometes effulsit; de quo vulgi opinio est tamquam mutationem regis portendat* (Tac., *Ann.*, XIV, 22, 1).

Pero hay un segundo aspecto que no debe dissociarse del motivo de la estrella, y es que el nacimiento o llegada al poder de un soberano no sólo se revelaba por fenómenos astronómicos, sino también por toda una diversa serie de fenómenos meteorológicos.

Volviendo al estudio de Widengren, sabemos que la novela histórica *Karnamak i Artaxser i Papakan*, de época sasánida, relata la siguiente leyenda real. Sasán era uno de los pastores del rey Papak, cuyos ascendientes, pertenecientes a la familia real de Darío, se habían refugiado entre los kurdos durante el reino tiránico de Alejandro. Papak tuvo un sueño en el que vio al sol brillar sobre la cabeza de Sasán e iluminar el mundo entero. En un segundo sueño, vio a Sasán subido en un elefante blanco recibiendo el homenaje del mundo entero. La tercera noche soñó que los tres fuegos sagrados, *atur farnbay*, *atur gusnasp* y *atur burzan mibr* se habían encendido en la casa de Sasán y habían difundido su luz sobre el mundo⁸⁹. El nacimiento de Zaratustra

⁸⁸ G. Widengren, «La légende royale de l'Iran antique», *Hommages à Georges Dumézil* (Coll. *Latomus*, XLV), Bruxelles, 1960, pp. 225-237, (esp. p. 232): «quand ce Kai sera né une étoile montrera un signe».

⁸⁹ *Ibidem*, p. 228.

fue anunciado por una *gran luz*⁹⁰. A la entrada de Augusto en Roma se vio cómo el disco solar formaba un círculo brillante en torno a la cabeza de Augusto similar al arco Iris (Suet., *Aug.*, XCV). Este prodigio conoció numerosas versiones, que analizaremos en el capítulo dedicado a Augusto (*infra*, pp. 182-185). Y en las páginas dedicadas a Antonino Pío ya señalamos que el nacimiento del nuevo soberano fue anunciado por toda una serie de fenómenos meteorológicos, entre los que destacaron el rayo y trueno.

Con todos estos ejemplos, podemos integrar perfectamente los dos últimos *omina imperii* de Alejandro Severo en la tradición ominal romana —e incluso cabe afirmar que también en la tradición ominal indoeuropea— sin necesidad de recurrir a paralelos cristianos ni a la erudición del autor de la *Historia Augusta*. Resulta patente, en mi opinión, que la población conocía ampliamente esta estructura ideológica relativa al concepto de poder, según la cual cuando nace un soberano acontecen toda una serie de extraordinarios fenómenos astronómicos y meteorológicos que lo presentan y legitiman. En el caso del emperador sirio un círculo de fuego rodeó la casa de su padre y se vio una estrella de extraordinaria magnitud coincidiendo con su nacimiento.

LA INTERPRETACIÓN DE J. GAGÉ

El lector nos permitirá en este punto un breve excurso. J. Gagé, aun aceptando las conclusiones de Stern sobre la imagen del mes de octubre del mosaico de El-Djem y la popularidad de la anterior estructura ideológica, considera que esta interpretación ganaría mucho en verosimilitud si la intención del inspirador del mosaico apuntase asimismo, a través del *natalis* de Alejandro Severo, al héroe macedonio, tomado como modelo para modificar el nombre inicial del emperador sirio⁹¹.

Para el autor francés, la intencionalidad última de la aparición de la estrella tanto en el relato ominal como en el mosaico —puesto que Gagé es también partidario de la contemporaneidad de ambas acciones— se encontraría en el uso propagandístico de la figura de Alejandro Magno por parte de Alejandro Severo. El desarrollo de su análisis es el siguiente: el día 1 de octubre, fecha del nacimiento de Alejandro Severo, se correspondería también con la fecha de uno de los acontecimientos victoriosos más decisivos de Alejandro Magno en su campaña oriental, la batalla de Arbelas o Gaugamela, victoria alcanzada por el ejército de Alejandro Magno sobre los persas encabezados por Darío en el año 331 a. J.C. (Curt., IV, 10; Arr., *An.*, III, 15). Y esta batalla, según Quinto Curcio, habría tenido lugar algunos días después de que los soldados de Alejandro Magno, en su marcha hacia el Tigris, hubieran sido impresionados por un eclipse de luna. Asustados por el prodigio, se realizaron consultas a los

⁹⁰ *Ibidem*, p. 235.

⁹¹ J. Gagé, *Basiléia*, pp. 245-265.

adivinos, quienes determinaron que el sol simbolizaba a los griegos y la luna a los persas, por lo que el fenómeno no comportaba ningún peligro para Alejandro y los suyos. Dicho eclipse sabemos que ocurrió el 20 de septiembre de ese año, es decir, poco antes de la fecha celebrada en el mosaico.

La hipótesis de Gagé se basa en que aquel fenómeno astrológico habría anunciado a Alejandro Magno su victoria sobre Oriente poco antes del uno de octubre, fecha en la que nació Alejandro Severo, y en que Alejandro fue un monarca que, como veremos posteriormente, también debió enfrentarse a la amenaza que en Oriente suponía el recientemente constituido Imperio sasánida. Esta coincidencia en las fechas podría haber propiciado el uso propagandístico que de la figura de Alejandro Magno como vencedor de Darío hizo el último representante de la dinastía de los Severos, y esto sería, en definitiva, lo que daría lugar tanto a la representación efectuada en el mosaico como al relato ominal.

Gagé se anticipa a plantear la crítica más evidente a su interpretación, y aunque reconoce que un eclipse de luna no tiene nada que ver con la aparición de una estrella (que es el fenómeno representado en el mosaico y en nuestro *omen*), considera, sin embargo que los magos pudieron posteriormente transformar un fenómeno en otro, ya que, como vimos antes, la aparición de una estrella es un tema mucho más clásico que el del eclipse.

Si bien esta interpretación se aproxima a mi valoración sobre el carácter de algunos de los *omina imperii* de Alejandro Severo, y que no es otra sino que el emperador romano fue asimilado a la figura de Alejandro Magno en su calidad de vencedor de Oriente, la popularidad y fuerza de la creencia antes señalada, según la cual el nacimiento de un soberano es anunciado por toda una serie de fenómenos astronómicos y meteorológicos, y la fragilidad de los argumentos de Gagé para justificar tanto la diferencia de fechas como la extemporaneidad eclipse/estrella, obligan a ser muy cautos a la hora de integrar este *omen* en la relación de presagios que vinculan claramente a Alejandro Severo con Alejandro Magno.

ALEJANDRO, VENCEDOR DE ORIENTE

En las páginas anteriores hemos podido comprobar que únicamente los cuatro primeros relatos ominales (a, b, c y d) de los siete presentados por la historiografía moderna muestran, sin necesidad de recurrir a frágiles paralelos literarios tardíos, un claro intento por vincular a Alejandro Severo con Alejandro Magno, puesto que el resto de los *omina imperii* analizados (e, f y g) proceden, en mi opinión, de tradiciones y concepciones míticas relativas al concepto de poder imperial plenamente conocidas por las poblaciones de origen indoeuropeo, pero no exclusivas de la leyenda de Alejandro Magno. En todo caso, esta circunstancia no altera significativamente un presupuesto básico del presente grupo ominal: la vinculación entre Alejandro Severo y Alejan-

dro Magno. Debemos plantear, entonces, la siguiente cuestión: ¿por qué se produce ese intento por vincular a ambos personajes?

Straub⁹², Blázquez⁹³, Bertrand-Dagenbach⁹⁴, Cracco Ruggini⁹⁵ y la mayoría de autores que han abordado este problema, consideran que el uso de la figura de Alejandro Magno en la *Historia Augusta* derivaba del hecho de ser el macedonio una figura «de moda» entre la aristocracia pagana de la segunda mitad del siglo IV, y un símbolo evidente –junto al emperador Augusto– de la reacción pagana frente al cristianismo, que se hallaba plenamente activa en estos momentos. Con la asimilación de ambos Alejandro se creaba el modelo ideal de emperador tolerante, encarnado por Alejandro Severo, frente a los emperadores cristianos del momento. No hay que olvidar que la *Historia Augusta* es considerada como una obra tardía con un marcado carácter anticristiano, más aún, como una obra de combate escrita por un pagano que invierte el sentido de la *Historia contra los paganos* de Orosio.

A partir de estos supuestos, la biografía de Alejandro Severo y, en concreto, sus *omina imperii*, no serían más que una creación artificial y erudita de un miembro de la aristocracia senatorial pagana en un momento tardío de la Antigüedad. En definitiva, como resume Blázquez, «la *Vita Alexandri* está calcada de la vida de Alejandro Magno y no responde a la realidad del biografiado»⁹⁶.

Frente a esta opinión general, en las siguientes páginas espero demostrar que los *omina* que aparecen en la *Vita Alexandri* responden perfectamente al período histórico en el que se sitúan, y que el uso del mito de Alejandro, modelo de emperadores en todo momento, incluido el Bajo Imperio, se reutiliza durante el reinado de Alejandro Severo no tanto en su calidad de modelo ideal de monarca –valor con el que aparecerá en el grupo oiminal dedicado a Augusto–, sino en su condición concreta de vencedor de Oriente. En efecto, este uso deriva del contexto político del reinado de Alejandro Severo, en concreto de la creciente presión que durante aquella época sufrió la zona sirio-fenicia del Imperio romano a causa del recientemente creado Imperio sasánida. Esta hipótesis se refuerza si analizamos otros *omina* de Alejandro Severo.

ALEJANDRO SEVERO Y TRAJANO

Elio Lampridio narra que mientras su madre daba a luz a Alejandro Severo, un cuadro del emperador Trajano cayó sobre el *geniali lecto* de su padre.

⁹² J. Straub, *Heidnische*, pp. 125-182.

⁹³ J. M. Blázquez, *op. cit.*, p. 36.

⁹⁴ C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 87.

⁹⁵ L. Cracco Ruggini, *op. cit.*

⁹⁶ J. M. Blázquez, *op. cit.*, p. 35.

Tum praeterea, quod tabula Traiani imperatoris, quae geniali lecto patris imminabat, dum illa in templo pareret, in lectum eius decidi (S.H.A., *Alex.*, XIII, 2).

Pues bien, como han señalado Syme⁹⁷ y Bertrand-Dagenbach⁹⁸, ésta no es la única referencia que evoca la figura de Trajano en la biografía de Alejandro Severo de la *Historia Augusta*. El nombre del emperador hispano vuelve a aparecer en otras siete noticias, algunas plausibles y otras ridículas, como ya destacó Syme. Éstas son: durante las aclamaciones a su proclamación como emperador, Alejandro Severo afirmó que si asumía el nombre de Antonino también podía asumir los de Trajano, Tito o Vespasiano (S.H.A., *Alex.*, X, 2). Fue el primer emperador que dio el nombre de Océano a una bañera suya, puesto que Trajano no hizo tal cosa, sino que impuso a sus bañeras los nombres de los distintos días (S.H.A., *Alex.*, XXV, 5)⁹⁹. Emplazó en el foro de Trajano las estatuas de los más ilustres personajes, trasladándolos de los distintos lugares por donde estaban diseminadas (S.H.A., *Alex.*, XXVI, 4). Restauró en casi todos los lugares los puentes que Trajano había levantado y construyó algunos de nueva planta, pero mantuvo el nombre de Trajano en aquellos que solamente había restaurado (S.H.A., *Alex.*, XXVI, 11). Conservaba, reducida a una copa, la costumbre que había instituido Trajano de beber después de los postres hasta cinco copas de vino (S.H.A., *Alex.*, XXXIX, 1). El vulgo creía que el intento de usurpación de Ovinio tuvo lugar bajo el gobierno de Trajano, mientras que los historiadores lo sitúan en tiempos de Alejandro Severo (S.H.A., *Alex.*, XLVIII, 6). Las palabras de Hómulo a Trajano sobre la importancia de los consejeros, palabras escritas en un contexto en el que Elio Lampridio afirma que la bondad del reinado de Alejandro Severo fue, en parte, consecuencia de la bondad de aquellos que le rodearon (S.H.A., *Alex.*, LXV, 5).

Junto a estas citas en las que de forma directa aparece el nombre de Trajano, también evocarían la figura de este emperador otras noticias recogidas por la *vita Alexandri*, como, por ejemplo, las relativas a la disciplina militar (*Alex.*, XII, 5; XXV, 1-2; LII, 2- LIV); al desprecio a los aduladores (*Alex.*, XVIII, 1); a la caza (*Alex.*, XXIX, 3; XXXVII, 7), así como la referencia al larario de Alejandro (*Alex.*, XXIX, 2; XXXI, 4-5)¹⁰⁰.

⁹⁷ R. Syme, *Emperors*, pp. 89-112.

⁹⁸ C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, pp. 109-113.

⁹⁹ Según Bertrand-Dagenbach este «enigmático pasaje relativo a las termas puede ser puesto en relación con los versos de Claudiano sobre la familia de Trajano:

*Haud indigna coli nec nuper cognita Marti
Ulpia progenies et quae diademata mundo
sparsit, Hibera domus. nec tantam uilior unda
promeruit gentis seriem: cunabula fouit
Oceanus; terrae dominos pelagique futuros
immenso decuit rerum de principe nasci* (IV cons. Hon., 18-23).

La denominación dada a una bañera por Alejandro Severo sería entonces un homenaje a Trajano y a la gens Ulpia, a la cual estaba emparentada toda la dinastía de los Antoninos-*Idem*, pp. 110-111.

¹⁰⁰ *Idem*, pp. 111-113.

Según ambos autores, esta vinculación tan constante a la figura de Trajano podría tener la siguiente explicación: el emperador Trajano fue considerado por la literatura latina de fines del siglo IV (momento en que reinaba otro emperador hispano, Teodosio), como un modelo de excelencia civil y militar. En este contexto histórico, y apremiado por la escasez de elementos biográficos de Alejandro Severo que presentan Herodiano y los epitomes latinos, el autor de la *vita Alexandri* habría recurrido a Trajano para construir la imagen de emperador ideal que la *Historia Augusta* presenta de Alejandro Severo. Nos encontramos pues ante la misma teoría usada anteriormente para explicar la vinculación de Alejandro Severo con Alejandro Magno: la asimilación entre Trajano y Alejandro sería una creación artificial de un autor pagano del Bajo Imperio.

Sin embargo, esta hipótesis no tiene en cuenta ciertos datos importantes: por ejemplo, gracias a una inscripción de Preneste (*CIL*, X, 6893) sabemos que Alejandro Severo restauró puentes construidos por Trajano, lo que confirma el testimonio arriba citado de la *Historia Augusta* (S.H.A., *Alex.*, XXVI, 11). Pero es sobre todo significativo, al margen de otros aspectos simbólicos que la figura de Trajano tuvo en época bajoimperial¹⁰¹, el episodio de la guerra contra los partos¹⁰²: en efecto, aquella campaña bélica, en cuyo origen se encuentra como causa importante el intento de Trajano por imitar a su modelo ideal, Alejandro Magno¹⁰³, convirtió al emperador hispano tras su muerte en un símbolo clásico del triunfo de Occidente frente a la amenaza oriental. Y es este carácter de vencedor de Oriente, que enriqueció las figuras de Alejandro Magno y de Trajano, lo que impregna el presente *omen*, pues atesora un simbolismo que tiene, como veremos inmediatamente, pleno vigor en el período histórico de Alejandro Severo.

Debemos añadir, por último, que la vinculación entre Trajano y Alejandro Severo se refuerza simbólicamente si atendemos al lugar donde acontece el prodigio. El *lectus gentialis* es la cama que simboliza el matrimonio «legítimo», situada antiguamente en el *atrium* de la casa romana y en donde permanecerá como «mueble de respeto». Además, el *atrium* es siempre un ámbito especialmente sagrado en donde se localiza y honra a los dioses protectores de la casa y a los antepasados familiares¹⁰⁴. Se trata, por tanto, de un espacio que juega un papel muy similar al de los templos y en donde, como en ellos, se

¹⁰¹ Sobre la leyenda de Trajano en época bajoimperial y cristiana, *vid.* R. Paribeni, «*Optimus Princeps*». *Saggio sulla storia e sui tempi dell'Imperatore Traiano*, Messina, 1927, vol. II, pp. 312-316.

¹⁰² R. P. Longden, «Notes on the Parthian Campaigns of Trajan», *JRS*, XXI (1933), pp. 1 ss.; R. P. Longden, «The Wars of Trajan», *CAH*, XI, Cambridge, 1936, pp. 223 ss.; J. Guey, *Essai sur la guerre parthique de Trajan* (114-117), Bucarest, 1937; F. A. Lepper, *Trajan's Parthian War*, London, 1948; E. Cizek, «À propos de la guerre parthique de Trajan», *Latomus*, LIII (1994), pp. 376-385.

¹⁰³ E. Cizek, *L'époque de Trajan. Circonstances politiques et problèmes idéologiques*, Bucarest-Paris, 1983, pp. 421-422; R. Paribeni, *op. cit.*, t. II, p. 281.

¹⁰⁴ E. Saglio, *DS*, I.1, pp. 530-532, *s.v.* *Atrium*; J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, Darmstadt, 1975 (1ª ed. Leipzig, 1886), pp. 56-57.

intensifica la relación entre los hombres y la divinidad, hasta el punto de que cualquier acontecimiento allí ocurrido adquiere especial significado.

La localización del cuadro de un emperador muerto hace 91 años en el recinto doméstico de mayor valor religioso para cualquier familia romana –podríamos afirmar que se encontraba junto a los dioses Penates de la familia de Alejandro Severo–, y la caída del mismo en la cama en la que han sido concebidos y han nacido todos los miembros de esta familia, simboliza claramente la vinculación, no sólo política, sino especialmente familiar, entre el emperador hispano y la familia del último de los Severos.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Si examinamos con detalle el reinado de Alejandro Severo, podremos entender perfectamente el por qué de estos *omina* y de la asimilación del emperador sirio a los dos grandes y míticos vencedores de Oriente.

Herodiano, testigo de los acontecimientos que narra, nos dice:

Así durante trece años, Alejandro gobernó el imperio irreprochablemente en lo que de él dependía. Pero en el año decimocuarto inesperadamente le llegaron unas cartas de los gobernadores de Siria y de Mesopotamia, informándole de que Artajerjes, el rey de los persas, había derrotado a los partos, relevándolos de su dominio de Oriente, y había dado muerte a Artabano, el anterior gran rey coronado con dos diademas. También había sojuzgado a todos los bárbaros de la región y los había sometido al pago de tributos. Después de todas estas victorias, seguía en estado de guerra y no permanecía dentro de los límites del río Tigris, sino que, después de cruzar las riberas que constituían la frontera del imperio romano, saqueaba Mesopotamia y amenazaba a Siria. Creyendo que todo el territorio que mira a Europa, de la que está separado por el Egeo y el estrecho de Propóntide –conocido en conjunto con el nombre de Asia–, era una posesión de sus antepasados, quería recuperarlo para el imperio persa. Argumentaba que desde Ciro, el primero que traspasó la realeza de los medos a los persas, hasta Darío, el último rey de los persas, cuyo reino destruyó Alejandro de Macedonia, todas las tierras hasta Jonia y Caria habían sido gobernadas por sátrapas persas. Así pues, creía que estaba en su derecho al restaurar todos los dominios persas tal como habían sido antes (Hdn., VI, 2, 1-2; traducción de J. J. Torres Esbarranch, *Herodiano. Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*, Madrid, 1985).

Estos alarmantes informes que llegaban a Roma turban terriblemente a Alejandro Severo, el cual, como señala Herodiano, «había sido educado desde su niñez en una situación de paz y había vivido siempre entre las comodidades de la ciudad» (Hdn., VI, 2, 3).

Este comentario de Herodiano respecto a la alteración del curso normal de la vida del emperador sirio, «educado desde su niñez en una situación de paz»,

nos permite contextualizar perfectamente otro de los *omina imperii* de Alejandro, aquel que señala cómo por consejo de su padre cambió su inclinación hacia la música y la filosofía por unas artes mucho más prácticas para regir a las naciones con su autoridad y derrotar a los soberbios. Su nueva personalidad le fue desvelada por los oráculos de Virgilio¹⁰⁵:

Ipse autem, cum parentis hortatu animum a philosophia et musicaque (ad) alias artes traduceret, Vergilii sortibus huius modi inlustratus est:

*Excudent alii spirantia mollius aera,
credo equidem, et uiuos ducent de marmore uultus,
orabunt causas melius caelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent:
tu regere imperio populos, Romane, memento.
Hae tibi erunt artes paci que inponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos*¹⁰⁶ (S.H.A., *Alex.*, XIV, 5).

No parece casual que sea precisamente este pasaje virgiliano el que tocó en suerte a Alejandro cuando se hizo la consulta, pues no sólo delata su futuro de conquistador (*regere populos, paci imponere morem*), sino que incluso prefigura la personalidad de quienes serán sus enemigos, pues no deja de ser significativo que Herodiano defina a Artajerjes, el rey de los persas, como «vanidoso y ensoberbecido por los inesperados éxitos» (Hdn., VI, 2, 5):

Φύσει δ' ὦν ἀλαζών, καὶ ταῖς παρ' ἐλπίδας εὐπραγίαις ἐπαιρόμενος (Hdn. VI, 2, 5).

Pero sigamos con la narración de los acontecimientos de este período: en el año 231 Alejandro Severo parte con sus tropas hacia Persia, iniciando una importante campaña militar contra el Imperio sasánida. A pesar de que el resultado de este enfrentamiento fue indeciso, como podría deducirse del relato de Herodiano (VI, 5-6), y que incluso se duda de que Alejandro Severo obtuviese el título de Pérsico¹⁰⁷, parece ser que en Roma se celebró un triunfo¹⁰⁸ y se distribuyó un *congiarium* entre el pueblo, según piensa A. Jardé basándose en ciertas acuñaciones monetarias¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Para Y. de Kisch, «Les sortes virgiliennes dans l'Histoire Auguste», *Melanges d'archéologie et d'histoire*. LXXXII (1970), pp. 321-362, el uso de las suertes virgilianas en las vidas de los emperadores no serían más que falsificaciones de un erudito pagano de finales del siglo IV, que utiliza dos símbolos clásicos de la Antigüedad pagana, Numa y las suertes virgilianas, desde hacía tiempo caídas en desuso, con una clara intencionalidad apologética anticristiana.

¹⁰⁶ Verg., *Aen.*, VI, 848-854.

¹⁰⁷ Sobre la polémica respecto a si Alejandro Severo recibió el título de Pérsico, *vid.* P. Kneissl, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen, 1969, pp. 167-168.

¹⁰⁸ G. Dareggi, «Severo Alessandro, Romanus Alexander, e il complesso santuario di Thugga», *Latomus*, LIII (1994), pp. 848-858: «Nel 233 d.C., Severo Alessandro, al suo ritorno a Roma dal fronte orientale, ricevette, con gli onori del trionfo, il titolo di Parthicus Maximus e Persicus Maximus. Numerose sono le testimonianze letterarie relative al trionfo (S.H.A., *Sev. Alex.* 56-57), epigrafiche (C.I.L. III, 3427) dalla Pannonia Inferior, numismatiche, (R.A.G. Carson, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, VI, Londra, 1962, pp. 206 ss., n. 945-949- (p. 850).

¹⁰⁹ A. Jardé, *op. cit.*, p. 80.

En este contexto que proclamó a Alejandro vencedor de Artajerjes, pueden entenderse perfectamente otros dos de los *omina imperii* relativos a nuestro personaje, en los que aparecen dos elementos claramente vinculados al concepto de victoria en Roma, el laurel y la Victoria.

EL LAUREL Y EL MELOCOTONERO

Elio Lampridio narra que un laurel nacido en casa del emperador superó en menos de un año la altura de un melocotonero (árbol típico de Persia, *melum Persicum*), de donde los adivinos vaticinaron que Alejandro llegaría a derrotar a los persas.

Nata in domo laurus iuxta persici arborem intra unum annum persici arborem uicit. Unde etiam coniectores dixerunt Persas ad eo esse uincendos (S.H.A., *Alex.*, XIII, I).

El presente relato forma parte de los conocidos como *omina imperii ex arbore*, ya estudiados en el capítulo dedicado a Vespasiano en los que el destino de un hombre o comunidad aparece vinculado al crecimiento de un determinado árbol. En este caso la valoración es sencilla: el laurel, que debió surgir coincidiendo con el natalicio de Alejandro Severo, es el vegetal con el que se corona a los generales en la ceremonia del Triunfo¹¹⁰ y adquirió la condición de símbolo clásico del imperio romano¹¹¹, viene a presagiar no sólo el destino personal del emperador sirio, sino también su futura victoria sobre los persas, ya que el extraordinario crecimiento del laurel superó en menos de un año la altura de un melocotonero, árbol vinculado en el relato al destino de los persas.

LA VICTORIA ROMANA

El padre de Alejandro Severo soñó la víspera del parto de su mujer¹¹² que él mismo era transportado al cielo sobre las alas de la Victoria romana: *pater eadem nocte in somnis uidit alis se Romanae Victoriae, quae in senatu, ad caelum uehi* (S.H.A., *Alex.*, XIV, 2).

J. Straub ha prestado especial atención a este segundo presagio¹¹³, considerando que admite dos interpretaciones:

¹¹⁰ G. Guillaume-Coirier, *Arbres et herbe*, pp. 359-360.

¹¹¹ Presente asimismo en dos *omina imperii* de la dinastía Julio-Claudia: el mismo día en que nació Octaviano creció un laurel en el Palatino (Serv., *Aen.*, VI, 230); el destino de cada uno de los emperadores de la familia Julio-Claudia se encontraba asociado a una rama de laurel plantada en una finca de Livia (Suet., *Galba*, I, 1-3).

¹¹² Como ya vimos antes, la presencia de sueños premonitorios la víspera del parto no constituye una tradición exclusivamente vinculada a las madres, sino que también contamos con ejemplos protagonizados por el padre o por el abuelo.

¹¹³ J. Straub, *Heidnische*, pp. 146-149; C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, pp. 84-85.

a. Este *omen* encierra gran similitud con las imágenes de consagración de algunos emperadores transportados al cielo bien por un águila, bien por un pavo real, bien por la cuadriga de Helios, bien por un Genio¹¹⁴. A partir de este sueño, que simbolizaba la consagración del padre de un emperador, Alejandro Severo se convertía en un *divi filius*, al igual que Augusto o Trajano.

b. La estatua de la Victoria situada en la Curia romana hasta los tiempos del emperador cristiano Graciano¹¹⁵ era un símbolo glorioso de la tradición imperial de Roma —en palabras de Claudiano, *Romanæ tutela togæ et custos imperii* (*Paneg. dictus Honorio cos.* IV, 598)—, en nombre de la cual el orador Símmaco y sus amigos protestaron contra la política de intolerancia del emperador cristiano Teodosio. Se entiende así, según Straub, que fuese empleado por un escritor tardío con una clara intencionalidad apologética.

Sin negar la posibilidad de que, como señala el profesor Straub, excelente conocedor del Bajo Imperio, el relato simbolice la consagración del padre del futuro emperador, lo que podría proporcionar sin más a esta narración el carácter de *omen imperii*¹¹⁶, no debemos olvidar que la estatua de la Victoria, es un símbolo universal de lo que su propio nombre indica, a saber, la victoria militar. Fue por lo tanto un símbolo que aparecía estrechamente asociado, en época republicana, a los generales victoriosos, y durante el imperio al emperador.

Alejandro Severo no será un caso excepcional, antes bien, sabemos que el emperador sirio fue el primero en acuñar una serie monetaria en la que el busto del emperador figura asociado a una estatua de la Victoria¹¹⁷. La serie está datada en el 230, año de las *decennalia* de Alejandro Severo, y significativamente coincide con el momento de máxima tensión con el Imperio Sasánida. Lo cierto es que los roces habidos con los persas fueron presenta-

¹¹⁴ H. P. L'Orange, «Apotheosis», *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, Roma, 1958, pp. 489-497.

¹¹⁵ Sobre dicha estatua *vid.* H. Graillot, *DS*, V, pp. 830-854, *s.v.* *Victoria*; T. Hölscher, *Victoria Romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr.*, Mainz, 1967; H. A. Pohlsander, «Victory: the Story of a Statue», *Historia*, XVIII (1969), pp. 588-597.

¹¹⁶ Pero la figura del protagonista podría carecer de relevancia para constituir la categoría de prodigio, pues la mera presencia en el relato de la estatua de la Victoria puede proporcionar al mismo su carácter de *omen imperii*, ya que su relación con los emperadores romanos es especialmente intensa. Son varios los elementos que vinculan al emperador con la estatua de la Victoria: el tres de enero, cuando el Senado pronuncia los votos solemnes por la salud del emperador, todas las manos se dirigen hacia la estatua de la diosa que «*ha salvado el mundo*» (*salus generis humanis*); hacia ella se tienden las manos cuando a la llegada de un nuevo emperador se le jura fidelidad; cada emperador posee en su capilla privada una pequeña Victoria de oro dorado de la que no se separa jamás. Añadamos que uno de los *omina mortis* del emperador Septimio Severo señala que durante la celebración de los juegos circenses cayeron al suelo, aunque con diferente suerte, tres estatuas de la diosa Victoria en la que aparecían grabados los nombres de Septimio Severo, Geta y Caracalla (S.H.A., *Sept. Sev.*, XXII, 3).

¹¹⁷ P. Bastien, *Le buste monétaire des empereurs romains*, Wetteren (Belgique), 1993, t. I, p. 531.

dos a la opinión pública romana como una victoria del emperador, aunque tal circunstancia estuvo muy lejos de producirse.

En última instancia, las rotundas afirmaciones de Eutropio, de la *Historia Augusta* y de Aurelio Víctor sobre la victoria de Alejandro Severo sobre los persas: *susceptoque aduersus Persas bello, Xerxem eorum regem, gloriosissime uicit* (Eutr. VIII, 23); *magno igitur apparatu in Persas profectus... uicit...* (S.H.A., Alex., LV, 1, 2); *confestim apparatu magno bellum aduersum Xerxem, Persarum regem, mouet; quo fuso fugatoque*, (Aur. Vict., Caes., XXIV, 2), que chocan con los datos reseñados por Herodiano (VI, 5-6), han permitido afirmar a P. Dufraigne que los comentarios de los tres primeros autores reproducen no la realidad, sino documentos inspirados en la propaganda oficial de época de los Severos que presentaban a Alejandro como el vencedor de los Persas¹¹⁸.

Ello nos permite extraer una hipótesis de valoración de los *omina imperii* de Alejandro semejante a la señalada en los capítulos anteriores: estos relatos serían un reflejo popular de la imagen de Alejandro Severo, o al menos del programa ideológico de dicho emperador tal como fue transmitido por la propaganda oficial y quedó articulado por ciertos grupos sociales utilizando sus particulares estructuras de concepción de la realidad. Es más, tales relatos deberían datarse con posterioridad al año 230, momento en el que se intensifican las tensiones con el imperio sasánida. Precisamente, este forcejeo entre el imperio romano y el nuevo imperio sasánida se aprecia claramente en el siguiente relato ominal.

LA AUTORIDAD PARA GOBERNAR UN IMPERIO

Uno de los presagios que, según Straub, mostraría más claramente el conocimiento de la literatura cristiana por parte del escritor de la vida de Alejandro Severo es aquel en el que se narra cómo cuando Alejandro, aún niño, acudió por propia iniciativa a consultar sobre su futuro a un adivino, obtuvo en respuesta unos versos escritos en unas tablillas. En el primer verso se afirmaba que le estaba reservada la autoridad sobre el cielo y la tierra, lo que se entendió en el sentido de que sería elevado al rango de los dioses. En el segundo se decía que le estaba reservada la autoridad para gobernar un imperio, de lo que se dedujo que llegaría a ser príncipe del Imperio romano, pues, cual se pregunta Elio Lampridio, ¿dónde hay una autoridad que gobierne un imperio sino entre los romanos?

Ipse cum uatem consuleret de futuris, hos accepisse dicitur uersus ad huc paruulus et primum quidem sortibus: «Te manet imperium caeli terraeque» intellectum est, quod inter diuos etiam referetur. «Te manet imperium, quod tenet imperium», ex quo intellectum est Romani illum

¹¹⁸ P. Dufraigne, *Aurelius Victor. Livre des Césars*, Paris, 1975, pp. 137-138.

imperii principem futurum; nam ubi est imperium nisi apud Romanos, quod tenet imperium? (S.H.A., *Alex.*, XIV, 3-4).

La primera parte del oráculo no presenta ningún problema de interpretación, pues hace referencia a la consagración del *optimus princeps* y su ingreso entre los *divi*, pero la segunda resulta más compleja. Straub, al destacar el énfasis con el que el autor defiende la exclusividad del imperio de los romanos, ha señalado que la rivalidad en torno a la aspiración por el dominio del mundo («Weltherrschaftsanspruch») es un tema clásico de la historiografía romana desde los tiempos de Aníbal, y que, por ejemplo, también está muy presente entre los apologetas y escritores cristianos hasta épocas que rebasan los límites de la época antigua. Por eso considera que el autor de la vida de Alejandro Severo conocía y se inspiró para la construcción de este *omen* en la oscura profecía de la segunda carta de San Pablo a los Tesalonicenses relativa al obstáculo que impide el fin del mundo:

Καὶ νῦν τὸ κατέχων οἶδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται (II *Thess.*, II, 6).

Et nunc quid detineat, scitis, ut reueletur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat (II *Thess.* II, 6).

También debía conocer la explicación que de esta oscura profecía dio San Jerónimo: *eum «qui tenet», Romanum ostendit imperium* (Hier., *in Jer.* XXVII).

Según parece, el escritor de la *Historia Augusta* se habría planteado la misma pregunta que los cristianos y la habría contestado de forma similar. Sin embargo, Straub continúa afirmando que, frente a las especulaciones cristianas, el pagano autor del presagio tan sólo está interesado en destacar que el dominio del mundo ha sido prometido por Júpiter a los romanos desde los días de Eneas y que ha pertenecido a ellos con ayuda de los dioses tradicionales de Roma¹¹⁹. En suma, el pagano escritor de la vida de Alejandro Severo, conocedor de la literatura cristiana, se habría limitado a parafrasear la cuestión planteada por los cristianos para defender la religión tradicional de la Roma pagana.

Aunque ya Cameron, en su recensión a la obra de Straub, planteó sus dudas sobre tal hipótesis, por considerar excesivamente débiles los argumentos sobre los que apoya la coincidencia entre el presagio y la literatura cristiana de época tardía¹²⁰, actualmente se ha seguido defendiendo esa interpretación, hasta el punto de que el presente *omen* ha sido considerado, junto a la presencia de la paloma en un prodigio que ya hemos estudiado (e), como una

¹¹⁹ J. Straub., *Heidnische*, p. 161.

¹²⁰ A.D.E. Cameron, *JRS*, LV (1965), p. 246.

de las pruebas más evidentes para defender que el autor de la *Historia Augusta* conocía y utilizó la tradición y la literatura cristianas¹²¹.

Mas, como en casos anteriores, creo que este pasaje puede ser comprensible atendiendo exclusivamente a la situación político-ideológica de la época de Alejandro Severo, sin necesidad de recurrir a la tradición cristiana.

El profeta Mani, testigo de las importantes transformaciones del imperio persa durante la primera mitad del siglo III, afirma en el capítulo 77 que «hay cuatro grandes imperios en el mundo: el primero es el imperio de Babilonia y Persia; el segundo es el imperio romano; el tercero es el imperio de los Axumitas; el cuarto es el imperio de China»¹²². Ya vimos antes que la victoria de Artajerjes sobre Artabano, último miembro de la dinastía arsácida, supuso un hito fundamental en la historia del Imperio Persa capaz de afectar decisivamente a la política externa del Imperio romano, ya que la recién inaugurada dinastía sasánida pretendía extender su imperio a los territorios que hasta época de Alejandro Magno habían pertenecido al gran Rey.

La escasez de nuestra información sobre los acontecimientos políticos del siglo III, y especialmente sobre los enfrentamientos bélicos de Roma contra Persia, nos impide adentrarnos en uno de los períodos históricos más gloriosos del Imperio Persa, que conocerá su apogeo en época de Sapor I gracias a la derrota y captura (259 d.C.) del emperador romano Valeriano¹²³. Esta laguna es todavía más problemática si tenemos en cuenta que carecemos de la versión persa de aquellos acontecimientos, cuando las aspiraciones expansionistas propiciaron toda una literatura e historiografía de justificación y legitimación de Persia y un proceso de mitificación y engrandecimiento de su historia.

A mi parecer, ecos de la propaganda que defendía la idea de un Nuevo Imperio persa, el primero del mundo, como afirmaba el profeta Mani, debieron ser conocidos por ciertos grupos de opinión de la sociedad romana, especialmente en los territorios de Capadocia y Siria, primer objetivo de las aspiraciones imperialistas de los persas —así, por ejemplo, Herodiano recuerda que fueron sus gobernadores los que alertaron a Alejandro Severo de aquel peligro—. La noticia llegaría a desatar ciertos comentarios y comparaciones en el mundo romano y es probable que se hiciera circular la voz de que, pese a lo que pretendían los fatuos persas, la calificación de su reino como un Imperio —y nada menos que el primero!— no podía ser tomado en serio. De ahí la lógica de la pregunta, ¿dónde hay una autoridad que gobierne un imperio sino entre los romanos? con que acaba nuestro *omen*, que tiene un ajustado con-

¹²¹ F. Paschoud, «Le diacre Philippe, l'eunuque de la reine Candace et l'auteur de la vita Aureliani», *BHAC* 1975/76, Bonn, 1978 pp. 147-151; C. Bertrand-Dagenbach, *op. cit.*, p. 85.

¹²² E. Honigmann y A. Maricq, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Bruxelles, 1952, p. 7.

¹²³ *Storia di Roma*, Vol. VII, «I Severi. La crisi dell'Impero nell III secolo», A. Calderini, Bologna, 1949, pp. 119-123; E. Honigmann y A. Maricq, *op. cit.*; A. Alföldi, «The Crisis of the Empire», *CAH*, XII, Cambridge, 1971, p. 169 ss.

texto histórico en estos momentos de rivalidad entre dos Imperios terrestres, sin necesidad de recurrir a la literatura cristiana de épocas tardías.

CONCLUSIONES

A mediados del mes de marzo del año 222, Alejandro Severo, con tan sólo trece años, fue proclamado emperador. Sucedió en el trono imperial de Roma a su primo hermano Heliogábalo, asesinado días antes por los pretorianos. Sus trece años de irreprochable reinado, sólo ensombrecidos, según Herodiano, por la figura de su madre, fueron alterados en el año 229 por los alarmantes informes que llegaban de las fronteras orientales del imperio. Artajerjes, un persa vasallo de los Arsácidas, aprovechando la rivalidad entre Vologeses V y Artabano V acabó con el dominio de los partos e inauguró la dinastía sasánida. Este cambio dinástico en el imperio persa afectó decisivamente a las relaciones entre Roma y Persia, pues como ya hemos visto antes, las aspiraciones imperialistas de Artajerjes conllevaban el dominio de algunas de las provincias orientales del imperio romano, entre ellas la tierra natal del propio emperador romano.

Esta amenaza tuvo una rápida respuesta por parte de Roma: según Herodiano fueron reclutados para la expedición militar contra Artajerjes todos los hombres de Italia y de las provincias considerados aptos para el combate por su buena constitución física y por su edad (Hdn., VI, 1), y el propio Alejandro encabezó la expedición. La repercusión social de esta campaña militar queda perfectamente reflejada en las palabras de nuestro historiador al afirmar que un constante movimiento de gentes se produjo por todo el imperio romano al reunirse una fuerza en consonancia con el número de atacantes bárbaros que anunciaban las noticias recibidas (Hdn., VI, 2).

Esta movilización social ante la grave crisis militar vendría acompañada, sin lugar a dudas, de una intensa campaña oficial de justificación del enfrentamiento y de exaltación del poder de Roma frente al enemigo oriental, que favorecería o activaría automáticamente el desarrollo y la propagación de numerosas reflexiones y cuentos populares, en los que, partiendo de divulgadas estructuras ideológicas relativas al poder, y de creencias tan cruciales para la sociedad romana como, por ejemplo, la importancia mágica del día de nacimiento o el valor premonitorio del nombre propio, se articula la idea de que Alejandro Severo era, como anteriormente Alejandro Magno y Trajano, el único soberano capaz de frenar las aspiraciones imperialistas del nuevo Imperio persa y de vencerlo, tal como habían hecho siglos antes sus dos míticos antecesores.

Con esta valoración defendemos igualmente la contemporaneidad de la creación de los *omina imperii* con el reinado de Alejandro Severo y negamos el carácter apologetico de los mismos y su origen meramente erudito.

IV

AUGUSTO, EL MONARCA DE LA CONCORDIA

Hemos dejado para el final de nuestro trabajo el análisis de los *omina imperii* del emperador que, en virtud del criterio cronológico hasta ahora seguido, debería haberlo iniciado; es, sin duda, una paradoja, que responde a una necesidad metodológica.

Augusto es el emperador romano sobre quien mayor número de *omina* nos ha transmitido la Antigüedad clásica; y tanto por la elevada cifra de relatos ominales como por la diversidad de versiones recogidas por diferentes autores griegos y latinos, el fundador de la dinastía julio-claudia es un modelo ideal e insoslayable a la hora de analizar los presagios de poder en época imperial romana¹. Si hubiéramos iniciado este libro con el análisis de los presagios del emperador Augusto, su alto número, la complejidad y riqueza de matices, así como su diversidad estructural, nos hubiera obligado a crear un gigantesco capítulo en el que deberíamos haber desarrollado numerosos temas y estructuras ideológicas que volverían a aparecer en los grupos ominales posteriores. Por el contrario, al haber iniciado nuestro análisis con grupos ominales menos complejos, podemos aligerar el capítulo dedicado a Augusto —remitiendo, en los casos oportunos, a los estudios desarrollados en anteriores capítulos— y proporcionar a aquéllos una entidad y coherencia propia que de otro modo se les hubiera negado.

Al mismo tiempo, creo justificada también esta decisión por la necesidad de contar con unas bases teóricas lo suficientemente firmes como para poder enfrentarnos al difícil análisis de los *omina imperii* de Augusto sin caer en la

¹ Fr. Wagner, *De ominibus*, señala para el caso de Augusto un total de 23 *omina imperii* independientes, conservados en 54 citas clásicas.

mera recopilación y crítica de las numerosas teorías que la ingente bibliografía sobre este emperador ha proporcionado. Ciertamente, como aspecto negativo podría aducirse que dejando para el final el capítulo dedicado a Augusto privamos al lector de la oportunidad de apreciar la posible influencia de los presagios de Octaviano en la creación de los *omina imperii* de algunos de sus sucesores, idea defendida, aunque con escasos argumentos, por J. Carabia². Frente a dicha objeción, que surge como consecuencia de la ya saludada y extendida concepción de que la creación de los *omina imperii* obedece a criterios eruditos literarios, podemos argumentar que si bien la figura de Augusto es fundamental en varios aspectos para sus sucesores, el estudio en profundidad de los relatos ominales nos va a permitir comprobar que el caso de Augusto no es especialmente particular ni pionero, sino tan sólo uno más de los que explotan estructuras ideológicas populares, muy enraizadas en la sociedad romana, para desarrollar o estructurar ideas universales relativas al concepto de soberanía, y conviene recordar que tales estructuras no son particulares de un período o emperador concreto, sino que han sido utilizadas antes y después de Augusto y en otros ámbitos culturales. Un caso diferente es cuando se utiliza la figura de Augusto para legitimar una idea, y entonces, como hicimos en el capítulo dedicado a Vespasiano, nosotros mismos destacaremos este hecho.

El fundamento principal de nuestro análisis será el muy completo relato de los *omina imperii* ofrecido por Suetonio, complementado por las versiones, en muchos casos con notables variantes, que de algunos de ellos recogen autores tan dispares como Séneca, Veleyo Patérculo, Plinio el Viejo, Plutarco, Dión Casio, Julio Obsecuente, Tertuliano y Orosio.

En los capítulos XCIV y XCV de la vida del divino Augusto relata Suetonio numerosos presagios *ocurridos antes de su nacimiento, el mismo día en que nació y en lo sucesivo, por los cuales cabía esperar y se podía conocer su futura grandeza y perpetua felicidad*.

Si bien son muchos los estudios que han abordado de forma particularizada alguno de los veintitrés relatos ominales que narra Suetonio —y que iremos conociendo a lo largo de este capítulo—, sólo dos artículos han analizado con especial profundidad los *omina imperii* de Augusto, y no deja de ser significativo que culminen con dos valoraciones totalmente diferentes, que muy bien pueden sintetizar el estado de opinión que rige actualmente. Nos referimos al trabajo publicado a principio de los años veinte por W. Deonna en la *Revue de l'histoire des Religions*³, y al estudio que a mediados de los años

² J. Carabia, «Les présages dans les Vies des douze Césars de Suetone», *Trames*, II (1977), pp. 9-31.

³ W. Deonna, «La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde», *RHR*, LXXXIII (1921), pp. 32-58 y 163-195 y *RHR*, LXXXIV (1921), 77-107.

noventa editó E. Bertrand-Ecanvil en los *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*⁴.

Deonna no sólo analiza detalladamente la mayoría de *omina imperii* recopilados por Suetonio en la biografía de Augusto sino que también valora otros aspectos de aquel emperador tales como sus supersticiones y creencias, los presagios de victoria, su aspecto físico, las representaciones de Augusto en el arte, los problemas de la cuarta égloga de Virgilio y su similitud con otros grandes personajes históricos. En su opinión, los presagios de poder de Octaviano forman parte del proceso de deformación legendaria de personajes históricos que no tienen origen en las concepciones originales del momento, ni en las creaciones interesadas de literatos o artistas, sino en las aspiraciones profundas e insatisfechas del alma romana que encontraron su encarnación en Octaviano. Tras el dramático período de las guerras civiles que a finales de la República había desolado al pueblo romano, todos aspiraban a ver surgir un «maître du monde» que trajese la paz, la prosperidad y la felicidad. Los *omina* de Octaviano no serían, pues, sino un puro reflejo simbólico de los anhelos del pueblo romano estructurados en el espejo de los temas clásicos místico-legendarios atribuidos a distintos héroes divinos y humanos.

Para E. Bertrand-Ecanvil –que en ningún momento cita los estudios de W. Deonna–, los «sueños y los presagios» de Augusto descritos por Suetonio y Dión Casio no son simples detalles pintorescos destinados a adornar la biografía del futuro emperador ni deben su presencia en la tradición histórica a la credulidad de nuestras fuentes, sino que si éstas los reproducen es porque tenían una clara relevancia política; por decirlo de otro modo, los *omina imperii* de Augusto formarían parte de un proceso deliberado de propaganda concentrado en los principios de su carrera política. Así, un elemento más de este proceso consistiría en la circulación de libelos, que, según Bertrand-Ecanvil, fueron el primer canal de difusión de los relatos ominales que aquí estudiamos. En resumen, mientras que para Deonna los presagios traen su germen del seno popular y del inconsciente, en donde confluyen numerosos elementos místico-legendarios en torno a un ideal representado por Augusto, para Bertrand-Ecanvil encierran un marcado carácter político como medio de legitimación ideológica del futuro emperador Augusto ante los súbditos.

Frente a ambas teorías, nuestro análisis pretende demostrar que los *omina imperii* de Augusto son un reflejo deformado –articulado en torno a creencias sobre el concepto de poder profundamente enraizadas en la sociedad romana y a ceremonias culturales bien conocidas– tanto de ritos de investidura imperial como de la imagen popular del fundador de la dinastía julio-claudia y del programa ideológico desarrollado durante su reinado. Las líneas esenciales de este programa se basaron en la idea de que Octaviano era el nuevo fundador y protector de Roma, monarca pacificador y justo, imprescindible para acabar

⁴ E. Bertrand-Ecanvil, «Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste», *MEFRA*, CVI (1994), pp. 487-531.

con los problemas de la fase final de la República y lograr el restablecimiento de una nueva Era de Concordia y Paz entre todos los ciudadanos romanos. El análisis pormenorizado de cada uno de estos presagios nos permitirá apreciar con mayor nitidez nuestra hipótesis.

UN ANTIGUO VATICINIO

El primero de los *omina imperii* de Augusto narrado por Suetonio (la única fuente que lo transmite) afirma que siglos atrás, al alcanzar un rayo parte de la muralla de la ciudad de Velitras, se vaticinó que un ciudadano de esta plaza se haría un día con el poder. Aquel augurio fue causa de numerosas destrucciones para la ciudad, que hizo frente al pueblo romano, pero luego se demostró que había presagiado el poder de Augusto:

Velitris antiquitus tacta de caelo⁵ parte muri, responsum est eius oppidi ciuem quandoque rerum potiturum; qua fiducia Veliterni et tunc statim et postea saepius paene ad exitium sui cum populo R. belligerauerant; sero tandem documentis apparuit ostentum illud Augusti potentiam portendisse (Suet., *Aug.*, XCIV, 2).

Pocos problemas presenta la exégesis de este relato ominal. Por medio de Séneca conocemos los nombres y significado que, según la clasificación de Cecina, recibían los rayos; entre ellos cabe señalar los denominados *fulmina regalia*, cuando resulta alcanzado el foro, el comicio o los lugares principales de una ciudad libre, los cuales anuncian una monarquía para sus habitantes (Sen., *Nat.*, II, 49)⁶.

Esta interpretación fue todavía conocida por el historiador bizantino del siglo VI Juan Lido. En su tratado *De ostentis*, en donde a semejanza de los libros adivinatorios mesopotámicos⁷ diferencia claramente entre la *prótasis*, o fenómeno acontecido que presagia el futuro, y la *apódosis* o pronóstico de tal presagio, afirma que si a la entrada del sol en el signo de Escorpión cae un rayo en un lugar público, un adolescente se apoderará con audacia del trono; ahora bien, si cae en la muralla, presagia guerra (Lyd. *Ost.*, II).

La doble *apódosis* que se deduce de la caída de un rayo en la muralla de una ciudad si consideramos ésta como un lugar público —algo que parece lógico cuando se analizan conjuntamente los relatos de Suetonio, Séneca y Lido—, permite entender perfectamente el sentido del presagio y la doble consecuencia que tuvo para Velitras —patria de la familia paterna de Augusto (Suet., *Aug.*, I, 1) y residencia del futuro emperador durante su primera niñez (Suet., *Aug.*,

⁵ Sobre el uso de la expresión *tacta de caelo*, característica de los relatos augurales, *vid.* F. Luterbacher, *Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer*, Burgdorf, 1880, p. 28.

⁶ Sobre la importancia de la «brontoscopia» entre los etruscos, *vid.* A. J. Pffiffig, *Religio Etrusca*, Graz-Austria, 1975, pp. 127-138.

⁷ J. Bottéro, «Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne», en J. P. Vernant *et alii* (eds.), *Divination et Rationalité*, Paris, 1974, pp. 70-193.

VD)– la interpretación de aquel fenómeno. Como ya tuvimos ocasión de señalar en los capítulos dedicados a Antonino Pío y Alejandro Severo, el nacimiento de un nuevo soberano suele ser anunciado por toda una serie de sucesos astrológicos y meteorológicos, entre los que destaca especialmente el rayo. El gran número de ejemplos que la literatura ominal proporciona nos autoriza a definir el presente relato como un clásico rito de investidura imperial de carácter mítico, cuyo origen descansa en la consideración de la caída del rayo como un signo de elección divina.

En todo caso, la idea central del relato no es otra sino la identificación de Augusto con el concepto de monarquía –imagen claramente negativa para una mentalidad republicana–, y esta idea se repite con insistencia en sucesivos *omina*.

LA PREDICCIÓN DE PUBLIO NIGIDIO FÍGULO

Cuando Publio Nigidio Fígulo⁸ conoció la hora de nacimiento de Octavio, afirmó que le había nacido un *dominus* al universo:

Quo natus est die, cum de Catilinae coniuratione ageretur in curia et Octavius ob uxoris puerperium serius affuisset, nota ac uulgata res est P. Nigidium comperta morae causa, ut horam quoque partus acceperit, affirmasse dominum terrarum orbi natum (Suet., *Aug.*, XCIV, 5).

Dión Casio, que define el futuro poder de Octaviano con el término δεσπότης, proporciona una versión algo diferente a la de Suetonio. Según el historiador griego, la predicción de Publio Nigidio afectó tanto al padre del emperador que su primera reacción consistió en intentar suprimir al recién nacido. Pero Nigidio explicó a su padre que esta acción era imposible.

ἄρτι τε ὁ παῖς ἐγγένητο καὶ Νιγίδιος Φίγουλός βουλευτὴς παραχρῆμα αὐτῷ τὴν αὐταρχίαν ἐμαντεύσατο· ἄριστα γὰρ <τῶν> καθ' ἑαυτὸν τὴν τε τοῦ πόλου διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀστέρων διαφοράς, ὅσα τε καθ' ἑαυτοὺς γιγνόμενοι καὶ ὅσα συμμιγνύντες ἀλλήλοις ἔν τε ταῖς ὁμίλαις καὶ ἐν ταῖς διαστάσεσιν ἀποτελοῦσι, διέγνω, καὶ κατὰ τοῦτο καὶ αἰτίαν ὡς τινὰς ἀπορρήτους διατριβάς ποιούμενος ἔσχεν. Οὗτος οὖν τότε τὸν Ὀκτάουιον βραδύτερον ἐς τὸ συνέδριον διὰ τὸν τοῦ παιδὸς τόκον (ἔτυχε γὰρ βουλή οὔσα) ἀπαντήσαντα ἀνήρετο διὰ τί ἐβράδυνε, καὶ μαθὼν τὴν αἰτίαν ἀνεβόησεν ὅτι «δεσπότην ἡμῖν ἐγέννησας», καὶ αὐτὸν ἐκταραχθέντα ἐπὶ τούτῳ καὶ διαφθεῖραι τὸ παιδίον ἐθελή-

⁸ Publio Nigidio Fígulo, filósofo neopitagórico definido por Aulo Gelio como el hombre más sabio después de Varrón (Gell., IV, 9, 1), amigo y corresponsal de Cicerón (Cic., *Sull.*, XIV, 41 ss; Cic. *Ad Q. fr.*, I, 2; *Plu.*, *Cic.*, XX) y seguidor de Pompeyo frente a César, vuelve a aparecer en otros presagios que luego examinaremos; sobre su persona y su obra; véase W. Kroll, *RE*, XVII, 1, cols. 200-212, s.v. *Nigidius*; L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus. Philosophie néo-pythagoricien orphique*, Paris, 1931.

σαντα ἐπέσχευ, εἰπὼν ὅτι ἀδύνατόν ἐστι τοιοῦτό τι αὐτὸ παθεῖν (D.C., XLV, 1, 3-5).

Cabría calificar la reacción de Octavio como un impulso bastante normal en un senador republicano, y tiene un paralelo en su propio hijo, que en el año 2 a. C. rechazó la denominación de *dominus*, pues, según Suetonio, valoraba este término, que le producía horror, como un verdadero insulto (Suet. *Aug.*, LIII)⁹.

Ahora bien, una cosa es el ideal republicano y otra muy distinta son las supuestas aspiraciones de la sociedad romana que, como escribía Deonna, deseaba ver surgir un «maître du monde» que iniciase una fase de paz, prosperidad y felicidad. En este sentido debemos advertir que tal idea –la necesidad de un soberano que acabase con los desórdenes de la última fase de la República– no es exclusiva de los relatos ominales que aquí estudiamos, sino que se encontraba ampliamente difundida entre la sociedad romana de la época. Narra Lucano que al comienzo de la guerra civil entre César y Pompeyo, y ante toda una serie de alarmantes prodigios, el mismo Nigidio Figulo había anunciado que el retorno de la paz estaría condicionado a la llegada de un *dominus: cum domino pax iusta uenit* (Lucan., I, 639-672).

Volveremos a encontrar repetida esta idea en otro de los *omina imperii* de Augusto, en concreto aquel en el que Plutarco, al narrar un sueño de Cicerón, pone en boca de Júpiter la siguiente expresión: «Romanos, vosotros veréis el fin de las guerras civiles cuando éste (refiriéndose a Augusto) sea vuestro jefe»: ὦ Ῥωμαῖοι, πέρασ ὑμῖν ἐμφυλίων πολέμων οὗτος ἡγεμὼν γενόμενος (Plu., *Cic.*, XLIV, 3-5). *Vid. infra*, pp. 185-190.

Por otro lado, si en el relato de Dión Casio fue el propio padre de Octavio quien individualmente pretendió que no se cumpliese la predicción de Nigidio suprimiendo la vida de su hijo, para Suetonio el futuro emperador Augusto estuvo a punto de sufrir dicho destino, pero no por decisión de su padre, sino del propio Senado. Cuenta nuestro biógrafo cómo, según Julio Marato, pocos meses antes del nacimiento de Augusto se produjo en Roma, a la vista de todos, un prodigio que anunciaba un soberano para el pueblo romano, por lo que el Senado decidió que no se criase a ningún varón nacido aquel año, mas el acuerdo no se llevó a la práctica pues los senadores que tenían a sus mujeres encinta, interpretando cada uno el presagio a su favor, se ocuparon de que no se depositara en el erario:

Auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem P. R. naturam parturire; senatum exterritum censuissse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui grauidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur (Suet., *Aug.*, XCIV, 3).

⁹ Véase también, D.C., LV, 12, 2.

Puestos a especular, podríamos apuntar numerosas hipótesis sobre la naturaleza del prodigio público que anunciaba un rey para Roma, (por ejemplo, el nacimiento de engendros¹⁰, la caída de rayos en días y lugares determinados, la presencia de colmenas, la aparición de cometas). Ahora bien, el hecho de que Suetonio no se moleste en identificarlo significa que el tipo de *omen* no resultaba importante a la hora de expresar el contenido del relato. En él, al igual que en la versión de Dión Casio, se intenta destacar la siguiente idea: los dioses han decidido que nazca un soberano, resolución que no puede ser alterada por la voluntad humana. Por esta razón ni el afán del padre de Octavio ni el decreto del Senado intentando eliminar el peligro de un futuro *dominus* pueden ser efectivos. Sin embargo, esto nos sitúa ante una forma de determinismo que choca frontalmente con la libertad de los romanos a la hora de interpretar y, sobre todo, de aceptar los presagios y los prodigios¹¹, puesto que, además de transformar el valor de los presagios mediante una palabra voluntaria –fenómeno que encontraremos luego en otros relatos ominales–, el ciudadano romano puede rechazarlos¹², e incluso el propio estado romano contaba con los instrumentos adecuados para evitar cualquier peligro a la comunidad (la *procuratio* anual de todos los prodigios que afectan a la *res publica*¹³).

Pero si aceptamos que el relato de Suetonio tan sólo refleja el incumplimiento de la expiación propuesta para la *procuratio* del prodigio que anunciaba un soberano en Roma, nos encontramos con la dificultad de que una expiación tan drástica como la aquí planteada, la muerte de los niños nacidos ese año, no posee ningún paralelo en época histórica romana¹⁴, y por añadidura ningún otro historiador romano habla de esta increíble decisión del Senado supuestamente tomada en el año 63 a.C., ni Dión Casio, nuestra segunda fuente de documentación sobre los presagios de Augusto, ni Julio Obsecuente en su colección de prodigios. La explicación de esta incongruencia estriba, en mi opinión, en que la noticia es el resultado de una yuxtaposición entre prácticas culturales expiatorias plenamente conocidas por la sociedad romana y una estructura ideológica universal relativa a la concepción de

¹⁰ J. B. Bauer, «Das prodigium bei Sueton, Augustus 94,3», *Hermes*, CII (1974), pp. 124-127.

¹¹ J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957, pp. 51-56; R. Bloch, «Présages et liberté dans l'ancienne Rome», *BSAF* (1963), pp. 96-97; R. Bloch, «Liberté et déterminisme dans la divination romaine», *Hommages à J. Bayet* (Coll. *Latomus*, LXX), Bruxelles, 1964, pp. 89-100.

¹² J. Bayet, *Histoire politique*, p. 53: «Là encore, cependant, le Romain a travaillé à passer de la soumission à la liberté. Il s'est donné le droit d'accepter ou de refuser l'omen (*omen improbare, refutare*), de le rejeter religieusement (*omen execrari, abominari*), de le transformer par une parole volontaire et de le transférer»; R. Bloch, *Présages et liberté*, p. 97: «Le Romain pouvait enfin refuser hautement le présage et par là écarter le mauvais sort».

¹³ R. Bloch, «Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum*», *RIDA* (1949), pp. 119-131; B. Macbain, *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Coll. *Latomus*, CXVII), Bruxelles, 1982.

¹⁴ Como puede comprobarse en el catálogo de prodigios y expiaciones que aparece en la obra de B. Macbain, *op. cit.*, pp. 82-106.

los héroes o soberanos: como futuro príncipe, Augusto sufre el mismo destino que otros numerosos héroes legendarios y ve peligrar la vida al principio de su existencia.

La posible influencia semita sugerida por P. Saintyves en el origen de la cita de Suetonio, a causa de su similitud con el episodio de la matanza de los inocentes ordenada por Herodes y descrita en el Evangelio de Mateo (II, 13-18)¹⁵, ha sido negada por Deonna pues el relato no requiere tal influencia tratándose de un tema general que forma parte del universalmente conocido repertorio mítico de los dueños del mundo¹⁶. Los paralelos son numerosos y proceden de culturas muy diversas. A los casos de Krishna, héroe hindú que sobrevive a la exterminación de niños ordenada por el rey Kansa¹⁷, de Cristo o de Moisés (*Ex.*, I-II) en la tradición cristiana, o de numerosos dioses y héroes griegos y latinos cuya existencia corrió peligro durante la infancia, cuales Zeus, Edipo, Perseo, Ión, Atalante, Zeto, Hércules, Rómulo y Remo, etc., la tradición ominal romana aporta también significativos ejemplos.

Según un rumor general, Mesalina, esposa del emperador Claudio, envió a unos agentes para que estrangularan al futuro emperador Nerón mientras dormía la siesta, pero éstos, viendo salir de debajo de la almohada una serpiente, huyeron presa del pánico (Suet., *Nero.*, VI, 4)¹⁸, y en una ocasión en que se hallaba Diadúmeno en su cuna, un león que había escapado rompiendo las cadenas que lo sujetaban se acercó a la cuna, acarició al niño y le dejó ileso, en tanto que su nodriza, que se lanzó contra él, pereció destrozada por sus mordiscos (S.H.A., *Diad.*, V, 6).

Así pues, algunos reyes o héroes, incluido Augusto, afrontaron durante su edad más indefensa un riesgo mortal del que fueron liberados por la protección divina. Nos encontramos sin duda ante un recurso de mitificación plenamente popular.

Pero nuestro relato presenta un segundo nivel de lectura muy interesante. Tanto en la versión de Suetonio como en la de Dión Casio existe una clara oposición entre el Senado —representado en el relato del historiador griego por el padre de Augusto— y la institución de la monarquía. Ahora bien, mientras en la de Dión Casio la oposición de Octavio al sistema monárquico es tan evidente que llega al extremo de querer sacrificar a su hijo, como manifestación heroica de su republicanismo, en la versión de Suetonio el espíritu del relato es absolutamente distinto, ya que fue la actitud de los senadores, entre ellos el propio Octavio, lo que facilitó el cumplimiento del presagio. Esta contradicción puede ayudarnos a valorar el origen y las modificaciones sufridas por el relato durante el proceso de transmisión y recopilación.

¹⁵ P. Saintyves, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, 1985 (1ª ed. Paris, 1908), p. 126.

¹⁶ W. Deonna, *La légende*, pp. 164-165.

¹⁷ W. Deonna, *ibidem*.

¹⁸ Un reflejo de esta fábula en Tac., *Ann.*, XI, 11, 2-3.

EI. *DIES VIRILIS TOGAE*

La oposición entre el Senado y la idea de monarquía que simboliza en los anteriores relatos la figura de Augusto vuelve a surgir en otro de los *omina* recopilados por Suetonio, que narra cómo al asumir Octaviano la toga viril su laticlavo se descosió por ambos lados y cayó a sus pies; semejante prodigio fue interpretado por algunos en el sentido de que el *ordo* cuya enseña era el laticlavo le quedaría un día sometido¹⁹:

Sument iuirilem togam tunica lati clauui resuta ex utraque parte ad pedes decidit. Fuerunt qui interpretarentur, nun aliud significare, quam ut is ordo cuius insigne id esset quandoque ei subiceretur (Suet. Aug., XCIV, 10).

Dión Casio se hace eco también de esta noticia, aunque con una importante diferencia: la interpretación del presagio parte del propio Augusto, que modifica con sus palabras el carácter claramente negativo que tiene la caída de la toga viril:

μειρακιωθέντος δὲ μετὰ τοῦτο αὐτοῦ καὶ ἐς τοὺς ἐφήβους ἐσιόντος, τὴν τε ἐσθῆτα τὴν ἀνδρικήν ἐνδύσας, ὁ χιτῶν περιεργάγη τε ἑκατέρωθεν ἀπὸ τῶν ἐπωμίδων καὶ μέχρι τῶν ποδῶν κατερρήη. τοῦτο αὐτὸ μὲν καθ' ἑαυτὸ οὐχ ὅπως τέκμαρσιν τινα ὡς καὶ ἀγαθόν τι προσημαῖνοι ἔφερον. ἀλλὰ καὶ ἠνίασε τοὺς παρόντας, ὅτι ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ ἀνδρικοῦ χιτῶνος ἐνδύσει συνεβεβήκει· ἐπελθὼν δὲ τῷ Ὀκταουίῳ εἰπεῖν ὅτι «τὸ ἀξίωμα τὸ βουλευτικὸν πᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας μου σχήσω», ἔκβασιν πρὸς τὸ λεχθὲν ἔλαβεν. ἐξ οὖν τούτων ὁ Καῖσαρ μέγαρα ἐπ' αὐτῷ ἐκεκλίσας (D.C., XLV, 2, 5-6).

Que el incidente se produzca el día de la toma de la toga viril, el 18 de octubre del año 49 a.C.²⁰, no sólo implica una serie de consideraciones histórico-políticas, como luego veremos, sino que responde perfectamente a la idea de que los días de inicio, y especialmente los días de nacimiento real o simbólico de la persona, son momentos críticos de intenso valor mágico en los que cualquier acontecimiento que sobrevenga alcanza una especial transcendencia en el desarrollo ulterior de la persona²¹. El *dies uirilis togae*, ceremonia en la que los jóvenes romanos cambiaban la toga pretexta bordeada con una banda de púrpura como la de los magistrados por la blanca toga viril²², sim-

¹⁹ Sobre el uso del *latus clavus* no sólo por los senadores, sino también, desde finales de la República, por sus hijos e incluso por los hijos de los caballeros, y la consiguiente prohibición de Augusto a que la portasen los hijos de estos últimos, *vid.* A. Chastagnol, *Le Sénat romain à l'époque impériale. Recherches sur la composition de l'Assemblée et le statut de ses membres*, Paris, 1992, pp. 37-40.

²⁰ K. Fitzler y O. Seeck, *RE*, X, 1, cols. 275-381 (esp. col. 278), *s.v.* *Iulius* (132); *CHL*, II, p. 332.

²¹ *Vid.* sobre esta idea las páginas dedicadas a Alejandro Severo (*supra*, pp. 108-109).

²² W. Deonna, *La légende*, pp. 82-85, ha centrado su análisis en el importante simbolismo de la ropa que portan los dioses y héroes, afirmando que es una ropa cósmica, imagen del mundo. Tras recoger numerosos paralelos, especialmente de la tradición cristiana, considera que «la

boliza la entrada en la vida política de la ciudad del antiguo niño; éste pasa de ser una *pars domus* a convertirse en *pars reipublicae*, es decir, miembro social activo del Estado romano²³. Al igual que todos los ritos iniciáticos, este tránsito encierra un especial significado mágico-religioso²⁴, de manera que cualquier acontecimiento extraordinario que se produjese durante la ceremonia pasaba a ser considerado un *augurium impetratiuum* que reclamaba su interpretación y adquiría difusión popular.

La caída del laticlavo en el transcurso de dicha ceremonia debió ser considerado como un mal presagio, tal y como señala Dión Casio. Sin embargo, frente a la opinión de Bertrand-Ecanvil, partidario de que el carácter negativo del presagio procede de la rotura de la toga²⁵, la fuerza maligna del *omen* deriva, en mi opinión, del hecho de caerse, ya que dentro de la tradición ominal romana la caída de un objeto, especialmente cuando se produce en el transcurso de una ceremonia sagrada, es un fenómeno claramente amenazante.

Así, la caída del *pileus* —uno de sus atributos clásicos— de la cabeza de uno de los salios constituía signo de mal agüero²⁶; la caída al suelo de los alimentos o de los cubiertos de mesa exigía ceremonias de propiciación²⁷; el derrumbamiento de estatuas suponía un nefasto presagio para aquel que estaba representado o que la había consagrado²⁸; J. Obsequente incluye en su colección de prodigios infinidad de caídas de objetos sagrados (edificios, árboles) como señal de inminentes peligros para Roma, y numerosos *omina mortis* se construyen a partir de este fenómeno: al emperador Galba se le cayó la corona de la cabeza mientras celebraba un sacrificio (Suet., *Galba*, XVIII, 3); la corona de laurel que ceñía las sienes de Vitelio cayó a un río (Suet., *Vit.*, IX); a Adriano se le deslizó espontáneamente su pretexto dejándole la cabeza descubierta (S.H.A., *Hadr.*, XXVI, 6) y un anillo en el que estaba esculpida su imagen cayó súbitamente del dedo de Adriano, (S.H.A., *Hadr.*, XXVI, 7).

Sin embargo, la libertad romana en la valoración de los prodigios²⁹, de la que ya hemos hablado antes, permitía al ciudadano romano rechazar (*refuta-*

scission de celle-ci (la ropa cósmica de Augusto) indique un changement dans la vie du monde comme dans la sienne propre, et ces deux parts correspondent, l'une à l'ère ancienne qui ce clôt, l'autre à l'ère nouvelle qui s'ouvre et qui est l'âge d'or retrouvé, le siècle d'Auguste. Sobre el simbolismo cósmico del vestido, *vid.* R. Eisler, *Wellenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des Antiken Weltbildes*, München, 1910.

²³ G. Amiotti, «Religioni e politica nell'iniziazione romana. L'assunzione della toga virile», *VV.AA., Religione e politica nel mondo antico, CISA*, VII, Milan, 1981, pp. 131-140.

²⁴ Hunziker, *DS*, V, pp. 352-353, *s.v.* *Toga*.

²⁵ E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, p. 497, nº 42.

²⁶ J.-A. Hild, *DS*, IV, 2, pp. 1014-1022, *s.v.* *Salii*; Plu., *Marc.*, V.

²⁷ W. Deonna y M. Renard, *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique* (Coll. *Latomus*, XLVI), Bruxelles, 1961, pp. 50-53.

²⁸ Obseq., LXVIII, la estatua de Marco Cicerón; Obseq. LXIX, la estatua ecuestre de Gayo Pansa, etc.

²⁹ El propio Plinio señala que la acción de los prodigios se encuentra en nuestro poder y que su valor depende de la forma como se interpretan: *Haec satis sint exemplis ut appareat osten-*

re, repudiare, improbare, abominari, exsecrari) e incluso transformar el valor del prodigio; y esto es precisamente lo que ocurre en nuestro relato gracias, según la versión de Dión Casio, a la rápida respuesta de Augusto³⁰. Nos encontramos, por tanto, con que el relato ominal responde perfectamente a prácticas y creencias bien conocidas por la sociedad romana.

A su vez, el contexto político en el que teóricamente se sitúa aquel *omen* es especialmente significativo, ya que entonces las tensiones entre Julio César y una *factio* del Senado dirigida por Pompeyo habían desembocado en la guerra civil que se extendió desde comienzos del año 49 hasta principios del 44 a.C.; y estos cinco años bastaron a César, según Carcopino «para aniquilar los ejércitos de Pompeyo y del Senado, para abatir la República de los Padres, para edificar los cimientos del régimen que, encogido al principio y finalmente hipertrofiado, se impondrá, con el nombre de Imperio, a Roma, a Italia y al mundo mediterráneo, durante cuatro siglos»³¹.

Pero si las palabras de Augusto, en la versión de Dión Casio, o la interpretación hecha por otras personas, en la de Suetonio, son, en este contexto político de enfrentamiento entre el Senado y el tío abuelo de Octaviano, perfectamente significativas, también continuaron siéndolo en otros momentos del reinado de Augusto en los que fueron habituales las tensiones con aquella institución y las «purgas» de miembros de la misma³². Estas tensiones, claramente percibidas por la población, creo que se encuentran en el origen —al menos de su valoración simbólica— de los dos *omina* anteriores, porque, como indiqué en la introducción de este capítulo, los *omina imperii* de Augusto serían prioritariamente el reflejo de la imagen popular del emperador. Lo curioso del caso es que esa imagen popular contrasta significativamente con los esfuerzos de Augusto por proyectar sobre su sistema político una apariencia republicana y de respeto al Senado, cuya más clara expresión son los primeros capítulos de las *Res Gestae diui Augusti*, donde se destaca la total adhesión del príncipe hacia la institución republicana.

torum uires et in nostra potestate esse ac, prout quaeque accepta sint, ita ualere (Plin., *Nat.*, XXVIII, 17).

³⁰ No es éste el único ejemplo en la literatura ominal romana en el que se invierte el significado de un prodigio. Cuando César en su campaña de África resbaló al desembarcar en la provincia, transformó el mal presagio a su favor al exclamar «ya te tengo, África» (Suet., *Iul.*, LIX); Galba consideró como un presagio favorable el parto de una mula, considerado por el resto de sus compañeros como funesto (Suet., *Galba.*, IV, 2).

³¹ J. Carcopino, *Julio César. El proceso clásico de la concentración del poder*, Madrid, 1974, p. 405. Sobre este período histórico y las tensiones con el Senado, vid. H. Bruhns, *Caesar und die römische Oberschicht in den Jahren 49-44 v. Chr. Untersuchungen zur Herrschaftstabilisierung im Bürgerkrieg*, Göttingen, 1978; Caes., *Gall.*, VIII, 50; Caes., *Civ.*, I, 4; Sall., *Epist.*, II, 9,1-3.

³² P. Sattler, *op. cit.*; K.A. Raaflaub y L.J. Samons II, «Opposition to Augustus», en K. A. Raaflaub y M. Toher (eds.), *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990, pp. 417-454; R.G., VIII, 2; Vell., II, 89, 4; Suet., *Aug.*, XXXV; D.C., LII, 42; LIV, 13-14; LIV, 26, 3-9; LIV, 35, 1; LV, 13, 3.

EL PODER SOBERANO: ALEJANDRO MAGNO Y JÚPITER

La imagen de Augusto como soberano supremo se repite en otros *omina*. Únicamente Suetonio recoge la tradición de que cuando el padre de Octaviano conducía al ejército por Tracia, consultó un oráculo bárbaro acerca de su hijo en un bosque consagrado a Liber Páter³³. Los sacerdotes le respondieron que su hijo llegaría a ser el soberano del mundo, pues al derramar el vino sobre el altar se produjo una llama tan grande que rebasó la techumbre del templo, elevándose hasta el cielo, un prodigio que antes sólo le había sucedido a Alejandro Magno mientras sacrificaba en esos mismos altares:

Octauio postea, cum per secreta Thraciae exercitum duceret, in Liberi patris luco barbara caerimonia de filio consulenti, idem affirmatum est a sacerdotibus, quod infuso super altaria mero tantum flamma emicuisset, ut supergressa fastigium templi ad caelum usque ferretur, unigue omnino Magno Alexandro apud easden aras sacrificanti simile prouentisset ostentum (Suet., *Aug.*, XCIV, 5).

Evidentemente, la identificación del futuro emperador Augusto con la idea de soberanía viene articulada en el presente *omen* por tres hechos: la propia respuesta de los sacerdotes, la increíble altura que alcanza la llama³⁴ y su asimilación con Alejandro Magno. Respecto a este último aspecto conviene matizar, no obstante, que sin duda el héroe macedonio simbolizaba el ideal monárquico por excelencia³⁵ y que Augusto asumió totalmente este valor atribuido a la figura de Alejandro³⁶; pero no es menos cierto que Alejandro provocaba asimismo cierto rechazo y hostilidad entre los círculos senatoriales y tradicionalistas de Roma, que vieron en el macedonio un modelo de despotismo, tiranía e incluso de la barbarie³⁷. Y esta indiscutible ambivalencia del macedonio dificultaba el consciente uso propagandístico de su persona dentro de ciertos ambientes sociales y en determinados momentos históricos.

³³ Sobre la importancia del culto de Liber Páter en Tracia y especialmente de su santuario y oráculos en la región de Filipos, *vid.* A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953, p. 214.

³⁴ Como hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo (pp. 67-69), la idea de soberanía aparece continuamente asociada al maravilloso crecimiento, tamaño, altura, etc., de los elementos incluidos en los relatos.

³⁵ D. Michel, *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius* (Coll. *Iatomus*, XCIV), Bruxelles, 1967.

³⁶ D. Kienast, «Augustus und Alexander», *Gymnasium*, LXXVI (1969), pp. 430-456; L. Braccisi, *Alessandro e la Germania*, Roma, 1991, pp. 27-64; F. Coarelli e Y. Thébert, «Architecture funéraire et pouvoir: réflexions sur l'hellénisme numide», *MEFRA*, C (1988), pp. 761-818, (788 ss.) para la influencia del Mausoleo de Alejandro en la tumba de Augusto; E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, pp. 512-13, plantea igualmente la vinculación de Augusto con el «destino de Alejandro Magno», al ser el macedonio «l'archétype positif du souverain et de sa toute-puissance», y supone que la «difusión del presagio» puede ser situada en los años 44-43 «pour ces années est attestée l'exploitation de la jeunesse du conquérant, au moins par l'entourage d'Octavien, sinon par lui-même, pour justifier principalement aux yeux du sénat, mais aussi contre les détracteurs de sa jeunesse, la détention d'un pouvoir somme toute illégal».

³⁷ P. Ceaulescu, «La double image d'Alexandre le Grand a Rome, -essai d'une explication politique», *Studii Clasice*, XVI (1974), pp. 153-168.

La asimilación en el plano humano de Augusto con el ideal de monarquía, que se opera mediante la equiparación con Alejandro Magno, presenta su correspondencia en el plano divino al ser identificado con el verdadero y máximo representante de la misma, es decir, con Júpiter³⁸. Suetonio escribe que a la noche siguiente al prodigio de Tracia Augusto se apareció a su padre con un cuerpo de proporciones sobrehumanas, portando el rayo y el cetro, atributos de Júpiter Óptimo Máximo, y una corona de rayos, y montado sobre un carro adornado de laurel del que tiraban doce caballos de una blanca extraordinaria:

Atque etiam sequenti statim nocte uidere uisus est filium mortali specie amplioem cum fulmine et sceptro exuuiisque Iouis Optimi Maximi ac radiata corona super laureatum currum, bis senis equis candore eximio trahentibus (Suet., *Aug.*, XCIV, 6).

El relato refleja perfectamente la imagen de la entrada triunfal en Roma de un general victorioso, único momento en el que un ser humano era identificado y representado con los atributos propios de Júpiter, ceremonia que Augusto llegó a protagonizar a mediados de agosto del año 29 a.C. al celebrar conjuntamente tres triunfos, el de Dalmacia, el de Accio y el de Alejandría³⁹. Por lo demás, la vinculación entre ambos monarcas, el celeste y el terrestre, tampoco es exclusiva de este *omen*, sino que presenta numerosos ejemplos en la literatura contemporánea a Augusto ya estudiados por Margaret M. Ward⁴⁰.

AUGUSTO Y LAS RANAS

Frente a la simplicidad del análisis de los relatos hasta ahora examinados, otros de los *omina* de Augusto presentan una exégesis que no es claramente perceptible sino tras un minucioso análisis de todos los elementos que en ellos confluyen. Ahora bien, resulta especialmente significativo que la idea central de alguno de ellos sea la misma que la señalada en los anteriores casos: la identificación de Augusto con el concepto de monarquía. Tal supuesto se materializa en el *omen* de las ranas narrado exclusivamente por Suetonio. Según nuestro biógrafo, cuando Octaviano apenas empezaba a hablar, cierto día en que hallándose en la finca propiedad de su familia⁴¹, las ranas le molestaban con sus gritos, ordenó que callasen y desde entonces, según dicen, las ranas no croan en aquel lugar:

³⁸ J. R. Fears, 'The Cult of Jupiter and Roman imperial Ideology', *ANRW*, II, 17, 1 (1981), pp. 3-141.

³⁹ K. Fitzler y O. Seeck., *op. cit.*, col. 339; Suet., *Aug.*, XXII, D.C., LI, 21, 5-7.

⁴⁰ M. M. Ward, 'The Association of Augustus with Jupiter', *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX (1933), pp. 203-224.

⁴¹ Con toda seguridad en Velitras, ciudad de la que, como hemos señalado antes, era oriunda su familia paterna (Suet., *Aug.*, I, 1) y en donde Augusto pasó parte de su niñez (Suet., *Aug.*, VI).

Cum primum fari coepisset, in auito suburbano obstrepentis forte ranas silere iussit, atque ex eo negantur ibi ranae coaxare (Suet., *Aug.*, XCIV, 7).

E. Bertrand-Ecanvil limita la valoración de este prodigio a la afirmación de que la anécdota informa sobre la autoridad natural fuera de lo común que poseía el joven Octaviano y, sin ningún tipo de explicaciones, lo incluye entre aquellos presagios que asocian a Augusto con Apolo-Sol⁴². Para Deonna el *omen* no plantea mayores dificultades de interpretación, ya que nos encontraríamos ante un «milagro» usual de los héroes que disfrutaban de un poder o control sobrenatural sobre los animales⁴³. Los ejemplos, muy numerosos, no se circunscriben exclusivamente a la tradición pagana —Hércules⁴⁴ elimina las moscas del Ara Máxima (Plin., *Nat.*, X, 79; *Sol.*, 1, 11), expulsa las moscas de Olimpia (Paus., V, 14,1) y hace callar a las cigarras (D.S., IV, 22,5; *Granio Liciniano* en *Sol.*, 2, 40); Perseo hizo callar a las ranas de Sérifo, donde ya no croan (Ael., *N.A.*, III, 37; Plin., *Nat.*, VIII, 227)—, sino que perviven en la hagiografía medieval (san Bernardo, san Francisco de Asís, san Antonio, etc.). La valoración de Deonna es plenamente aceptable, pero si profundizamos en el análisis del simbolismo del elemento central del prodigio, las ranas, podremos observar cómo dicha estructura universal relativa a los héroes posee en nuestro relato una concreción totalmente vigente en el contexto político del reinado de Augusto.

Junto a su carácter de animal «apotropeo»⁴⁵, las ranas en la Antigüedad⁴⁶ están consagradas a Apolo⁴⁷ y simbolizan la primavera como triunfo del sol frente al mal tiempo⁴⁸. Por esa razón, representan también valores tales como la resurrección, la fecundidad, la vida eterna y la renovación de los tiempos⁴⁹. Merced a esta rica simbología podríamos plantear numerosas hipótesis que, partiendo de la vinculación entre Octavio y Apolo —no podemos olvidar la importancia de la política apolínea de Augusto—, nos conducirían a la idea de renovación y refundación que aportó a Roma el creador de la dinastía julio-

⁴² A. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, p. 500.

⁴³ W. Deonna, *La légende*, p. 81.

⁴⁴ R. S. Lorsch, *Omnia Imperii*, pp. 173-174, señala que este prodigio forma parte de aquellos que se atribuyen a numerosos héroes durante su niñez y, tras destacar el caso de Hércules, establece una vinculación, en mi opinión no significativa, entre Augusto y Hércules (más lógica hubiese sido con Perseo).

⁴⁵ W. Deonna, «L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles», *RHR*, CXI (1951), pp. 5-58 (esp., pp. 26-27), segunda parte del artículo con el mismo título publicado en el nº CXXXIX de la *RHR*, de 1951, pp. 163-207.

⁴⁶ En la Edad Media, y por influencia cristiana, el simbolismo de la rana va a sufrir una total transformación y así va a adquirir una connotación peyorativa, convirtiéndose en el símbolo de la lujuria, la envidia, la maledicencia y la avaricia.

⁴⁷ W. Deonna, «Sauriens et Batraciens», *REG*, XXXII (1919), pp. 132-148 (esp., p. 146); W. Deonna, *L'ex-voto*, pp. 18 ss.; W. Deonna, *La légende*, p. 82.

⁴⁸ Plu., *de Pythiae oraculis*, XII (*Moralia*, 400, D).

⁴⁹ J. Leclant, «La grenouille d'éternité des pays du Nil au monde méditerranéen», *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. II (*EPRO* LXVIII), Leiden, 1978, pp. 561-572; W. Deonna, *L'ex-voto*, pp. 17-58; W. Deonna, *Sauriens*, pp. 132-148.

claudia⁵⁰. Es más, podríamos incluso acentuar la poesía de nuestro prodigio y afirmar que, al igual que las ranas anuncian croando el triunfo del sol y el nacimiento de su reino, la primavera, el presagio significaría el triunfo de Augusto sobre la crisis política anterior y el nacimiento de una nueva era de paz y prosperidad. Sin embargo, estas hipótesis serían meramente ilusorias, ya que la complejidad y variada naturaleza de la estructura de la mayoría de estos relatos, vinculada al posible origen popular de los mismos, obliga a suponer un lento, complejo y diverso proceso de creación, durante el cual se van sedimentando diversas valoraciones que con el paso del tiempo acabarán variando, enriqueciéndose y también olvidándose. Y a fin de cuentas, según veremos, el prodigio de las ranas puede incluirse también en el grupo de *omina* que definen a Octaviano como un nuevo soberano.

Partiendo de un comentario de Deonna, en el que afirma que las ranas también simbolizan «la multitude, la masse populaire à la force aveugle, qui doit être contenue par la autorité du souverain»⁵¹, y del estudio de una fábula de Fedro titulada *Ranae regem petentes*, en la que el autor pone en boca de Esopo la petición a Júpiter por parte de las ranas de un soberano para reprimir el desorden en la conducta de las mismas, defenderé la hipótesis de que el *omen* en cuestión vuelve a presentar a Augusto como el soberano reclamado por el pueblo para iniciar una nueva era de paz que acabase con la inestabilidad de finales de la época republicana.

El argumento de la fábula de Fedro es el siguiente. Como los atenienses se quejaban de la tiranía de Pisístrato, que había acabado con un régimen de leyes igualitarias que evolucionaron hacia el desorden y la licencia, Esopo les cuenta una fábula. Las ranas, errantes en libertad en su pantano, pedían con grandes gritos a Júpiter un rey que reprimiese por la fuerza el desorden de las costumbres a que se había llegado; Júpiter les otorga como maestro un pequeño palo, cuya súbita caída en el centro del estanque espanta por la sacudida y ruido a la temerosa gente, *pavidum genus*. La tranquilidad que sucedió a este hecho finalizó cuando, al asomarse fuera del agua una de las ranas, se comprueba la verdadera naturaleza de su rey.

Una vez despreciado, las ranas solicitan a Júpiter otro rey alegando la nulidad del primero y el Dios accede a su petición enviándoles una hidra que devora a las ranas. Éstas urgen de nuevo ayuda al padre de los dioses, quien les contesta lo siguiente: «puesto que vosotras no habéis querido soportar vuestra suerte, resignaos a vuestra desgracia hasta el fin». La fábula permite a Esopo aconsejar a los atenienses que sepan soportar su desdicha presente, no sea que les llegue otra más grande⁵².

⁵⁰ Idea que volveremos a encontrar en otros de los *omina* que posteriormente analizaremos.

⁵¹ W. Deonna, *L'ex-voto*, p. 50.

⁵² Sobre los numerosos problemas de crítica textual y las ediciones del texto *vid.* O. Zwierlein, «Jupiter und die Frösche», *Hermes*, CXVII (1989), pp. 182-191.

Aunque Fedro sitúa la acción del presente relato en Atenas y en tiempos de Esopo, no podemos olvidar que vivió en época de Augusto, es más, que fue un liberto del emperador, procesado, no sabemos exactamente la causa, por Seyano⁵³. Se trata pues, como señala Adrados, de una fábula con claras alusiones a la actualidad contemporánea y, más exactamente, a la situación de tiranía que vivió Roma bajo el gobierno de Tiberio y de su ministro Seyano⁵⁴. Los tres estadios sucesivos que pueden distinguirse en la fábula –anarquía y libertad, gobierno no gravoso del leño y tiranía de la serpiente– se corresponden perfectamente con la propia evolución de la historia de Roma, puesto que, si identificamos la tiranía de la hidra con el gobierno de Tiberio, no resulta difícil asociar el estadio anterior de gobierno del pequeño palo con Augusto y, finalmente, la etapa de anarquía y libertad con la época de las guerras civiles de la República tardía.

Centrándonos en el contenido de la fábula, vemos que las ranas croan para pedir a Zeus un monarca, el leño, que les permite vivir en tranquilidad durante largo tiempo, liberándolas de la anarquía anterior sin sufrir ningún tipo de gobierno tiránico. Si identificamos el reinado de Augusto con ese período de tranquilidad que elimina el desorden anterior, debemos tener en cuenta que la imagen utilizada por Fedro para señalar la petición a Zeus de un monarca justo que acabe con la anarquía –las ranas croando– es idéntica a la que presenta nuestro relato oiminal antes de que Augusto las silencie: el «leño» que Zeus les envía como soberano hace callar a las ranas, al igual que Augusto las hace callar *in avito suburbano*. Nos encontramos así con que de un mismo período histórico proceden dos relatos –el *omen* que narra Suetonio, por el tiempo de la acción, y la fábula de Fedro por la localización cronológica del autor– cuya similitud, al menos en lo que respecta a los protagonistas (las ranas) y su acción (croar), es evidente.

Esta coincidencia nos permite plantear algunas preguntas de difícil respuesta. ¿Conocía la sociedad romana el relato oiminal que narra Suetonio antes de que Fedro crease su fábula «política»? ¿Utilizó Fedro este prodigio para crear su fábula? ¿Surgen ambos relatos en ámbitos populares donde el simbolismo de las ranas es bien conocido y se maneja una imagen de Augusto como soberano supremo querido y solicitado por el pueblo? En todo caso, no cabe duda de que la fábula, tan vinculada a la mentalidad popular, era perfectamente comprensible para la sociedad romana de este momento. Y a su vez, nuestro relato no queda aislado del resto de los *omina* anteriormente analizados, ya que todos ellos asocian a Octaviano con la idea de soberanía, de la llegada de un monarca cuya presencia es necesaria para la renovación de la sociedad romana que, tras los episodios de la guerra civil, ha perdido todos sus valores.

⁵³ A. La Penna, en A. Richelmy, *Fedro. Favole*, Torino, 1959, p. VIII (introd.).

⁵⁴ F.R. Adrados, «Las ranas pidiendo rey: origen y evolución de una fábula política», *Emerita*, LII (1984), pp. 25-32.

EL OMEN DE LA GESTACIÓN DE AUGUSTO

Resulta mucho más complejo que los anteriores, pues contiene una idea central diferente: utilizando como base elementos míticos comunes a numerosos héroes, así como creencias profundamente enraizadas en la población romana, presenta a Augusto como el fundador de una nueva era de paz y felicidad.

Suetonio —que cita como fuente de su información la obra de Asclepiades de Mendes titulada *Discusiones sobre los dioses*⁵⁵— afirma que Augusto fue considerado hijo de Apolo porque en el transcurso de una ceremonia en honor de esta divinidad su madre, Acia, se quedó dormida en el templo de Apolo y una serpiente se deslizó hasta ella, retirándose poco después; al despertar, se purificó como si hubiera yacido con su marido y desde ese momento apareció una mancha en su cuerpo con figura de serpiente que no pudo borrar jamás y que la obligó a renunciar para siempre a los baños públicos.

In Asclepiadis Mendetis Theologumenon libris lego, Atiam, cum ad sollempne Apollinis sacrum media nocte uenisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae domum irent, obdormisse; draconem repente irrep-sisse ad eam pauloque post egressum; illam expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se; et statim in corpore eius exitisse maculam uelut picti draconis nec potuisse umquam exigi, adeo ut mox publicis balineis perpetuo abstinerit; Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum (Suet., Aug., XCIV, 4).

La misma historia fue también narrada por Dión Casio con menor riqueza de detalles, aunque con la importante diferencia de que Acia es aquí la principal defensora del origen apolíneo de su hijo.

Ἡ Ἀττία δεινῶς ἰσχυρίζετο ἐκ τοῦ Ἀπόλλωνος αὐτὸν κεκυηκῆναι, ὅτι καταδαρθοῦσά ποτε ἐν ναῶ αὐτοῦ δράκοντί τιμι μίγνυσθαι ἐνόμι-σε καὶ διὰ τοῦτο τῷ ἴκνουμένῳ χρόνῳ ἔτεκε (D.C., XLV, 1, 2).

Este *omen* presenta tal cantidad de elementos significativos —el posible rito de *incubatio*, el simbolismo de la serpiente, la importancia de Apolo, los meses de gestación, la mancha en forma de serpiente en la piel de Atia, la historicidad de Asclepiades de Mendes— y de paralelos en relatos míticos de otros personajes históricos, que su análisis resultaría difícilmente abordable si no contásemos con un criterio de partida lo suficientemente sólido que nos permita contextualizar las valoraciones del mismo, respetando la unidad de todos sus elementos y su relación con el resto de *omina imperii* de Augusto. De ahí que sea absolutamente necesario, antes de iniciar su exégesis, estudiar la historia de dos sueños que tanto en la versión de Suetonio como en la de Dión

⁵⁵ E. Schwartz, *RE*, II, 2, col. 1627, s.v. *Asklepiades* (26).

Casio acompañan esta maravillosa concepción, pues, en mi opinión, en ellos se encuentra la clave del presente prodigio.

LOS SUEÑOS DE ACIA Y DE OCTAVIO

Suetonio y Dión Casio señalan con mínimas diferencias que, antes de dar a luz, Acia soñó que sus entrañas se elevaban hasta las estrellas, extendiéndose por toda la órbita de la tierra y del cielo, y que su esposo Octavio soñó que del vientre de Acia salía el resplandor del sol.

Eadem Atia, prius quam pareret, somniauit intestina sua ferri ad sidera explicarique per omnem terrarum et caeli ambitum. Somniauit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum (Suet., *Aug.*, XCIV, 4).

Πρίν τε ἢ ἐς τὸ φῶς ἐξιέναι, ἔδοξεν ὄναρ τὰ σπλάγχνα ἑαυτῆς ἐς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρεσθαι καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἐπεκτείνεσθαι· καὶ τῇ αὐτῇ νυκτὶ καὶ ὁ Ὀκτάουιος ἐκ τοῦ αἰδοίου αὐτῆς τὸν ἥλιον ἀνατέλλειν ἐνόμισεν (D. C., XLV, 1, 3).

W. Deonna pensaba que el sueño de Acia había sido sugerido por la adivinación a través de las entrañas, y que la forma que toman éstas debe relacionarse con el árbol cósmico que sostiene el mundo, cuyas ramas tocan el cielo y sus raíces se extienden bajo la tierra, un árbol que simbolizaría al propio Augusto; mientras que el sueño de Octavio, padre de Augusto, debería ponerse en relación con el carácter solar de Apolo –por quien es inseminada Acia– y con las numerosas leyendas sobre los hijos del sol⁵⁶. Para J. Gagé la versión de Asclepiades de Mendes «est visiblement colorée de spéculations surtout astrales, voire astrologiques», que podrían estar conectadas con el signo zodiacal del Capricornio y el nacimiento astral de Augusto en el *sidus Iulium*⁵⁷. Pero tras estas grandes ideas generales Gagé no realiza un análisis pormenorizado del relato que nos ayude a ver las claves del mismo en relación a su teoría.

Muy sugestiva es la teoría de P. Grandet, que ha querido ver en esta historia un reflejo de las concepciones egipcias respecto al cielo⁵⁸. Según Grandet, los sueños de Acia y Octavio tienen su más claro paralelo en dos representaciones artísticas egipcias: una reproduce el cielo como una mujer, la diosa Nut, en posición de flexión troncal completa, cuyo cuerpo ocupa toda la superficie celeste y está decorado por estrellas; y otra que contiene una escena, en la que del sexo de esta diosa, colocada en la misma posición surgen los rayos del sol⁵⁹.

⁵⁶ W. Deonna, *La légende*, p. 170-174, nos 29 y 30.

⁵⁷ J. Gagé, *Apollon Romain*, p. 572.

⁵⁸ P. Grandet, «Les songes d'Atia et d'Octavius. Note sur les rapports d'Auguste et de l'Égypte», *RHR*, CCIII (1986), pp. 365-379.

⁵⁹ Fig 1. Friso astronómico de la cámara del sarcófago de la tumba de Ramsés VI en el valle de los Reyes según la representación esquemática que figura en Piankoff / Rambova, *The Tomb*

El hallazgo de este supuesto paralelo iconográfico de los sueños de Acia y Octavio conduce a Grandet a sugerir un origen también egipcio para la primera parte del *omen*, aquella en la que se defiende la inseminación apolínea de Acia. A su modo de ver, este episodio sería una clara transposición del tema de la concepción divina del soberano egipcio, mito que se halla presente en numerosas representaciones plásticas y relatos míticos del mundo antiguo, entre los que cabría incluir las páginas del Pseudo-Calístenes sobre el embargo de Olimpiada por Amón⁶⁰.

Además, aunque la destacada presencia de elementos y estructuras ideológicas de origen egipcio en los tres *omina imperii* de Augusto podría deberse al hecho de que las ideas de Asclepiades de Mendes son el resultado de especulaciones elaboradas en Egipto como una construcción *post euentum* que sirviese de justificación ideológica a la conquista romana del país⁶¹, Grandet mantiene la opinión de que estos relatos ominales podrían ser utilizados también como elemento de apoyo ideológico del poder monárquico en tres ámbitos culturales del imperio romano: el mundo griego, Roma y Egipto:

«sous la forme d'une anecdote empruntée à la légende d'Alexandre le Grand, il (sc. el relato ominal) le faisait apparaître, aux yeux des Grecs, comme une nouvelle incarnation du conquérant. Par l'intégration d'Apollon au récit, il affirmait l'ascendance divine du futur Empereur –selon ses préférences–, établissant ainsi, à l'intention des Romains, son droit au pouvoir absolu, conformément à une tradition dont la période des guerres civiles avait favorisé le développement dans leur pays. Enfin, les références aux croyances égyptiennes évoquées plus haut, ménagées peut-être par le caractère solaire similaire de Rê et d'Apollon, le présentaient aux égyptiens comme le Pharaon dont leur vision du monde rendait l'existence nécessaire et comme le fondateur légitime d'une nouvelle dynastie nationale»⁶².

Con estos argumentos, Grandet concluye que nos encontramos ante una forma de propaganda en favor de Augusto, que lo presenta a la vez «como el hijo de Apolo, como una réplica de Alejandro y como un faraón egipcio», creada en Egipto entre los años 30 y 27 a.C. «para servir de justificación a la conquista romana, pero que también pudo ser utilizada en Italia, hacia el año 28,

of Ramesses VI. Texts (Egyptian Religions Texts and Representations, I: Bollingen Series, XI, 1, New York, Pantheon Books, 1954) 386, fig. 129; P. Grandet, *op. cit.*, fig. 1, p. 371. Fig. 2. Friso astronómico de la «uabet» del templo de Hathor en Dendera según Chassinat, *Le temple de Dendara*, IV. El Cairo. 1935. pl. CCCXV; P. Grandet, *op. cit.*, fig. 2, p. 371.

⁶⁰ Sobre el tema de la concepción divina del soberano egipcio, vid. A. Moret, *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*, Paris, 1902; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden, 1964.

⁶¹ P. Grandet, *op. cit.*, p. 375.

⁶² P. Grandet, *op. cit.*, pp. 374-375.

con fines propagandísticos». Esta teoría «egiptizante» del relato ha sido en líneas generales aceptada por la mayoría de la investigación⁶³.

Sin embargo, frente a la presente interpretación, que deriva de un abusivo uso de la supuesta influencia egipcia en Roma, reforzada en este caso por el supuesto origen egipcio de Asclepiades de Mendes⁶⁴, la concepción romana sobre el origen del universo nos facilita una línea de interpretación que tal vez no sea tan explícita como las representaciones gráficas egipcias, pero sí más cercana cronológica y culturalmente al relato que nos ocupa.

En un complejo fragmento del libro séptimo de su tratado *De Lingua latina*, Varrón matiza la afirmación del poeta Manilio —que proclama a Delfos como el ombligo de todas las tierras y centro del mundo—, advirtiendo que tanto el ombligo del mundo como el del hombre no se encuentran en el centro geométrico de la tierra ni del cuerpo humano:

Umblicum dictum aiunt ab umbilico nostro, quod is medijs locus sit terrarum, ut umbilicus in nobis; quod utrumque est falsum: neque hic locus est terrarum medijs neque noster umbilicus est hominis medijs. Itaque pingitur quae uocatur ἀντίχθων Πυθαγόρα. ut media caeli ac terrae linea ducatur infra umbilicum per id quo discernitur homo mas an femina sit, ubi ortus humanus similis ut in mundo: ibi enim omnia nascuntur in medio, quod terra mundi media. Praeterea si quod medium id est umbilicus ut pilae terra, non Delphi medium; et terrae medium —non hoc, sed quod uocant— Delphis in aede ad latus est quiddam ut thesauri specie, quod Graeci uocant ὀμφαλὸν quem Pythonos aiunt esse tumulum; ab eo nostri interpretes ὀμφαλὸν umbilicum dixerunt (Varro, Ling., VII, 17)⁶⁵.

Como ha escrito Somville⁶⁶, Varrón, que pasaba por formar parte del círculo pitagórico de *Nigidius Figulus*, resume en este fragmento la concepción

⁶³ F. Coarelli e Y. Thébert, «Architecture funéraire et pouvoir: réflexions sur l'hellénisme numide», *MEFRA*, C (1988), pp. 761-818, p. 791, n^o 47; E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, pp. 516-517 y n^o 133; R. S. Lorsch., *Omina Imperii*, pp. 48-66.

⁶⁴ Schwartz, *op. cit.* Mendes es la capital del nomo del delta de Egipto (Hdt., II, 42, 46; Str. XVII, I, 19).

⁶⁵ «Dicen que se denomina «ombligo» por analogía con nuestro ombligo, por encontrarse en el punto central de la tierra, del mismo modo que el ombligo lo está en nuestro cuerpo. Pero ambas cosas son falsas; ni aquel lugar es el centro de la tierra, ni nuestro ombligo ocupa el punto central de nuestro cuerpo. En consecuencia, la denominada «antitierra de Pitágoras» se representa mediante una línea mediana del cielo y de la tierra que converge bajo el ombligo, cruzando el órgano con que se distingue si la persona es macho o hembra, donde tiene su origen la vida humana, origen que es similar en el caso del universo: en este punto central nacen todas las cosas, porque la tierra es el centro del universo. Además, si esta parte central es el ombligo de la esfera terrestre, el centro de la tierra no es Delfos. Y el centro de la tierra (no el centro real, sino el que denominan así) es, en Delfos, un edificio que tiene el aspecto de un depósito del tesoro ubicado en el santuario, en uno de los lados, y al que los griegos llaman ὀμφαλός y que pretenden que es la tumba de Pitón. A partir de ellos nuestros traductores interpretaron ὀμφαλός por umbilicus (ombligo)» (traducción de M.-A. Marcos Casquero, *Varrón. De Lingua latina*, Barcelona, 1990).

⁶⁶ P. Somville, «Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne», *RHR*, CLXVI (1964), pp. 39-50.

pitagórica del cosmos. Tras un detallado análisis del fragmento anterior, Somville entiende que para los pitagóricos el nacimiento humano tiene su modelo superior en el nacimiento cósmico:

«Il faut en conclure que, pour les pythagoriciens, la naissance humaine a son modèle supérieur dans la naissance cosmique. Il n'est pas question ici d'une application pure et simple de l'archaïque correspondance entre le microcosme et le macrocosme. Notre texte va beaucoup plus loin. Il détermine le centre de ces deux mondes: de même que le vrai centre du corps humain n'est pas le nombril, mais se situe ailleurs et plus bas, dans la région du sexe, le vrai centre de l'univers n'est pas l'ὀμφαλός de Delphes, mais autre chose, situé sous l'ὀμφαλός, en un lieu qui exerce la même fonction que le sexe générateur et que les pythagoriciens appellent «Terre de Pythagore». L'analogie pythagoricienne des deux terres se prolonge ainsi dans l'ordre de la génération: il existe un lieu où le monde naît et qui correspond à celui où naît l'homme. Cette analogie ne va pas du corps humain à l'univers, mais au contraire de l'univers au corps humain. La naissance du monde est le paradigme de la naissance de l'homme»⁶⁷.

Esta correspondencia entre el nacimiento del hombre y el nacimiento del mundo, y, por tanto, entre el lugar en donde nace el hombre y el nacimiento del mundo, no es exclusiva de planteamientos pitagóricos, sino que florece en infinidad de cosmogonías y creencias populares de numerosos pueblos mediterráneos⁶⁸.

Si recordamos los *omina* que describían los sueños prenatales de Acia y de Octavio veremos que en ellos existe también una correspondencia entre el nacimiento humano, en este caso del futuro Augusto, y el nacimiento del universo. En efecto, la víspera del parto Acia soñó que sus entrañas se elevaban hasta las estrellas, extendiéndose por toda la órbita de la tierra y del cielo, y Octavio vio salir el sol de las partes pudendas de su mujer, estableciendo una perfecta coincidencia entre el nacimiento de Augusto y el origen de un nuevo universo.

Esta imagen, que vincula a Augusto con la renovación de los tiempos y la fundación de una nueva era cósmica –que volveremos a observar en otros relatos ominales–, tiene una clara manifestación en la literatura de la época. Así, por ejemplo, la famosa égloga cuarta de Virgilio anuncia un cambio de los tiempos simbolizado por el fin de la raza de hierro y el establecimiento de la de oro sobre el mundo entero, coincidiendo con el nacimiento del enigmático y esperado niño⁶⁹.

⁶⁷ P. Somville, *op. cit.*, p. 41-42.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁶⁹ Sobre las numerosísimas hipótesis emitidas respecto a la identificación del *parvus puer* de la cuarta égloga, *vid.* J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue*, Paris, 1943, pp. 155-171.

*Ultima Cumaevi uenit iam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
Iam noua progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta, faue, Lucina; tuus iam regnat Apollo* (Verg., *Ecl.*, IV, 4-10).

Todo esto significa, en suma, que sin necesidad de recurrir a paralelos iconográficos egipcios los sueños prenatales de Acia y Octavio podían ser perfectamente comprensibles y tener su origen en cualquier pueblo mediterráneo, de cuyas creencias formaba parte, como ha señalado Somville, la equivalencia entre el origen del cosmos y el del ser humano. Además, el posible origen latino de este relato ominal está avalado por el hecho de que su idea central se articula mediante elementos y estructuras ideológicas pertenecientes a la más pura tradición latina, algunos de los cuales poseen un claro origen popular.

a) Que el futuro de una persona se anuncie a sus padres a través de sueños la víspera del nacimiento es, como ya señalamos en el capítulo dedicado a Alejandro Severo, un fenómeno habitual no sólo en la tradición ominal romana y cristiana, sino también entre numerosas tribus indígenas, e incluso perdura en innumerables tradiciones populares. La valoración y difusión de los sueños prenatales, que hasta cierto punto participan del simbolismo mágico-religioso del momento del nacimiento de un nuevo ser, debió de ser un fenómeno habitual en sociedades con altos índices de natalidad.

b) Que la madre de Augusto sueña que sus entrañas se elevan hasta las estrellas, extendiéndose por toda la órbita de la tierra y del cielo, no sólo simboliza, junto al sueño de Octavio, la creación de un nuevo universo, sino que participa de una estructura ideológica ya analizada en el capítulo dedicado a Antonino Pío (pp. 67-69), según la cual la idea de soberanía o de grandeza se encuentra claramente asociada al crecimiento maravilloso de un objeto. Así, y limitando los ejemplos a aquellos casos que vinculan este prodigio con los sueños prenatales, podemos señalar los siguientes paralelos: Astiages soñó que del sexo de su hija Mandane salía una cepa que cubría Asia entera y que su orina inundaba toda Asia (Hdt., I, 107-109); la madre de Virgilio soñó la víspera del parto que paría un ramo de laurel que, en contacto con la tierra, echaba raíces y crecía rápidamente, tomando el aspecto de un árbol plenamente desarrollado y repleto de frutos y de flores (Don. *Vita Verg.*, V); la vestal Silvia al ser embarazada por Marte con Rómulo y Remo, soñó que veía crecer dos palmeras, una de ellas muy grande, cuyas ramas cubrían el mundo entero y su follaje tocaba los astros celestiales (Ov., *Fast.*, III, 31-35).

c) La primera parte del relato de Asclepiades de Mendes, en la que se narra el yacimiento prodigioso de Acia con una serpiente como símbolo de la paternidad del dios Apolo, no debe vincularse necesariamente, como defendía Grandet, al tema de la concepción divina del soberano egipcio, sino que

la propia tradición latina aporta ejemplos propios de esta clase de engendramientos. Así, por ejemplo, Hércules, Eneas, Rómulo y Servio Tulio, los cuatro héroes-fundadores de Roma⁷⁰, son fruto, al igual que Augusto, de una concepción divina. Hércules es hijo de Zeus y la mortal Alcmena; Eneas de Venus y de Anquises; Rómulo de Marte y de la vestal Silvia, y Servio, del Lar familiaris (o de Vulcano) y de una esclava.

Lo cierto es que Augusto, como luego veremos claramente en otros *omina*, se proclama el nuevo fundador de Roma, y como tal su figura aparece rodeada por la misma estructura mítica de los anteriores padres de Roma. Éste es un fenómeno que posee paralelos en numerosas tradiciones sobre los héroes fundadores de otras culturas.

Por otro lado, aunque la concreción literaria de este caso presenta ciertas similitudes con otros relatos, como, por ejemplo, la concepción divina de Alejandro Magno⁷¹ o la de Escipión el Africano⁷², creo que estas coincidencias no tienen por qué ser valoradas como elementos fundamentales a la hora de establecer el origen de nuestro ejemplo, sino tan sólo como derivadas de una misma estructura mítica típicamente ligada a la imagen del héroe fundador. Refuerza esta posibilidad el hecho de que la concepción por la serpiente divina es un tema muy frecuente en las tradiciones populares, cuyo origen debe buscarse en las relaciones secularmente establecidas por la fantasía humana entre este animal y la mujer, idea que sobrevive todavía en el folclore moderno⁷³. La aparición de la serpiente tiene una especial importancia, ya que este animal no sólo simboliza, como ya vimos en el capítulo dedicado a Alejandro Severo, el poder soberano, sino que es un atributo clásico de Apolo, divinidad que fue declarada protectora de Augusto, tal como la propaganda del príncipe proclamó en infinidad de manifestaciones edilicias y literarias⁷⁴.

d) El templo al que acudió la madre de Augusto era, sin lugar a dudas, la *aedes Apollinis* situado junto al teatro de Marcelo, único recinto dedicado a Apolo antes de la construcción por Augusto del situado en el Palatino⁷⁵. Lo más significativo es que ese primitivo templo cambió en época de Augusto su *dies natalis*, pasando del 13 de junio al 23 de septiembre, haciéndolo coincidir con el *dies natalis* del propio emperador. Esta modificación no es un hecho aislado, pues también otros templos como la *Aedes Jovis Statoris*, la *Aedes Martis*, la *Aedes Neptuni*, la *Aedes Junonis Reginae*, o la *Aedes Felicitatis* varia-

⁷⁰ B. Liou-Gille, *Cultes «héroïques» romains. Les fondateurs*, Paris, 1980.

⁷¹ Ps. Callisth., I, 10; Plu., *Alex.*, II, 6; Iust. XI, 11, 3.

⁷² Liv., XXVI, 19, 7; Gell. VI, 1, 1.

⁷³ Un caso bien conocido figura ya en el libro del *Génesis* (Eva y la serpiente); otros ejemplos pueden verse en W. Deonna, *La légende*, pp. 167-168, y P. Saintyves, *op. cit.*, pp. 66-70.

⁷⁴ La bibliografía al respecto es muy numerosa: P. Lambrechts, «La politique «apollinienne» d'Auguste et le culte impérial», *La nouvelle Clío*, V (1953), pp. 65-81; J. Gagé, *Apollon romain*, pp. 419 ss.; A. Alföldi, *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Bonn, 1973, p. 53; A. Gosling, «Political Apollo: from Callimachus to the Augustans», *Mnemosyne*, XLV (1992), pp. 501-512.

⁷⁵ S. B. Platner y Th. Ashby, *A Topographical*, pp. 15-16, s.v. *Apollo, Aedes*; J. Gagé, *Apollon romain*, pp. 99-113.

ron su anterior *dies natalis* para hacerlo coincidir con el del nuevo emperador⁷⁶. Si, como dijimos en el capítulo dedicado a Alejandro Severo (pp. 108-113), tenemos en cuenta las importantes consideraciones mágico-religiosas que en la mentalidad popular tenían este tipo de coincidencias entre fechas de nacimiento o de muerte, no resulta extraño suponer que la celebración del *dies natalis* de este templo el mismo día en que se conmemoraba el nacimiento de Augusto pudo suscitar comentarios que desembocasen en anécdotas mitificadoras, enlazando estrechamente al nuevo soberano con los ideales simbolizados por Apolo.

e) La mancha con figura de serpiente que apareció en el cuerpo de Acia se explica sin más, tal y como ha señalado W. Deonna⁷⁷, en calidad de tatuaje iniciático, símbolo de la unión del adepto con la divinidad. Pero además, no debemos olvidar que la importancia del tatuaje en la Antigüedad es muy notable y supera el uso iniciático para convertirse en una difundida práctica de reconocimiento de pertenencia a numerosas agrupaciones de culto o religiosas⁷⁸. En este caso simbolizaría la consagración a Apolo de la familia de Augusto.

f) La similitud entre la expresión *Augustum natum mense decimo*, y el antepenúltimo verso de la égloga cuarta de Virgilio, *matri longa decem tulerunt fastidia menses* (Verg., *Ecl.*, IV, 61), requiere que profundicemos brevemente sobre dicha expresión. Tres son, a grandes rasgos, las teorías que han intentado explicar esta supuesta contradicción respecto a la duración natural del embarazo humano.

Para Fabia, la expresión sería un perfecto latinismo, ya que los romanos cuando, sirviéndose del número cardinal, quieren significar la duración normal de la gestación humana solían decir *decem menses, mensibus*, y cuando usan el ordinal recurren a la expresión *decimus mensis, decimo mense*. La explicación de este hábito es simple: al no iniciarse la gestación exactamente al principio del mes, un embarazo normal transcurre a lo largo de 8 meses completos y 2 partes de mes, pero ambos fragmentos se contabilizan como

⁷⁶ P. Gros, *Aurea Templa*, tabla p. 33. Calígula hizo coincidir el *dies natalis* del templo del *divus Augustus* (31 de agosto) con el aniversario de su propio nacimiento. P. Grenade, *Essai sur les origines du principat. Investiture et renouvellement des pouvoirs impériaux* (BEFAR. CXCVII), París, 1961, p. 272-273. Como ya vimos en el capítulo tercero, Suetonio destaca el hecho de que el emperador Claudio naciera en Lyon el mismo día en el que se inauguraba en esta ciudad un altar a Augusto (Suet., *Claud.*, D). Tales coincidencias eran especialmente destacadas y valoradas en la Antigüedad, y aún hoy son observadas con cierto interés.

⁷⁷ W. Deonna, *La légende*, pp. 168-170. R. S. Lorsch, *Omina imperii*, pp. 53-54, que demuestra desconocer por completo el tema, considera la interpretación de Deonna muy rebuscada («this idea is far-fetched») y defiende la presencia de la mancha como un símbolo de confirmación del sueño (!).

⁷⁸ J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, V, 3/4), Paderborn, 1911; C. P. Jones, «Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity», *JRS*, 77 (1987), pp. 139-155.

meses enteros⁷⁹. Para Carcopino, la duración de diez meses del embarazo del *puer* de la cuarta égloga y de Augusto, expresado tanto en forma ordinal como cardinal (*decimo-decem*), derivaría de concepciones místicas y filosóficas de carácter apolíneo o pitagóricas, que tanto influyeron, según nuestro autor, en la obra de Virgilio⁸⁰. Por último, para N. I. Herescu —que critica la solución de Fabia objetando que tal expresión, valorada por éste como un latinismo, posee también carta de naturaleza en el mundo griego— el uso de la fórmula *decem menses* deriva de la contabilidad del embarazo a partir de meses lunares periódicos o trópicos —el tiempo que la luna emplea para volver a una misma longitud— de 27 días y un tercio aproximadamente. Esto daría una duración del embarazo muy próxima a los 274 días, que equivale a 10 meses lunares de 27,4 días o a cuatro meses solares de 31 días y cinco de 30⁸¹.

Resulta difícil inclinarse por una u otra de las soluciones, más aún si tenemos en cuenta los continuos argumentos críticos que se han esgrimido hacia algunos aspectos de estas teorías. En todo caso, no parece improbable suponer que la primitiva contabilidad lunar del tiempo fosilizase ciertas expresiones que se mantuvieron vigentes en época más avanzada, cuando el calendario solar regía el cómputo anual. Ahora bien, como no cabe olvidar que el uso de esa expresión para delimitar temporalmente la duración del embarazo humano no es exclusiva de la cultura greco-latina, sino que se encuentra también presente en otros ámbitos de raíz indoeuropea (por ejemplo, en la literatura védica⁸²), podemos afirmar que la fórmula no reclama un origen oriental, sino que más bien es característica de la tradición indoeuropea.

¿Qué resultados arroja este balance? Pues que todos los elementos incluidos en el relato de Asclepiades de Mendes convienen perfectamente a ritos, cultos, expresiones, tradiciones y estructuras ideológicas romanas, lo que significa que no es necesario buscar ningún paralelo literario o iconográfico egipcio para su perfecta comprensión, ni postular una influencia egipcia directa para explicar su creación. Frente a quienes valoran el relato como una creación propagandística que justificaría tanto el poder absoluto de Augusto en Roma como la conquista de Egipto, estimo que más bien nos encontramos ante un presagio construido para estructurar o articular una idea central de la propaganda augústea, en concreto la imagen de Octaviano como nuevo fundador de Roma e instaurador de una era de paz y prosperidad.

⁷⁹ Ph. Fabia, «*Decem menses* (Virgile, Églogue IV, 61)», *REA*, XXXIII (1931), pp. 33-40.

⁸⁰ J. Carcopino, *Virgile et le mystère*, pp. 225-229.

⁸¹ N. I. Herescu, «Sobre la égloga IV, 61: *decem menses*», *Emerita*, XII (1944), pp. 231-244; *Idem*, «Au dossier des *decem menses* (Verg. *égl.*, 4, 61)», *RPh*, XX (1946), pp. 12-21; *Idem*, «Les *decem menses* et les calculs chronologiques des Romains», *REL*, XXXIII (1955), pp. 152-165.

⁸² R. Schmitt, «Vergils *decem menses* und die indogermanische Anschauung von der Schwangerschaftsdauer», *Studi Linguistici in onore di Vittore Pisani*, vol. II, Brescia, 1969, pp. 903-910.

AUGUSTO, EL NUEVO RÓMULO

Resulta desde luego evidente que este propósito conducía de inmediato a establecer un lazo directo con el primer fundador, Rómulo, el cual pasó a constituir un elemento consustancial de la propaganda de Augusto, bien estudiado por numerosos investigadores⁸³ y testimoniado en varios de los *omina imperii*. Así, Suetonio afirma que al tomar Octaviano los augurios para su primer consulado se le manifestaron doce buitres, como a Rómulo:

Primo autem consulatu et augurium, capienti duodecim se uultures ut Romulo ostenderunt (Suet., Aug., XCV).

La versión de Obsecuente es mucho más completa, ya que aporta la *apódosis* del prodigio, a saber, que Augusto habría de ser el fundador de una nueva Roma:

Caesar cum in campum Martium exercitum deduceret, sex uultures apparuerunt. Conscendenti deinde rostra creato consuli iterum sex uultures conspecti ueluti Romuli auspiciis nouam urbem condituro signum dederunt (Obseq., LXIX).

Augusto es confirmado por los dioses como soberano de Roma con el mismo signo augural que siglos atrás había convertido a Rómulo en fundador de la ciudad.

EL ÁGUILA DE LA VÍA CAMPANA

Uno de los presagios más sorprendentes en la narración de Suetonio es, sin lugar a dudas, aquel que describe cómo mientras el futuro Augusto almorzaba en un bosque situado hacia el cuarto mojón de la vía Campana, un águila le arrebató súbitamente el pan de la mano y luego, tras haberse elevado a gran altura, descendió y se lo devolvió.

Ad quartum lapidem Campanae uiae in nemore prandenti ex inproiiso aquila panem ei e manu rapuit et, cum altissime euolasset, rursus ex inproiiso leniter delapsa reddidit (Suet., Aug., XCIV, 7).

Dión Casio, como suele ser habitual, no aporta tantos detalles.

Τότε μὲν δὴ ταῦτ' ἐλέχθη, τρεφομένου δὲ ἐν ἀγρῷ αὐτοῦ ἀετὸς ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἐξαρπάσας ἄρτον ἐμετεωρίσθη καὶ μετὰ τοῦτο καταπτώμενος ἀπέδωκεν αὐτόν (D.C., XLV, 2, 1).

⁸³ Sobre la asociación Rómulo-Augusto, *vid.* J. Gagé, «Romulus Augustus», *MEFRA*, XLVII (1930), pp. 138-181; A. Alföldi, «Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Der neue Romulus», *Museum Helveticum*, VIII (1951), pp.190-215; R. Merkelbach, «Augustus und Romulus (Erklärung von Horz. carm. I 12, 37-40)», *Philologus*, CIV (1960), pp. 149-153; G. Binder, *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*, Meisenheim am Glan, 1971, pp. 162-169; P. Gros, *op. cit.*, p. 28. No debemos olvidar que se pretendió otorgar a Augusto el título de Rómulo, *como fundador también él de la ciudad* (Suet., Aug., VII, 2).

W. Deonna destaca aquí el valor simbólico del águila como pájaro de Júpiter o del Sol y la presencia del pan como alusión a la pretendida profesión del abuelo de Octaviano (un panadero) y al futuro papel de Augusto como «nourricier» del pueblo romano, para concluir que «le prodige appartient au thème des oiseaux qui nourrissent les héros, les saints»⁸⁴. Por su parte R. S. Lorsch advierte la similitud entre este prodigio y otros dos relatos ominales narrados también por Suetonio —el que presagia el futuro poder y el final de la dinastía julio-claudia y narra cómo un águila que volaba sobre el jardín de Livia dejó caer en su regazo una gallina blanca que portaba una rama de laurel en su pico (Suet. *Galba*, I, 1 y Plin. *Nat.*, XV, 136-137), y el *omen imperii* de Galba, según el cual cuando el abuelo del futuro emperador realizaba un sacrificio un águila le arrebató de las manos las entrañas de la víctima y las depositó sobre una encina (Suet. *Galba*, IV, 2)— e incide en el simbolismo del águila como intermediario de la voluntad de Júpiter, en concreto, de su divino favor hacia Augusto, valorando el episodio como un intento por legitimar el poder del nuevo emperador⁸⁵.

Frente a estas interpretaciones tan generales, nuestro análisis se orienta a demostrar que nos encontramos ante un rito augural de confirmación divina del poder de Augusto, acontecido en el transcurso de las ceremonias del culto a la diosa *Dia* practicadas por los Arvales, que fue uno de los *sacra* romanos más arcaicos, cuyo origen se encuentra estrechamente asociado al primer fundador de Roma. Y precisamente en época de Augusto adquiere dicho ceremonial, tras la reforma de la *sodalitas* por este emperador, un marcado simbolismo político.

Centrándonos en el análisis de los elementos del relato debemos señalar que el acto por el cual un águila transporta un objeto desde el ámbito propio del futuro emperador a un espacio sagrado o lo devuelve a su poseedor, tiene en la tradición ominal latina tal cantidad de ejemplos vinculados a futuros soberanos que cabe suponer que no nos encontramos ante un hecho anecdótico o accesorio, particular del *omen* que aquí analizamos, sino ante una estructura ideológica adscrita a la elección imperial o, utilizando una expresión más apropiada, ante un rito augural de investidura real, bien conocido en la Antigüedad. Veamos algunos casos que confirman tal aserto:

Cuando Alejandro Magno depositaba en la ciudad de Alejandría las ofrendas de un sacrificio sobre el altar, un águila enorme se precipitó sobre él, le arrebató las vísceras de la víctima sacrificada y, a través del espacio, las trasladó a otro altar sito junto a un templo dedicado a Zeus y Hera (Ps. Callisth., I, 33). Según Tito Livio, en el momento en el que Lucumón y su esposa Tanaquil entraban en la ciudad de Roma, casualmente, al llegar al Janículo, un

⁸⁴ W. Deonna, *La légende*, p. 82.

⁸⁵ R. S. Lorsch., *Omina imperii*, pp. 142-152. Pero una valoración muy similar, utilizando los mismos paralelos literarios, figura ya en Ch. Renel, *Cultes militaires de Rome. Les enseignes*, Lyon-Paris, 1903, pp. 168-169.

águila descendió suavemente y le quitó el gorro (*pilleus*) a Lucumón. Al poco tiempo, como si el águila cumpliera una misión divina —*uelut ministerio diuinitus missa*—, el ave volvió a colocar el gorro sobre la cabeza del futuro monarca de Roma. Tanaquil, mujer versada en los prodigios celestes, señala a su marido que basándose en la región del cielo de la que procedía el ave y en la parte del cuerpo que había sufrido el augurio, la cabeza, debía esperar nobles y elevados sucesos (Liv., I, 34, 8-9). Para Jean Gagé, que ha estudiado este pasaje en relación a otros episodios augurales en los que la protagonista vuelve a ser Tanaquil, nos encontraríamos ante un presagio de investidura típicamente augural. Es más, según este autor el escenario donde tiene lugar el prodigio era un *auguraculum* vinculado a Fortuna Viscata⁸⁶.

Cierto día en que el abuelo de Galba conjuraba mediante un sacrificio los males presagiados por la caída de un rayo, un águila le arrebató de las manos las entrañas de la víctima y las depositó sobre una encina cargada de bellotas. Este hecho anunciaba que la familia de Galba obtendría el poder absoluto (Suet., *Galba*, IV, 2). De nuevo el presagio se manifiesta en un contexto cultural, la celebración de un sacrificio, y el lugar a donde son trasladadas las entrañas, una encina, es un árbol claramente vinculado a Júpiter.

Cuando Antonio Diadúmeno, siendo todavía niño, paseaba por el campo, un águila le quitó el birrete y, ante el griterío organizado por sus compañeros, lo colocó, según dicen, en el monumento real que estaba situado al lado de la villa en donde residía entonces su padre, encima de la estatua de un rey, de tal modo que encajara perfectamente en su cabeza. Muchos lo consideraron como un presagio de mal agüero y como un indicio de su muerte; sin embargo, los hechos posteriores probaron que el presagio anunciaba algo glorioso (S.H.A., *Diad.*, V, 2-3)⁸⁷. Desgraciadamente el autor no aporta ninguna información concreta que nos permita identificar al monarca a quien estaba dedicado el monumento del que nos habla el relato, y que podría ser desde el propio Alejandro Magno a cualquiera de los emperadores romanos anteriores a la dinastía severa. En todo caso, la importancia simbólica y religiosa de la estatua de un monarca en la Antigüedad es tal, que podemos defender la estructura arriba apuntada⁸⁸.

⁸⁶ J. Gagé, «Tanaquil et les rites étrusques de la «Fortune oiseuse»: de l'ἄγξ magique au fuseau de Gaia Caecilia», *Studi Etruschi*, XXII (1953), 79-102 (= *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive* (Coll. Latomus, CLII), Bruxelles, 1977, pp. 15-35, esp. p. 32.

⁸⁷ Para R. von Hachling, «Adler und *Pilleus*: zu den *omina imperii* in der vita des Diadumenus», *BIFAC*, 1986/ 89, Bonn, 1991, pp. 81-92, el relato tendría su origen en la erudición de un *homo litteratus*, autor de una agudeza intelectual jugando con los dos significados del término *pilleus*. Sería, por tanto, una creación artificial con un claro carácter crítico hacia el Emperador, hipótesis que responde perfectamente a la corriente historiográfica que, como ya criticamos en capítulos anteriores, ve en los *omina imperii* de la *Historia Augusta* un producto artificial y tardío de un erudito falsario.

⁸⁸ Ch. Clerc, *Les théories relatives*, pp. 54-57; A. Alföldi, *Die monarchische*, pp. 65-79.

Coincidiendo con el nacimiento de Máximo un águila arrojó un trozo de carne de buey al impluvio de su casa y como nadie se atreviera a tocarla por los escrúpulos religiosos, el águila la cogió de nuevo y la soltó en el recinto sagrado de Júpiter Protector (S.H.A., *Max. Balb.*, V, 3). Y un águila levantó de la cuna a Aureliano fajado con sus pañales y, sin hacerle ningún daño, lo colocó en un altar situado junto a un pequeño santuario que por azar se encontraba sin fuego (S.H.A., *Aurelian.*, IV, 6).

Como se ha podido comprobar el acto mediante el cual un águila, mensajero de Júpiter y pájaro de reyes⁸⁹, transporta un objeto desde el ámbito propio del futuro emperador hasta un espacio sagrado, o bien el hecho de que este traslado se produzca en un contexto cultural, posee en la tradición ominal latina la suficiente entidad como para descartar su carácter anecdótico y conceptualarlo como una estructura ideológica de elección imperial o como un rito augural de investidura monárquica de carácter mítico. El *omen* de Augusto nos servirá maravillosamente para confirmar la importancia de esta estructura ideológica en la concepción sociológica del poder.

Ahora bien, detrás de esa estructura central, que da sentido al *omen*, hay elementos particulares que individualizan el rito augural de investidura. Por ejemplo, Suetonio aporta un dato muy concreto que no ha merecido especial atención por parte de los autores modernos, y es que el prodigio tuvo lugar *ad quartum lapidem Campanae viae*. La vía Campana, localizada en la orilla derecha del Tíber, era una antigua ruta que unía primitivamente Roma con las instalaciones del *Campus salinarum*—de donde recibe su nombre—, y que, con la creación de un nuevo muelle en la orilla derecha de la desembocadura del Tíber, adquirió un destacado papel por ser la vía que unía Roma con el *Portus Augusti*⁹⁰. En el plano religioso la vía Campana tuvo un importante papel en época pagana⁹¹, pues allí radicaban el templo de *Fors Fortuna*⁹² y el bosque sagrado de *dea Dia (lucus deae Diae)*⁹³, uno de los bosques sagrados más

⁸⁹ El águila reaparece en uno de los presagios de victoria de Augusto que Suetonio incluye tras los capítulos dedicados a los *omina imperii*. Se trata de un presagio figurativo, muy similar a otro relativo a Vespasiano. Cuando las tropas de los triunviros estaban agrupadas junto a Bolonia, un águila se posó sobre la tienda de Augusto y abatió a dos cuervos que lo hostigaban, lo que anunciaba la discordia entre los tres colegas y la victoria de Augusto (Suet., *Aug.*, XCVI, 1). Cf., para el *omen* de Vespasiano, Suet., *Vesp.*, V, 7.

⁹⁰ J. Scheid, «Note sur la via Campana», *MEFRA*, LXXXVIII (1976), pp. 639-651; *idem*, *Romulus et ses Frères. Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma, 1990, pp. 96-98.

⁹¹ Importancia que continuó durante el cristianismo, ya que allí se instaló la catacumba de Generosa; *vid.* E. Venditti, «Rome: La Magliana. *Le catacombe di Generosa*», *MEFRA*, XCVIII (1986), pp. 399-406.

⁹² Fortuna poseía dos templos en la vía Campana, situados uno en la primera milla y otro en la sexta; Varro, *Ling.*, VI, 17; Ov., *Fast.*, VII, 733 ss; Liv., X, 46, 14; Tac., *Ann.*, II, 41. *Vid.* Scheid, *Note sur*, p. 642.

⁹³ G. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium. Quae Supersunt*, Berlin, 1874; I. Paladino, *Fratres Arvaux. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma, 1988; J. Scheid, *Romulus*.

famosos de Roma (los otros tres fueron el *lucus Furrinae*, el *lucus Feroniae* y, sobre todo, el *lucus Dianae* de Nemi⁹⁴).

La posible localización del prodigio del águila en el bosque sagrado de la diosa *Dia* estaría apoyada por dos datos:

—Como hemos podido comprobar a lo largo de los tres capítulos anteriores, la casi totalidad de relatos ominales estudiados se producen en ámbitos sagrados, lugares en donde la relación entre hombres y dioses se intensifica y por tanto cualquier acontecimiento excepcional cobra significado augural.

—Suetonio denomina el lugar en donde se encontraba sentado Augusto con el vocablo *nemus*, término que en este contexto posee el sentido de bosque sagrado⁹⁵.

Ambos datos favorecen, a mi parecer, esa identificación, aunque siempre subsiste el problema del lugar concreto de la vía Campana en el que localizar el prodigio y el bosque sagrado, pues la tradicional ubicación del *lucus deae Diae* en la quinta milla de la vía Campana⁹⁶ supondría un obstáculo a la posible fijación del *omen* de Augusto en dicho bosque. En efecto, Suetonio afirma que éste tuvo lugar *ad quartum lapidem*, por lo que no existiría conformidad entre la noticia literaria y el resto de la documentación (esencialmente epigráfica). Pero este inconveniente es más aparente que real, porque las modificaciones del trazado de la vía a lo largo de su historia⁹⁷, permiten calificar esa contradicción como no significativa. Además, la localización del prodigio de Augusto en el bosque sagrado de la diosa *Dia* se confirma por la coincidencia entre las ceremonias celebradas en este bosque y algunos elementos de nuestro relato, así como por el simbolismo político que supone para los romanos la leyenda etiológica y el culto de esta diosa.

Sin ir más lejos, el pan que según Deonna hacía alusión a la pretendida profesión del abuelo de Octaviano o a su futuro papel como alimentador de Roma, tiene una destacadísima importancia en los ritos celebrados por los hermanos Arvales en honor de la diosa *Dia*, ya que, según las actas de las ceremonias anuales de la cofradía, la manipulación y transformación de las *frug(es) uirid(es) et arid(as)... et panes laureatos* son elementos simbólicos fundamentales en los ritos y en el culto dedicado a una diosa relacionada con los ciclos agrarios. Como el culto de *dea Dia* fue un culto claramente agrario vinculado al ciclo de los cereales, el atributo de los hermanos Arvales era una corona de espigas atada con una cinta blanca —*spicea corona, quae uitta alba*

⁹⁴ G. Stara Tede, «I boschi sacri dell'antica Roma», *BCAR* (1905), pp. 189-232.

⁹⁵ A. Walde-J.B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1982, pp. 158-159, s.v. *nemus*, -oris. La diferencia entre *lucus* y *nemus* sería exclusivamente estética, *vid.* P. Grimal, *Les Jardins*, p. 66, n. 5; J. Scheid, «*Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré?», *Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard*, Naples, 1993, pp. 13-20.

⁹⁶ G. Henzen, *op. cit.* p. cccxiii; I. Paladino, *op. cit.*, p. 110; J. Scheid, *Romulus*, pp. 102.

⁹⁷ Lo que permitiría explicar, según J. Scheid, *Note sur*, ciertas contradicciones de las fuentes a la hora de localizar algunos de los edificios situados en esta vía.

colligaretur (Plin., *Nat.*, XVIII, 6)–. Además, de la información epigráfica con la que contamos cabe suponer que, durante la celebración del sacrificio a la diosa, los hermanos Arvales transformaban las *fruges aridas* de años pasados en el pan que, coronado por el laurel –lo que simboliza claramente su importancia–, era entregado a la diosa y consumido en los numerosos *epula* que en el transcurso de la celebración se practicaban. La manipulación de los cereales verdes (*fruges uirides*), y la transformación de los secos en pan simbolizaba el ciclo completo de este elemento fundamental de la alimentación.

Es significativo que en estas comidas sagradas, en las que se consumían los panes, participasen también los *pueri praetextati patrimi et matrimi senator(um) filii*⁹⁸, es decir, niños que todavía no habían recibido la toga viril, cuyos padres fueran de rango senatorial y, como se exige en numerosas ceremonias religiosas, estuvieran vivos⁹⁹. Si nos basamos en la organización que Suetonio ofrece de los *omina imperii* de Augusto –no podemos olvidar que, en todos los casos estudiados, la sucesión en que Suetonio o los escritores de la *Historia Augusta* relatan los *omina imperii* respeta escrupulosamente el *cur-sus honorum* y las etapas de la vida del personaje afectado–, no hay duda de que Octaviano cumplía tales condiciones, ya que el relato es situado por nuestro biógrafo después de aquel que describe el silencio de las ranas, acontecido en cuanto Augusto empezó a hablar, tal vez al año y medio o dos años, y antes del que narra el sueño de Cicerón, datado la noche del 31 de diciembre del año 60 a.C.; es decir, Octaviano tendría tres años cuando teóricamente ocurrió este prodigio, lo que nos permite datar el *omen* de la vía Campana antes de que Octaviano cumpliera cuatro, edad en la que perdió a su padre (Suet. *Aug.*, VIII, 1) y, por tanto, quedaría excluido de la categoría de *puer patrimus*.

Ahora bien, ello no significa que Augusto hubiese participado de niño en tal ceremonia, sino que la articulación de este prodigio, que posee un claro simbolismo político, se realizó conociendo perfectamente el ritual cultural o, al menos, los elementos más significativos del mismo y respetando una idea fundamental de los presagios de poder, a saber, que el futuro soberano es designado como tal por la divinidad desde la niñez.

En todo caso, estas coincidencias entre la estructura del relato ominal y el ritual de los hermanos Arvales, permiten confirmar que el *omen* es un reflejo deformado de un aspecto del culto, fenómeno que no debemos considerar extraño porque, como ya hemos visto en anteriores capítulos, son numerosos los *omina* que tienen su origen en algún tipo de ceremonia sagrada.

Pero hay otra circunstancia que conviene examinar. La importancia que tenía la vinculación del futuro emperador con el colegio de los hermanos Arvales, claramente perceptible si recorremos la historia de este colegio y culto, justifica sobradamente la creación de este *omen imperii*. El origen del

⁹⁸ CIL, VI, 2104; 2114; NSA, 1914, 466 ss.; J. Scheid, *Romulus*, pp. 535-536.

⁹⁹ Fest., p. 113 (Lindsay) *s.v.* *Matrimus ac patrimus; matrimus ac patrimus dicuntur, quibus matres et patres adhibentur*.

colegio de los Arvales se encuentra estrechamente asociado al fundador de la ciudad de Roma. Según Aulo Gelio, que recoge su información de otros historiadores, Acca Larentia, nodriza de Rómulo, tuvo doce hijos varones; al fallecer uno de ellos, Rómulo dióse a sí mismo por hijo de Acca y llamó a todo el grupo «los hermanos Arvales» (Gell., VII, 7, 8).

Plinio amplía los datos señalando que éstos fueron los primeros sacerdotes de Roma, instituidos por el propio Rómulo con carácter vitalicio, y cuya insignia sagrada, una corona de espigas atada por una cinta blanca, se convirtió en la primera corona de Roma (Plin., *Nat.*, XVIII, 6).

La conexión establecida por este mito etiológico entre el colegio de los doce hermanos Arvales y Rómulo, fundador y primer soberano de Roma, nos hace comprender la importancia simbólica que suponía el relacionar desde su niñez a Augusto con la actuación de esta *sodalitas*, ya que su conexión con Rómulo, presente en anteriores relatos ominales, es un elemento fundamental a la hora de enfocar la imagen de Augusto como soberano fundador de una nueva era de paz para la ciudad de Roma.

Pero además conviene recordar que en el programa ideológico de este emperador, su papel fundacional aparece estrechamente asociado a la idea de concordia. Por ejemplo, en el año 10 d.C. se consagró la *Aedes Concordiae Augustae*; en algunas ciudades el culto de Augusto estuvo asociado al de la Concordia¹⁰⁰; y su vinculación al dios Apolo, aparte de otras consideraciones, debe valorarse también como un reflejo de la misma idea, ya que «es incontestable que lo más característico y lo mejor del apolinismo en Roma ha sido el espíritu de unanimidad social, de fraternidad a la vez cordial y religiosa»¹⁰¹. En este sentido no debemos olvidar que el colegio de los hermanos Arvales representa, como su nombre indica, la confraternidad y el hermanamiento, y éste es un simbolismo que Augusto —miembro de la cofradía (*R.G.*, VII, 3)— supo utilizar políticamente al reformar el colegio e integrar en él a los miembros de la nobleza romana¹⁰².

Mediante este presagio, en definitiva, se articula la imagen de Augusto como un nuevo fundador de Roma encargado de establecer la concordia entre

¹⁰⁰ D. Kienast, *Augustus. Prinzeps und Monarch*, Darmstadt, 1992, p. 209.

¹⁰¹ J. Gagé, *Apollon romain*, pp. 685-686.

¹⁰² J. Scheid, *Les frères arvales. Recrutement et origine sociale sous les Julio-Claudiens*, Paris, 1975, p. 373: «Cette réforme a été inspirée par des intentions politiques. En effet, cette action devait aider à résoudre un problème qui se posait avec une particulière acuité au jeune Empire romain: nous faisons allusion à l'hostilité qui opposait, à la suite de la bataille d'Actium, les nobles entre eux et au nouveau régime. Aussi la réforme de la confrérie arvale se rattache, comme la publication des Géorgiques, à la restauration nationale entreprise par Auguste: la pratique de rites ancestraux amenait les nobles à prendre conscience de leur appartenance à une civilisation commune; issues des Guerres civiles, les rivalités sociales et politiques qui les opposaient devaient s'atténuer grâce à cette prise de conscience collective. La confrérie devait enfin servir à réconcilier avec l'Empire les membres d'une opposition toujours latente».

todos los ciudadanos romanos después de una guerra civil que había roto la unidad de la población.

EL HORÓSCOPO DE AUGUSTO

La imagen de Augusto como renovador de los tiempos y fundador de una nueva era de paz y prosperidad –idea que, según Kienast, tiene su más concreta manifestación en la celebración el año 17 a.C. de los *ludi saeculares*¹⁰³– se repite en otro de los *omina imperii* de Augusto. Escribe Suetonio que durante su retiro en Apolonia, Augusto fue a consultar en compañía de Agripa¹⁰⁴ al astrólogo Teógenes, quien al conocer los datos de su nacimiento se inclinó a sus pies. Más tarde, tuvo tal confianza en su destino que hizo publicar su horóscopo y acuñar una moneda de plata con la imagen de la constelación de Capricornio, bajo la cual, según señala Suetonio, había nacido.

In secessu Apolloniae Theogenis mathematici pergulam comite Agrippa ascenderat; cum Agrippae, qui prior consulebat, magna et paene incredibilia praedicerentur, reticere ipse genituram suam nec uelle edere perseuerabat, metu ac pudore ne minor inueniretur. Qua tamen post multas abortationes uix et cunctanter edita, exiliuit Theogenes adorauitque eum. Tantam mox fiduciam fati Augustus habuit, ut ibema suum uulgauerit nummumque argenteum nota sideris Capricorni, quo natus est, percusserit (Suet., Aug., XCIV, 12).

Esta última información de Suetonio ha creado un amplio debate historiográfico, puesto que, como sabemos por el mismo biógrafo, Augusto nació el 23 de septiembre: no le correspondería, por tanto, el signo zodiacal del Capricornio, sino el de Libra o la Balanza, que es un signo positivo, pues según Manilio (IV, 203-216) y Servio (*Georg.*, I, 208) encarna la Justicia, el Equilibrio, la Armonía y la Paz, dándose la circunstancia de que el propio fundador de Roma, Rómulo, nació bajo este mismo signo (*Plu. Rom.*, XII, 6), e incluso se conserva el testimonio de que Libra preside la fundación de la ciudad de Roma (Manil., IV, 773 ss.)¹⁰⁵.

No abordaremos aquí las numerosas teorías que sin mucho éxito han intentado a lo largo del presente siglo solucionar esta aparente contradicción, pues dos artículos recientes permiten replantear los dos problemas básicos de la presente cuestión: ¿por qué Augusto no utilizó su signo zodiacal de nacimiento, la Balanza, que presentaba elementos fácilmente explotables en cualquier programa de legitimación ideológica de su poder? ¿Por qué dio preeminencia al signo del Capricornio, que preside el momento de su concepción y no de su nacimiento?

¹⁰³ D. Kienast, *op. cit.*, pp. 92 ss.

¹⁰⁴ Sobre *M. Vipsanius Agrippa*, *vid.*, J.-Roddaz, *Marcus Agrippa*, Paris-Roma, 1984.

¹⁰⁵ J. Bayet, «L'immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile», *REL*, XVII (1939), pp. 141-170 (esp. p. 160).

D. Porte ha emitido la atractiva teoría de que Augusto no utilizó conscientemente el signo de la Balanza porque era el mismo que el de grandes rivales políticos que habían fracasado en sus objetivos. Así, tanto Bruto, como Casio, Mesala y, sobre todo, Pompeyo, habían nacido bajo aquella división del horóscopo, y se trataba nada menos que de «ses adversaires irréductibles, assassins de César, symboles de la résistance au césarisme, symboles de la liberté républicaine, tous Balance... et tous vaincus. Sinistre présage pour lui-même, qui était né Balance, Auguste se dépêcha dont de fuir ce signe. Le Balance, de son temps, était vraiment trop mal fréquentée»¹⁰⁶. Por otro lado, J. H. Abry piensa que el signo zodiacal del Capricornio fue deliberadamente elegido por Augusto porque simboliza la idea de renovación y de nacimiento, conceptos inseparables al mes de enero, sobre el que ejerce su dominio, y fundamentales en un contexto político que intenta superar la crisis de finales de la República¹⁰⁷. El Capricornio vencedor de las tinieblas invernales es el portador, tras su victoria, de la Luz¹⁰⁸, la Felicidad y la Abundancia¹⁰⁹: «signe dominant d'Occident, signe qui consacre la vengeance, puis la victoire d'une jeune héros sur des forces monstrueuses, messenger aussi d'une nouvel âge d'or, le Capricorne, par la richesse des virtualités qu'il porte, a accompagné l'évolution du Principat avec une plasticité tout à fait étonnante»¹¹⁰.

Augusto es el soberano que, como fundador de una nueva era y de una nueva Roma, devuelve la paz y la prosperidad al pueblo, destruyendo a cualquier enemigo romano y convirtiéndose, por tanto, en su protector. Y esta misma idea se incluye, como veremos, en el siguiente *omen*.

MIRAR AL SOL NACIENTE

Suetonio narra cómo siendo Octaviano todavía un niño, su nodriza lo colocó una noche en su cuna y a la mañana siguiente apareció encima de una torre muy alta, mirando al sol naciente.

*Infans adhuc, ut scriptum apud C. Drusum*¹¹¹ *extat, repositus uespere in cunas a nutricula loco plano, postera luce non comparuit diuque quaesitus tandem in altissima turri repertus est iacens contra solis exortum* (Suet., *Aug.*, XCIV, 6).

Deonna sugirió la posibilidad de que nos encontrásemos ante un viejo rito de exposición, una suerte de ordalía, en la que el niño nacido de una virgen

¹⁰⁶ D. Porte, «La perle de Servilie. Note sur la naissance de Marcus Junius Brutus», *REA*, XCVI (1994), pp. 465-484.

¹⁰⁷ J.-H. Abry, «Auguste: la balance et le capricorne», *REL*, LXVI (1988), pp. 103-121.

¹⁰⁸ Capricornio trae la luz tras dispersar las tinieblas, Manil., III, 638-640.

¹⁰⁹ Son numerosas las monedas de Augusto en las que aparece asociado el Capricornio a un cuerno de la abundancia.

¹¹⁰ J.-H. Abry, *op. cit.*, pp. 119-120.

¹¹¹ Sobre la identificación de *C. Drusus*, vid. J. Gascou, *Suétone historien*, Roma, 1984, pp. 461-462.

era confiado a los elementos para ser reconocido por su padre divino. La torre sobre la que apareció Octaviano vendría a simbolizar el «árbol cósmico» vinculado en infinidad de tradiciones y culturas al fuego celeste y al sol¹¹². Mas para Bertrad-Ecanvil, el relato formaría parte de aquellos presagios que vinculan desde su niñez a Apolo-Sol con Augusto¹¹³. Sin rechazar la primera de estas valoraciones, que tal vez se encuentra en lo que podríamos denominar base universal del relato, calculo que la historia presenta también una significación muy concreta dentro del contexto material del reinado de Augusto, perfectamente comprensible por la población romana.

Como ya vimos en el capítulo dedicado a Vespasiano (pp. 54-56) la acción de volverse a mirar hacia el oriente es un acto bastante común, que tuvo numerosas connotaciones mágicas y religiosas en la Antigüedad. Allí advertíamos que uno de los *omina imperii* de Vespasiano, aquel que describe cómo una estatua del divino Julio se había vuelto por sí misma hacia Oriente (Suet., *Vesp.*, V, 7), presentaba cierta similitud no sólo con el relato de Augusto que aquí analizamos, sino especialmente con una anécdota narrada por Cicerón. En su tercera *Catilinaria* se dice que ante toda una serie de nefastos prodigios acontecidos a lo largo del año 65 a.C. y que anunciaban las más grandes calamidades para Roma –masacres e incendios, aniquilamiento de las leyes, guerra civil en el seno de la ciudad y ruina total de Roma y de su imperio–, los *haruspices* prescribieron la erección de una gran estatua a Júpiter sobre un pedestal elevado, pero con la particularidad de que se situase, contrariamente a lo habitual, puesta de cara al oriente. Cicerón finaliza señalando que, al mirar hacia Levante y, al mismo tiempo, hacia el Foro y la Curia, se esperaba que las maquinaciones ocultas contra la salud de la República serían iluminadas de tal modo que el Senado y el pueblo romano llegarían a advertirlas (Cic., *Catil.*, III, 19-20).

Al ocuparnos del *omen imperii* de Vespasiano ya pusimos de manifiesto que la relación existente entre los tres relatos no derivaba exclusivamente de la similitud en la acción central de los mismos –girarse hacia Levante desde un lugar elevado–, sino también del contexto histórico en el que se encuadran: una crisis general con grave peligro para la población y futuro de Roma. De hecho, el fundador de la dinastía julio-claudia surge en un contexto de guerra civil similar al que sufrió Roma durante la conjura de Catilina, momento al que se refiere la anécdota de Cicerón, y similar a la situación en la que Vespasiano accedió al poder. De ello deducimos que tanto en el caso de Vespasiano como en el de Augusto se produce una asociación de ambos emperadores con un procedimiento religioso destinado a procurar la salvación y protección de Roma y de sus ciudadanos en un momento de grave peligro, y de esta forma queda plasmada la imagen de Augusto como protector de Roma, encargado de velar por su seguridad y por su paz.

¹¹² W. Deonna, *La légende*, pp. 77-80.

¹¹³ E. Bertrad-Ecanvil, *Présages et propagande*, p. 500.

EL PRESAGIO DEL ARCO IRIS

Si en el tratamiento de los anteriores fenómenos ominales nos hemos visto limitados al relato de una sola fuente, o en algunos casos de dos (Dión Casio y Suetonio), la entrada de Augusto en Roma tras su regreso de Apolonia en el año 43 a.C. y el prodigio que entonces tuvo lugar es narrado por numerosos autores. Sucedió, en efecto, que un círculo de colores rodeó el disco solar. Suetonio destaca el hecho, asimismo prodigioso, de que el círculo apareciese de repente y en un cielo sereno y despejado:

Post necem Caesaris reuerso ab Apollonia et ingrediente eo urbem, repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit (Suet., Aug., XCV).

Séneca y Plinio describen el fenómeno como una anécdota más entre las curiosidades de la naturaleza:

Videamus nunc quemadmodum fiat is fulgor qui sidera circumuenit. Memoriae proditum est, quo die Urbem diuus Augustus Apollonia reuersus intravit, circa solem uisum coloris uarii circulum, qualis esse in arcu solet. Hunc Graeci halo uocant, nos dicere coronam aptissime possumus (Sen., Nat., I, 2,1).

Cernuntur et stellae cum sole totis diebus, plerumque et circa solis orbem ceu spicae coronae et uersicolores circuli, qualiter Augusto Caesare in prima iuuenta urbem intrante post obitum patris ad nomen ingens capessendum (Plin., Nat., II, 98).

Orosio, que no olvida la misión apologética de sus *Historias*, destaca el carácter ominal del fenómeno como vaticinio del futuro y extensísimo poder de Augusto:

Nam cum primum, Caio Caesare auunculo suo interfecto, ex Apollonia rediens Urbem ingrederetur, hora circiter tertia repente, liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, quasi eum unum ac potentissimum in hoc mundo solumque clarissimum in orbe monstraret, cuius tempore uenturus esset, qui ipsum solem solus, mundumque totum et fecisset et regeret (Oros., Hist., VI, 20, 5).

Por último, Obsecuente y Veleyo Patérculo se alejan de la versión tradicional y vinculan todavía más el prodigio a Augusto asegurando que el círculo formó una especie de corona sobre su cabeza:

Cumque hora diei tertia ingenti circumfusa multitudine Romam intraret, sol puri ac sereni caeli orbe modico inclusus extremae lineae circulo, qualis tendi arcus in nubibus solet, eum circumscripsit (Obseq., LXVIII).

Cui aduentanti Romam immanis amicorum occurrit frequentia et, cum intraret Urbem, solis orbis super caput eius curuatus aequaliter rotundatusque in colorem arcus uelut coronam tanti mox uiri capiti imponens conspectus est (Vell., II, 59, 6).

Deonna interpretó este fenómeno como un eclipse solar —ya que cuando la luna oculta al sol se aprecian discos superpuestos semejantes a una corona luminosa—, e insistiendo en una constante de su valoración sobre los relatos ominales de Augusto opinaba que el relato venía a asociar al nuevo soberano con el Sol: «cette couronne autour du soleil symbolise peut-être la couronne radiée d'Octave, fils du soleil et soleil lui même; en effet, dit un astronome contemporain, «elle semble comme une sorte d'auréole lumineuse analogue à celle dont les artistes nimbent la tête des saints» (Moreaux, *Les énigmes de la science*. 1921, p. 41). Elle rappelle aussi le cercle zodiacal, au centre duquel paraît l'image de Sol et des autres dieux lumineux, place qui est occupée ensuite par les portraits des princes divinisés»¹¹⁴.

Si como quiere Deonna se tratase de un eclipse solar, lo que parece difícil defender puesto que tal fenómeno produciría una oscuridad de la que no habla ninguna de las versiones, el simbolismo de aquel prodigio sería mucho más concreto y evidente de lo que pensaba el investigador suizo, ya que también se produjeron eclipses de sol durante la concepción, (D.H., I, 77, 2; Plu., *Rom.*, VIII) y desaparición de Rómulo (Plu., *Rom.*, XXVII, 7; Cic., *Rep.*, I, 16, 25; Ov., *Fast.*, II, 493)¹¹⁵. Esto nos situaría de nuevo ante un claro signo de vinculación entre Augusto y Rómulo. Ahora bien, sin descartar totalmente tal posibilidad, debemos tener en cuenta que tanto por la forma (*ad speciem caelestis arcus*) como por los colores, no resulta inoportuno plantear la hipótesis de que, en lugar de un eclipse solar, se produjo la aparición del arco iris.

Iris, diosa que da nombre a este fenómeno celeste, aparece en la mitología clásica como mensajera de los dioses; por ello en numerosas tradiciones el arco iris constituye un fenómeno ominoso de diverso significado¹¹⁶. Así, por ejemplo, Séneca declara que esta maravilla atmosférica es un elemento profético, cuyo significado varía según el momento y lugar de su aparición. Siguiendo viejas tradiciones agrícolas, entiende que si el arco asoma por el Sur traerá consigo abundantes lluvias, si brilla al ocaso del día habrá rocío y lloverá ligeramente, pero si se origina al amanecer o en torno a él, es promesa de tiempo sereno¹¹⁷:

Sed non easden, undecumque apparuit, minas affert. A meridie ortus magnam uim aquarum uehet; uinci enim non potuerunt ualentissimo sole, tantum illis est uirium. Si circa occasum refluxit, rorabit et leuiter impluet. Si ab ortu circaue surrexit, serena promittit (Sen., *Nat.*, I, 8, 8).

¹¹⁴ W. Deonna, *La légende*, pp. 91-92.

¹¹⁵ J. B. Carter, *LGRM*, IV, cols. 164-209, s.v. *Romulus, Romos, Remus*.

¹¹⁶ Iris aparece en la epopeya homérica como portadora de malas noticias y de Discordia, frente a Hermes, mensajero de la paz. Por el contrario entre los hebreos simboliza la paz; *vid.* Ch. Renel, «L' arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'Antiquité», *RHR*, XLVI (1902), pp. 58-80; J. A. Hild, *DS*, III, 1, pp. 573-576, s.v. *Iris*; Max. Mayer, *LGRM*, II, 1, cols. 320-357, s.v. *Iris*.

¹¹⁷ Plinio afirma que el fenómeno que conocemos como arco iris no tiene nada de maravilloso ni de profético, pues no anuncia con certeza ni la lluvia ni el buen tiempo (Plin., *Nat.*, II, 150).

Afortunadamente, dos versiones del *omen* de Augusto, las transmitidas por Orosio y Obsequente, aportan un dato concreto: el fenómeno se produjo *hora diei tertia*, es decir, a primera hora del día. A partir de esta argumentación podemos presumir que, partiendo de una creencia profundamente enraizada en las sociedades agrarias antiguas, a saber, la vinculación entre la aparición del arco iris y la promesa de buen tiempo, se ha expresado una idea fundamental de este período histórico ya señalada en anteriores *omina imperii*: Augusto es el soberano encargado de iniciar una época de serenidad, paz y prosperidad para el pueblo romano.

La presentación de esta imagen de Augusto encuentra en la obra de Suetonio otro claro paralelo que nos permite rastrear la gran importancia de las creencias populares en el origen de estos relatos ominales. Según Suetonio, poco antes del asesinato de Domiciano una corneja pronunció en el Capitolio las palabras «todo irá bien», lo que se interpretó como un presagio evidente de que con el fin del tiránico reinado de Domiciano se iniciaba una nueva etapa, encabezada por Nerva y Trajano, de paz y prosperidad.

Ante paucos quam occideretur menses cornix in Capitolio elocuta est
 «Ἔσται πάντα καλῶς», *nec defuit qui ostentum sic interpretaretur*:

Nuper Tarpeio quae sedit culmine cornix
 «Est bene» non potuit dicere, dixit «erit» (Suet., *Dom.*, XXIII, 2).

De todos los elementos que aparecen en el relato, nos interesa especialmente la figura de la corneja, ya que si bien autores como Teofrasto o Arato afirman que este pájaro anuncia el mal tiempo cuando corre sobre la ribera sumergiendo la cabeza en el agua¹¹⁸, Avieno en su traducción de los *Fenómenos* de Arato incluye como uno de los signos que anuncia el buen tiempo el canto de la corneja al atardecer:

Sed cum tranquillo tenduntur uasta serena
sub Ioue, uenturae praenosceret signa procellae
conuenit ac rursus, cum perfurit aeris horror,
inspice quae referant terris pelagoque quietem.
Inter prima tamen..... notato,

tum uespertinum cornix longaeua resultat,
 (Avien., *Arat.*, *Phain.* 1731-1734, 1742)¹¹⁹.

¹¹⁸ Thphr., *Sign.*, XVI; Arat., 949-953; Cic., *Div.*, I, 14; *vid.*, J. André, *Les noms d'oiseaux en latin*, Paris, 1967, pp. 61-62.

¹¹⁹ «Pero cuando el azul infinito se extiende por el cielo apacible, entonces debemos reconocer los signos precursores de la tempestad que se aproxima, y, a la inversa, cuando se desencadena la furia de la atmósfera, debes examinar qué indicios anuncian la calma por tierra y por mar. No obstante, entre los signos principales considera... sí la longeva corneja lanza sus gritos al eco de la tarde».

La interpretación de la figura es evidente: la corneja anuncia una nueva etapa de paz y tranquilidad tras el tiránico reinado de Domiciano, como el arco iris preludiaba la bonanza del reinado de Augusto.

LOS SUEÑOS DE CÁTULO Y CICERÓN

Sin lugar a dudas, el *omen* en el que se aprecia con mayor claridad la variedad y confusión de versiones que de este tipo de relatos debieron circular en Roma son los sueños de Quinto Cátulo y de Cicerón relativos a Augusto. En el capítulo 94 de la biografía de Augusto, Suetonio narra dos sueños de Quinto Cátulo, un sueño de Cicerón y una segunda versión del primer sueño de Cátulo; todos ellos presagiaban el futuro poder de Octaviano. Dión Casio incluye en su relación de presagios el sueño de Cicerón y el primer sueño de Quinto Cátulo. Plutarco únicamente recoge el sueño de Cicerón, pero en una versión diferente a aquella de Suetonio y de Dión Casio y muy similar a la segunda versión suetoniana del primer sueño de Cátulo. Tertuliano vuelve a describir el sueño de Cicerón, pero de forma muy escueta.

El argumento de los presagios en cuestión es el siguiente. El biógrafo de Augusto dice que tras la consagración del Capitolio Quinto Cátulo tuvo en dos noches consecutivas los siguientes sueños: la primera soñó que Júpiter Óptimo Máximo separaba a un niño de los varios que, vestidos con la pretexta, jugaban en torno a un altar y le entregaba la imagen del Estado que portaba en la mano. En la segunda vio a Augusto en el regazo de Júpiter y, ante la orden de que lo bajaran, el dios lo impidió manifestando que lo estaba educando para la salvaguarda del Estado. Al día siguiente pudo Cátulo identificar al niño de sus sueños con el joven Octaviano.

La segunda versión del primer sueño de Cátulo recogida por Suetonio difiere de la primera en el hecho de que Júpiter no entrega ningún objeto a Octavio, sino que ante la petición de un tutor por parte de los niños¹²⁰, Júpiter designa al futuro soberano como tal y, tras haberle dado a besar sus dedos, se los llevó a los labios (Suet., *Aug.*, XCIV, 8).

El único sueño de Q. Cátulo que Dión Casio describe es muy similar al primero de los dos que narra Suetonio, aunque con la diferencia de que identifica el *signum rei publicae* que Júpiter deposita en manos de Octavio con la estatua de Roma, y dice que aquel acto sucedió en el transcurso de una procesión a Júpiter (D.C., XLV, 2, 3-4).

El sueño de Cicerón es igual en ambas versiones, la de Suetonio y la de Dión Casio. En ellas se narra cómo el cónsul soñó que veía a un niño descender desde el cielo por una cadena de oro hasta las puertas del templo de Júpiter Capitolino, lugar en donde recibía de manos de Júpiter un látigo. Como

¹²⁰ Acción que nos recuerda la fábula de las ranas pidiendo rey y el *omen* de las ranas silenciadas por el joven Octavio.

en el caso de los sueños de Cátulo narrados por Suetonio, Cicerón pudo identificar poco después al joven Octaviano con el niño de sus sueños (Suet. *Aug.*, XCIV, 9 y D. C., XLV, 2, 1-2).

Por el contrario, la versión que aporta Plutarco del sueño de Cicerón es mucho más parecida a la segunda versión del primer sueño de Q. Cátulo, ya que allí se señala que Cicerón soñó que se convocaba al Capitolio a los hijos de los senadores para que Júpiter designara entre ellos al «jefe de Roma». Al aproximarse Octaviano a Júpiter, que había ya descartado a muchos de ellos, la divinidad le extendió la mano derecha y afirmó que las guerras civiles acabarían cuando él fuera el jefe de los romanos. Como en anteriores casos, Cicerón identificó al día siguiente a Octaviano con el niño de sus sueños (Plu., *Cíc.*, XLIV, 3-7). La versión de Tertuliano es simplemente un reflejo de los anteriores relatos y no aporta nada significativo (Tert., *Anim.*, XLVI, 7).

La interpretación de los sueños de Cátulo y de Cicerón es, a pesar de las diferencias entre los mismos, bastante simple, pues se limitan a presentar a Augusto como el ciudadano romano elegido ya desde su niñez por Júpiter para salvaguardar al estado romano y a sus ciudadanos. Ahora bien, junto a esa idea central, este relato ominal presenta varios aspectos significativos que permiten completar nuestra exégesis. Una de las cuestiones que más han llamado la atención de los investigadores modernos es, sin lugar a dudas, la gran cantidad de problemas cronológicos que presentan.

Así, por ejemplo, los sueños de Cátulo¹²¹ han sido considerados no auténticos, ya que Suetonio los sitúa en las noches sucesivas a la consagración del Capitolio, pues si reparamos en que ésta se realizó en el año 69 a.C. y en que Augusto nació en el 63, nos encontramos con un claro anacronismo (el futuro emperador no había nacido todavía). También se ha advertido que, como Cátulo murió en el 61 a.C., Octaviano sería muy niño —menos de dos años—, y por tanto «n'avait pas encore atteint l'âge que semblent impliquer certains de ces récits»¹²² en el momento en que Cátulo pudo verlo e identificarlo, tal y como señala el relato.

Respecto al sueño de Cicerón, la versión de Plutarco presenta también problemas cronológicos. En efecto, aunque Octaviano habría podido entrenar en el Campo de Marte antes del período de las guerras civiles, la frase atribuida a Júpiter nos sitúa a finales de la vida de Pompeyo, época en la que Octaviano era ya conocido en Roma, especialmente por Cicerón —en el 54 había pronunciado el elogio de su abuela Julia y, además, Augusto tomó la toga viril el año 49—, y por tanto no tiene sentido su posterior identificación por parte del orador romano¹²³. A su vez, las versiones de Dión Casio y Suetonio son per-

¹²¹ Sobre Q. Lutacio Cátulo *vid.* F. Münzer, *RE*, XIII, 2, cols. 2082-2094, *s.v.* *Lutatius* (8).

¹²² F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination* (Coll., *Latomus*, CLXXXIV), Bruxelles 1984, p. 107.

¹²³ Sobre todos estos problemas de cronología véase L. Herrmann, «L'enfant à la chaîne d'or», *REA*, XXXVI (1934), pp. 47-50.

fectamente datables la noche del 31 de diciembre del año 60 a.C., víspera del día en que fue inaugurado el consulado de César.

Las numerosas incorrecciones en la cronología de los acontecimientos, la ambigüedad expresada por Suetonio respecto al contenido real del sueño de Quinto Cátulo *—quidam prius somnium Catuli aliter exponunt—*, así como las notables diferencias en el contenido de sueños atribuidos a un mismo personaje (el sueño de Cicerón en la versión de Plutarco difiere de la de Dión Casio y Suetonio), y a su vez, las semejanzas entre aquellos atribuidos a individuos diferentes (el de Cicerón y Cátulo en el relato de Plutarco), nos permiten suponer que estos comentarios, tal y como los transmiten nuestros autores, no fueron creados por un autor concreto ni fabricados por la propaganda augústea¹²⁴, pues difícilmente se hubiesen producido tales ambigüedades y contradicciones cronológicas, sino que más bien parecen haber surgido de un ámbito colectivo o, al menos, haber sido transmitidos de forma oral, porque, como ha señalado Delehaye para el caso de las leyendas hagiográficas, en la tradición oral ni el tiempo ni el espacio en donde la acción transcurre son importantes y significativos, pudiendo variar completamente sin ningún problema¹²⁵.

Y si nos centramos en otros elementos que aparecen en las distintas versiones de estos dos sueños premonitorios comprobaremos que no sólo se repite el uso de estructuras ideológicas bien conocidas por la tradición ominal latina, sino también que son contemporáneos a la época de Augusto. Según Theander y Guillaumont¹²⁶, la elección de Cicerón y Cátulo como protagonistas de los sueños se debe a que Cátulo había sido el encargado de restaurar, tras el incendio del año 83 a.C., el Capitolio, corazón religioso de la ciudad estrechamente vinculado al destino del Imperio, el cual fue reconstruido por Augusto manteniendo el nombre de su predecesor; mientras que la elección de Cicerón se hizo porque Octaviano había nacido bajo su consulado, lo que favorecía una asociación supersticiosa por parte del pueblo romano entre Augusto y el orador. Para Bertrand-Ecanvil la presencia de estas dos señaladísimas personalidades republicanas en un relato destinado a destacar el poder monárquico de Augusto responde al hecho de que aquellos sueños pretendían realizar una suerte de «unión sagrada» republicana que avalase el poder excepcional de carácter monárquico prometido al joven Octavio¹²⁷. En este sentido, debemos insistir en la importancia de la idea de

¹²⁴ Como así defienden, entre otros, Ch. Theander, «Zwei Vaticinia in römischer Volkstradition», *Studi Calderini-Paribeni*, Milan, 1956, t. I, pp. 143-150 y E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, p. 522.

¹²⁵ H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955.

¹²⁶ C. Theander, *op. cit.*; P. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 108-109.

¹²⁷ E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, pp. 495-496. Hay algunos estudios que han analizado la influencia de la teoría política de Cicerón en el proyecto político de Augusto, su posible participación en el mismo e incluso la utilización propagandística de su imagen por parte del príncipe; P. Grenade, «Remarques sur la théorie cicéronienne dite du «principat», *MEFRA*, LVII (1940), pp. 32-63; M. Schäfer, «Cicero und der Prinzipat des Augustus»,

concordia dentro del programa ideológico de Augusto, pues ésta fue asimismo una aspiración constante de Cicerón, claro defensor de la República¹²⁸.

En segundo lugar, la entrega de un objeto a Augusto por parte de Júpiter, que es la acción central de varios de los relatos, resulta fácilmente comprensible en un relato ominal, puesto que como ya pudimos comprobar en los capítulos dedicados a Vespasiano y Antonino Pío (pp. 28-30 y 92), uno de los ritos de adopción imperial mejor conocido es aquel que contiene la entrega por el emperador a su sucesor de un objeto que simboliza el poder imperial. En nuestro relato, esa ceremonia tiene un significado especial por ser el propio Júpiter, soberano supremo de Roma, el que entrega los fetiches a Augusto como símbolo de su elección. Ahora bien, mientras que los objetos mencionados en las versiones del primer sueño de Cátulo narrada por Suetonio y en la de Dión Casio son el *signum rei publicae* y la imagen de Roma —elementos que simbolizan el poder del Estado y a la Urbe—, en el caso del sueño de Cicerón el objeto entregado al nuevo soberano es un látigo. Suetonio utiliza el término *flagellum*, medio de disciplina tradicionalmente utilizado para castigar a animales, esclavos y niños¹²⁹. El uso de tal concepto, que ya en primera instancia permite sospechar que este relato no fue una creación de la propaganda oficial, admite dos valoraciones: se trata de una historia nacida en los círculos senatoriales contrarios a Augusto, que intentan reflejar una imagen tiránica del mismo, o bien de un *omen* desarrollado en ámbitos populares donde el *flagellum* es un claro símbolo del poder, de la fuerza capaz de vencer a los enemigos del Estado y de establecer una nueva Era de Paz. La admiración que entre el pueblo ha suscitado siempre la imagen del soberano, e incluso del padre firme, pero justo, permite comprender esta imagen popular de Augusto, que tiene incluso una manifestación histórica en el vengativo sacrificio de los asesinos de Julio César.

Digamos, por último, que la identificación de Octaviano con el niño de los sueños de Cicerón y Cátulo al día siguiente de haberlos tenido, forma parte de una estructura ideológica universal común a numerosos pueblos: el reconocimiento del «niño divino», que es un tema habitual en numerosas leyendas de héroes¹³⁰. Y la imagen de Augusto descendiendo por una cadena de oro, tampoco es un elemento exclusivo de esta historia, sino que figura en numerosos

Gymnasium, LXIV (1957), pp. 310-335; J. Béranger, «Cicéron précurseur politique», *Hermes*, LXXXVII (1959), 103-115.

¹²⁸ H. Strasburger, *Concordia Ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros*, Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main, 1931 (= H. Strasburger, *Studien zur Alten Geschichte*, Hildesheim-New York, 1982, vol. 1, pp. 1-82).

¹²⁹ J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, Leipzig, 1886 (repr. Darmstadt, 1975), p. 113, n. 7; M. Fuhrmann, *RE*, Suppl. IX, cols. 1589-1597, *s.v. verbera*; G. Fougères, *DS*, II, 1152-1156, *s.v. Flagellum*.

¹³⁰ W. Deonna, *La légende*, p. 192.

relatos de la cultura greco-latina¹³¹, el más famoso se encuentra, sin lugar a dudas, en el libro octavo de la *Iliada*:

Εἰ δ' ἄγε πειρήσασθε, θεοί, ἵνα εἴδετε πάντες,
σειρήν χρυσεῖην ἔξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες,
πάντες τ' ἔξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι·
ἄλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἔξ οὐρανόθεν πεδίονδὲ
Ζῆν' ὑπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμωιτε (*Hom., Il., VIII, 18-22*).

De las distintas exégesis dadas sobre este pasaje homérico, dos son especialmente adecuadas para el análisis de nuestro relato: aquella que considera que la cadena de oro es una alegoría cosmológica y, en concreto, una alegoría del sol, y la que lo valora como un símbolo de la unión entre el hombre y los poderes superiores¹³². Esta segunda interpretación es especialmente válida para nuestro relato ominal, ya que entonces Augusto aparece como el soberano elegido y enviado por los dioses, lo que concuerda con el sentido intrínseco de estos presagios. No consideramos acertado el paralelo y la consiguiente intencionalidad política que atribuye Lorsch a este pasaje, estableciendo cierta similitud entre el mismo y la información transmitida por Díón Casio de que, en la entrada triunfal, los cautivos reales iban atados con cadenas de oro¹³³.

Para finalizar el análisis, no podemos dejar de citar aquí una interesante idea de Gagé, que apuntó la posibilidad de que en la base de estos relatos se encuentre algún rito vinculado a la pubertad de los nobles romanos, una especie de rito de paso desarrollado en o cerca del templo capitolino:

«Le Jupiter Capitolin lui-même a eu quelque rôle de «tuteur» des enfants nobles, on le sent à quelques allusions, par exemple aux images que proposent, chez Suétone, plusieurs des rêves prophétiques qu'aurait inspirés la naissance d'Octave, le futur Auguste. Il est difficile de décider si ces thèmes s'étaient fixés jadis en rites positifs. Remarquons seulement que l'autel ou chapelle de Iuventas (?), où devait s'accomplir quelque pratique lors de la puberté des jeunes gens, est proche du temple capitolin, presque annexé à lui; et qu'un culte secondaire de Jupiter Juvenis s'est développé à côté du grand, culte dont Domitien et Commode sauront utiliser les symboles»¹³⁴.

Si esta hipótesis fuese verificable y exacta, volvería a repetirse un mecanismo ya señalado en anteriores capítulos, a saber, que los presagios respon-

¹³¹ Gell., XIII, 21, 21; *Lucr.*, II, 1153-1154 y, sin indicar la naturaleza de la cadena, *Verg., Ecl.*, IV, 7; *Sen., Dial.*, IX, 10, 3.

¹³² P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, París, 1959.

¹³³ R. S. Lorsch., *Omina imperii*, p. 68. En este caso el *omen* carecería de su valor general (conexión entre el poder superior y la soberanía), y se habría creado sólo para confirmar que Augusto condujo en la celebración de su triple triunfo a varios prisioneros reales (*R. Gestae IV: in triumphis meis (ducti sunt ante currum meum reges aut r(egum) lib(eri) novem*).

¹³⁴ J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Coll. *Latomus*, LX), Bruxelles, 1963, pp. 248-249.

den en su estructura básica a ritos conocidos y practicados por la población romana.

AUGUSTO Y JULIO CÉSAR

Otro típico motivo que puede detectarse en algunos de los relatos ominales de Augusto es su vinculación como sucesor a su padre adoptivo Julio César¹³⁵. Se trata de un procedimiento bastante frecuente en numerosos relatos ominales como recurso de legitimación política y que en el caso de Augusto tiene especial transcendencia, puesto que su carrera, culminada con la obtención y disfrute en solitario de las más altas magistraturas republicanas, surge y se apoya no sólo en la herencia económica, sino especialmente política de César, y la población romana era sin duda consciente de este legado. Ahora bien, si en los presagios de poder de Vespasiano, Antonino Pío e incluso Alejandro Severo se apreciaba claramente el intento por vincularlos a sus antecesores Nerón, Adriano y Trajano, la sucesión de Augusto a Julio César presenta ciertos problemas, ya que el dictador no ostentó un poder consolidado de carácter monárquico que pudiera ser transmitido directamente, como ocurre en los tres casos anteriores, y ello nos conduce a suponer que los relatos ominales que vinculan el legítimo poder imperial de Augusto a la figura de Julio César debieron nacer en el momento en el que se consideró a César como el creador de una nueva forma de poder de carácter individual y hereditario. Tal idea se hallaba ya plenamente vigente en época de Suetonio, puesto que el historiador inicia sus *Vidas de los doce Césares* con la biografía de Julio César. Pero resulta difícil defender tal posibilidad en los primeros momentos del gobierno de Augusto.

La conexión entre Augusto y César puede apreciarse en los siguientes ejemplos. Según Suetonio, cuando Julio César estaba en Munda talando un bosque para instalar su campamento se descubrió una palmera, que César mandó conservar como presagio de victoria. De ella nació acto seguido un brote que superó en pocos días la altura de la madre y se pobló de nidos de palomas, fenómeno extraño, ya que como recuerda Suetonio esta clase de aves evita al máximo el follaje duro y rugoso. La descripción del presagio termina apuntando que fue este prodigio el que movió a César a no desear otro sucesor sino el nieto de su hermana:

Apud Mundam Diuus Iulius castris locum capiens cum siluam caederet, arborem palmae repertam conseruari ut omen uictoriae iussit; ex ea continuo enata suboles adeo in paucis diebus adoleuit, ut non aequiperaret modo matricem, uerum et obtegeret frequentareturque columbarum

¹³⁵ También perceptible en uno de los presagios de victoria narrados por Suetonio en el capítulo XCVI, al indicar que en Filipos, un tesalio le anunció a Augusto su futura victoria, que conocía por el divino César, cuya imagen se le había aparecido en un camino retirado (Suet., *Aug.*, XCVI, 2).

nidis, quamvis id avium genus duram et asperam frondem maxime vitet. Illo et praecipue ostento motum Caesarem ferunt, ne quem alium sibi succedere quam sororis nepotem uellet (Suet., *Aug.*, XCIV, 11).

Dión Casio tan sólo señala que, después de la victoria de Munda, de una palmera situada en el campo de batalla brotó una rama, que no era un presagio para el dictador, sino para el nieto de su hermana.

Καίπερ οὐδέν ὃ τι οὐχὶ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεγίστων καταπράξειν ἐλπίσας διὰ τε τᾶλλα, καὶ οὐχ ἦκιστα ὅτι βλαστός τις ἐκ φοίνικος ἐν τῷ τῆς μάχης χωρίῳ ὄντος εὐθὺς ἐπὶ τῇ νίκῃ ἐξέφυ. Καὶ οὐ λέγω μὲν ὅτι οὐκ ἔφερε ποι τοῦτο, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῳ γε ἔτι, ἀλλὰ τῷ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ ἐγγόνῳ τῷ Ὀκταοῦῳ (D.C., XLIII, 41, 2-3).

Ambos relatos se centran, es evidente, en la vinculación de César con el joven Octaviano, mas el pasaje de Suetonio presenta toda una serie de elementos que nos permiten reconocer de nuevo la complejidad de estructuras ideológicas que encierra cada *omen*. El súbito crecimiento de la palmera, que llega a superar la altura de la madre, forma parte de la extendida creencia¹³⁶ en que existe una asociación entre el destino de un hombre y el de un árbol, lo que se traduce de forma inequívoca en que el extraordinario crecimiento de la palmera anunciaba la meteórica carrera política de Octavio y su grandioso futuro.

Que el árbol sea una palmera puede responder a distintos simbolismos. La palmera no es sólo emblema de victoria¹³⁷ y atributo de Apolo¹³⁸, la divinidad protectora de Augusto, sino que también se concebía como el árbol de los grandes y poderosos, y en numerosas tradiciones antiguas que remontan a época sumeria se halla ligada a la idea de soberanía¹³⁹. Ahora bien, este concreto significado que nos faculta ya a incluir nuestro relato oiminal en el grupo de aquellos que presentan a Augusto como un nuevo soberano, se completa si tenemos en cuenta que la similitud de las propiedades atribuidas a la palmera y al ave Fénix y, sobre todo, la homonimia que existe en lengua griega a la hora de denominar a ambos seres (*phoenix*) condujeron a considerar que tanto la palmera como el ave mítica encarnaban los valores simbólicos de renacimiento, resurrección y renovación de los tiempos¹⁴⁰, todos los cuales poseen especial transcendencia en el programa ideológico de Augusto, como venimos viendo hasta ahora.

¹³⁶ De esta creencia ya nos hemos ocupado en el capítulo dedicado a Vespasiano.

¹³⁷ W. Deonna, *L'ex-voto*, pp. 190-193.

¹³⁸ Figura asociada al mito de su nacimiento y está presente en numerosas representaciones de dicha divinidad: K. Wernicke, *RE*, II, 1, cols. 1-111 (esp., cols. 21-23 y 111), *s.v. Apollon*.

¹³⁹ W. Deonna, *L'ex-voto*, p. 6.

¹⁴⁰ W. Deonna, *L'ex-voto*, pp. 203-205, que sigue sobre todo la obra de J. Hubaux y M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Lieja, 1939; M. Walla, *Der Vogel Phönix in der antiken Literatur und die Dichtung des Laktanz*, Diss. Wien, 1965; J-P. Martin, *Providentia Deorum*, pp. 166-168.

Pero el simbolismo del relato adquiere mayor enjundia cuando certificamos que uno de los presagios que anunciaron a la Vestal Silvia el grandioso porvenir de su hijo Rómulo fue un sueño en el que vio surgir dos palmeras y una de ellas alcanzaba tan gran tamaño que cubría con sus ramas el mundo entero y su follaje tocaba los astros del cielo. Ovidio desarrolló ampliamente este presagio relativo al primer fundador de Roma:

*Languida consurgit nec scit cur languida surgat
Et peragit talis arbore nixa sonos:
«Utile sit faustumque, precor, quod imagine somni
Vidimus; an somno clarius illud erat?
Ignibus Iliacis aderam, cum lapsa capillis
Decidit ante sacros lanea uitta focos.
Inde duae pariter, uisu mirabile, palmae
Surgunt; ex illis altera maior erat
Et grauiibus ramis totum protexerat orbem
Cotigeratque sua sidera summa coma.
Ecce meus ferrum patrius molitur in illas:
Terreor admonitu corque timore micat.
Martia picus auis gemino pro stipite pugnant
et lupa: tuta per hos utraque palma fuit» (Ov., *Fast.*, III, 25-38)¹⁴¹.*

Nos encontramos, por tanto, con un elemento más que vuelve a asociar al futuro emperador con el fundador de la ciudad.

Otro detalle que no debemos perder de vista: nuestro relato ominal no es el único caso en el que se asocia a Octavio con la palmera. Según Suetonio, delante de la casa de Augusto nació una palmera que el propio príncipe hizo transplantar al patio de los dioses Penates y cuidó con gran ahínco de su crecimiento y Quintiliano recoge la noticia de que los habitantes de Tarragona anunciaron a Augusto que una palmera había brotado sobre su altar, y ambas noticias no hacen sino reforzar el lazo estrecho compartido entre Augusto y el ejercicio de la soberanía:

*Enatam inter iuncturas lapidum ante domum suam palmam in compluuium deorum Penatium transtulit, utque coalesceret magno opere curauit (Suet., *Aug.*, XCII, 1).*

*Et Augustus, nuntiantibus Tarraconensibus palmam in ara eius enatam (Quint., *Inst.*, VI, 3, 77).*

¹⁴¹ -Se levantó desfallecida sin saber por qué se levantaba desfallecida y, apoyándose en un árbol, dijo las siguientes palabras: «Rezo porque sea fausta y beneficiosa la imagen que vi en sueños. ¿O era aquello más que un sueño? Me encontraba ante las llamas de Troya, cuando la cinta de lana resbaló del pelo y cayó delante de la hoguera sagrada. Luego surgieron a un tiempo dos palmeras (¡admirable visión!); una de las dos era más grande y con sus ramas pesadas había protegido el universo entero y tocado con sus hojas las altas estrellas. He aquí que mi tío paterno aprestaba la espada contra ellas. Al advertirlo me invadió el terror, y saltó de temor mi corazón. Un pico-carpintero, el ave de Marte, y una loba pelearon por los tallos gemelos. Gracias a éstos estuvieron seguras las dos palmeras» (Ov., *Fast.*, III, 25-39; traducción de B. Segura Ramos, *P. Ovidio Nasón. Fastos*, Madrid, 1988).

A su vez, la paloma es un símbolo claro de soberanía¹⁴², ya que según Servio las palomas sólo dan augurios a los reyes, pues como éstos nunca están solas:

Cum forte columbae auguria aut oblatiua sunt, quae non poscuntur, aut impetratiua, quae optata ueniunt. Hoc ergo quia oblatiuum est, ideo dixit «forte». Bene autem a columbis Aeneae datur augurium, et Veneris filio et regi: nam ad reges pertinet columbarum augurium, quia numquam solae sunt, sicut nec reges quidem (Serv., *Aen.* VI, 190).

Cabe concluir, en definitiva, que la esencia de este relato es lo suficientemente amplia y compleja como para poder abarcar las ideas fundamentales señaladas en los anteriores *omina imperii*, a saber: se proyecta la idea de que Octaviano es el legítimo sucesor de un poder anteriormente ejercido por Julio César; el carácter de ese poder viene representado y, por tanto, definido por tres elementos simbólicos: la palmera, la paloma y Rómulo, primer soberano de Roma; y en tercer lugar, la continua relación entre el destino de Augusto y la palmera puede interpretarse también como un símbolo de la nueva Era de Paz iniciada con su gobierno.

La vinculación de Augusto con su protector político y padre adoptivo reaparece en otros dos *omina imperii*.

El *SIDUS IULIUM*

Uno de ellos, la llegada de un cometa tras la muerte de Julio César, no fue valorado por Suetonio ni Julio Obsecuente como un presagio augústeo de poder¹⁴³; en cambio Plinio supo calificar el fenómeno correctamente, basándose en la interpretación del propio príncipe. Partiendo del dato de que Roma constituye el único lugar en el mundo en donde un cometa es objeto de culto, Plinio relata que a nivel general la aparición de aquel meteoro poco después de la muerte de Julio César fue interpretada como el anuncio de que el alma de César había sido acogida entre las potencias divinas inmortales; pero que Augusto, al coincidir tal fenómeno con el inicio de su vida pública, consideró en secreto que el cometa había nacido para él y que era él quien había nacido en el cometa.

¹⁴² Sobre este significado de las palomas pueden verse las páginas dedicadas a Alejandro Severo (*supra*, pp. 125-126).

¹⁴³ Según Julio Obsecuente, durante los Juegos en honor de Venus Genetrix organizados por Octaviano, a las cuatro de la tarde apareció bajo la estrella boreal un cometa, que se consagró al divino Julio (Obseq., LXVIII). Suetonio tan sólo añade a esta información que el cometa brilló durante siete días seguidos, y que se creyó era el alma de César acogido en el cielo (Suet., *Iul.*, LXXXVIII). Sobre el número siete como símbolo de la totalidad y de la perfección vid. W.H. Roscher, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihren vierfachen Überlieferung*, Paderborn, 1913; A. Dreizehnter, *Die rhetorische Zahl. Quellenkritische Untersuchungen anhand der Zahlen 70 und 7*, München, 1978.

Cometes in uno totius orbis loco colitur in templo Romae, admodum faustus Diuo Augusto iudicatus ab ipso, qui incipiente eo apparuit ludis, quos faciebat Veneri Genetrici non multo post obitum patris Caesaris in collegio ab eo instituto. Namque his uerbis in publicum gaudium prodidit: «Ipsis ludorum meorum diebus sidus crinitum per septem dies in regione caeli sub septemtrionibus est conspectum; id oriebatur circa undecimam horam diei clarumque et omnibus e terris conspicuum fuit. Eo sidere significari uulgi credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam, quo nomine id insigne simulacro capituli eius, quod mox in foro consecrauimus, adiectum est». Haec ille in publicum; interiore gaudio sibi illum natum seque in eo nasci interpretatus est. Et, si uerum fatemur, salutare id terris fuit (Plin., Nat., II, 93-94).

A pesar de la afirmación del enciclopedista romano de que la presencia de aquel meteoro fue interpretado por el pueblo como el anuncio de que el alma de César era acogida entre los dioses —*eo sidere significari uulgi credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam*—, no podemos olvidar que, como ya desarrollé ampliamente en el capítulo dedicado a Alejandro Severo, era una creencia muy divulgada en la Antigüedad que la aparición de un cometa presagiaba el nacimiento o subida al trono de un príncipe eminente. Así, por ejemplo, Tácito afirma que *inter quae sidus cometes effulsit; de quo uulgi opinio est tamquam mutationem regis portendat* (Tac., Ann., XIV, 22, 1). Es decir, la interpretación que de este fenómeno hizo Augusto, no debió ser ni tan «secretada» ni «personal» como señala Plinio.

En definitiva, este relato responde perfectamente a la estructura ideológica ya señalada en el capítulo dedicado a Alejandro Severo, según la cual el nacimiento de un nuevo soberano siempre viene anunciado por un fenómeno meteorológico o astrológico.

JULIA, ¿LA HIJA DE CÉSAR?

La misma estructura ideológica emerge en la siguiente historia ominal: según Suetonio la tumba de Julia, hija de César, fue varias veces herida por el rayo.

ac subinde Iuliae Caesaris filiae monumentum fulmine ictum est (Suet., Aug., XCV)¹⁴⁴.

Ciertamente este prodigio responde a dos variantes conocidas: la presencia de fenómenos meteorológicos para anunciar el nacimiento de un soberano¹⁴⁵, y el deseo de vincular a Augusto con César. Sin embargo, encierra tam-

¹⁴⁴ La *Historia Augusta* proporciona un relato ominal similar. Según Flavio Vopisco Siracusano, la destrucción por un rayo de dos estatuas de los cenotafios de Tácito y su hermano Floriano anunció que de esta familia saldría algún día un emperador romano (S.H.A., Tac., XV, 1-3).

¹⁴⁵ Para el caso del rayo, véase el capítulo dedicado a Antonino Pío.

bién un aparente problema, y es que tal como aparece presentado por Suetonio conculca un principio básico de los *omina imperii*, la relación directa entre el prodigio y aquel a quien va dirigido. En los capítulos anteriores comprobamos que esta relación puede establecerse de forma directa –cuando la persona hacia la que se dirige el presagio es el actor principal del mismo–, sobre todo, de forma indirecta, en cuyo caso puede adoptar diversas formas. Por ejemplo, que el prodigio coincida con su nacimiento real o simbólico, que se halle presente algún objeto vinculado al personaje, que acontezca en sus propiedades o en las de su familia, o que en el *omen* participe alguno de sus familiares genéticos.

Sí, tal y como afirma Suetonio, el rayo cayó en la tumba de Julia, hija de César, situada en el Campo de Marte, el relato no presentaría ningún nexo de unión directa con Augusto, a quien supuestamente va dirigido, ya que Julia no era familia genética de Octavio. Sería por el contrario congruente y respondería de forma impecable a las variables antes señaladas, si el relato se refiriera a Julia la Menor, hermana de Julio César y abuela de Augusto, ya que ella es el puente entre la familia de Augusto y la de César y poseía parentesco genético directo con Augusto. Ya en páginas anteriores recordábamos que los autores que nos han transmitido los relatos ominales no llegaron a comprender su estructura interna, de suerte que omitieron o alteraron elementos fundamentales para la perfecta articulación de los mismos. En el presente caso la confusión resulta fácilmente comprensible, ya que la fama de la tumba de Julia, la hija de César, situada en el Campo de Marte, pudo acelerar este proceso entre aquellos que no comprendían la estructura básica de los *omina imperii*, propiciando la transferencia de un dato originalmente alusivo a Julia la Menor (hermana de César) a la cuenta del sujeto más notorio (Julia, hija de César).

LOS HÍGADOS DOBIADOS

Entre la serie de signos de elección divina de Augusto, la tradición ominal no olvida aquellos procedentes de uno de los métodos adivinatorios más practicados en la Antigüedad: la observación de las entrañas de las víctimas o *haruspicine*. Acompañando al presagio de los doce buitres anteriormente analizado, Suetonio y Obsecuente narran cómo uno de los signos que presagiaron el futuro poder de Augusto fue el hecho de que al tomar los augurios para su primer consulado los hígados de todas las víctimas sacrificadas aparecieron replegados sobre sí mismos a partir del lóbulo inferior. Semejante fenómeno fue interpretado por los expertos como presagio favorable y grandioso.

et immolanti omnium uictimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra paruerunt, nemine peritorum aliter coiectante quam laeta per haec et magna portendi (Suet. Aug., XCV).

Caesari cum honores decreti essent et imperium aduersus Antonium, immolanti duplicia exta apparuerunt. Secutae sunt eum res prosperae (Obseq., LXIX).

Plinio, que sitúa la acción en Espoleto, afirma que el hecho de que en seis víctimas apareciera el hígado replegado sobre si mismo a partir del lóbulo inferior fue interpretado en el sentido de que Augusto doblaría su poder en el curso del año.

Diuo Augusto Spoleti sacrificanti primo potestatis suae die sex uictimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra reperta sunt, responsumque duplicaturum intra annum imperium (Plin., Nat., XI, 190).

Dión Casio, que traslada el suceso a la guerra de Módena, eleva el número de víctimas que proporcionaron esta señal a doce, pues este número simboliza claramente el poder máximo que había alcanzado Augusto.

Μαθῶν δὲ δὴ τὰ δεδογμένα τὰς μὲν τιμὰς ἀπεδέχετο καὶ ἔχαιρεν, ἄλλως τε καὶ ὅτι θύοντι αὐτῷ, ὅτε τὸν κόσμον καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ στρατηγοῦ ἀνέλαβε, διττὰ τὰ ἥματα ἐν πᾶσι τοῖς ἱερείοις δώδεκα οὖσιν εὐρέθη (D.C., XLVI, 35, 4).

El anterior relato ominal no presenta ningún problema de interpretación, ya que como he señalado antes la aruspicina fue un método adivinatorio bien conocido y muy practicado en Roma¹⁴⁶. Solamente las discrepancias en las versiones de los cuatro autores, y especialmente el diferente número de víctimas que señalan Plinio y Dión Casio nos permiten considerar que estos relatos no proceden de una única fuente de información o difusión.

CRONOLOGÍA DE LOS *OMINA*

Nuestro análisis de Augusto debe rematarse con el oportuno estudio cronológico de los *omina imperii*, que también aquí fueron organizados por Suetonio respetando el *cursus honorum*. Los cinco primeros —el acontecido en Velitras, el prodigio que anunciaba un rey para el pueblo romano, el embarazo divino de Acia y los sueños de Octavio y Acia— tienen lugar antes del nacimiento de Augusto y aparecen dispuestos en virtud de su lejanía a dicho evento. El primero, presentado por el adverbio *antiquitus*, expresa una distancia de siglos respecto al prodigio; el segundo tan sólo de meses (*ante paucos quam nasceretur menses*); el tercero puede ser datado desde el momento de la concepción hasta el nacimiento, y el cuarto y quinto la víspera de su nacimiento (*prius quam pareret*). El sexto, en el que se narra la predicción de Publio Nigidio, es datado el día natal de Augusto, es decir, el 23 de septiembre del año 63 a. C.

¹⁴⁶ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, I, pp. 169-174.

Del séptimo al decimotercero transcurren durante la niñez de Octavio, concretamente hasta la toma de la toga viril en el año 49 a. C. El séptimo (consulta de Octavio, padre del futuro Augusto, al oráculo de Líber en Tracia) durante su propretura en la provincia de Macedonia en el año 60 a.C., tal vez a principios de dicho año, cuando se dirigía a aquel destino. El octavo (Octavio ve en sueños a su hijo con los atributos de Júpiter) la noche posterior a la consulta del oráculo. El noveno, que narra la localización de Augusto subido en una torre mirando al oriente, es situado por Suetonio cuando el pequeño aún no hablaba. El décimo, en el que hizo callar a las ranas, cuando comenzaba a hablar. El decimoprimer, acontecido en la vía Campana, puede ser datado cuando Augusto tenía tres años. El decimosegundo (los dos sueños de Cátulo) presenta errores de datación interna, ya señalados anteriormente, que impiden su perfecta implantación en este cuadro cronológico. El decimotercero o sueño de Cicerón puede ser perfectamente datado la noche del 31 de diciembre del año 60 a.C.

Cabe apreciar, por tanto, que la organización de este bloque circunscrito a la niñez de Octavio ofrece ciertas irregularidades, ya que el criterio cronológico falla en dos casos:

—el séptimo y octavo, acontecidos cuando Octavio tenía menos de tres años pero más de dos, son colocados con anterioridad al noveno, que tuvo lugar cuando el futuro soberano todavía no hablaba (*infans adhuc*). Esta pequeña alteración puede justificarse suponiendo que Suetonio intentó mantener una unidad temática en su narración asociando en una serie ininterrumpida todos aquellos presagios cuyo origen era el padre de Augusto (que son precisamente los clasificados del quinto al octavo).

—el decimosegundo no es posible datarlo.

Quedan los cinco últimos presagios. El décimocuarto, acontecido cuando tomaba la toga viril, debe ser datado el 18 de octubre del 49 a.C. El decimoquinto, o prodigio de Munda, poco antes del 17 de marzo del 45 a.C. El decimosexto durante su retiro en Apolonia, entre finales del año 45 o principios del 44. El décimoséptimo, o aparición del arco iris, poco después del asesinato de Julio César, tal vez en la segunda mitad del marzo del 44 a.C. Y el decimoctavo, al tomar los augurios de su primer consulado, lo que nos lleva al 7 de enero del 43 a.C.¹⁴⁷.

La relación de presagios de poder respeta perfectamente, así pues, la vida y *cursum honorum* de Augusto. Mas, como ya señalamos en el primer capítulo, ello no significa que exista una relación real entre los *omina* y el tiempo histórico, sino tan sólo simbólica. Los *omina imperii* se sitúan en momentos de especial transcendencia mágica y política en la vida del personaje o de su familia, siguiendo las concepciones mágico-religiosas de la sociedad romana.

¹⁴⁷ Fitzler, K., y Seeck, O., *RE*, X, 1, cols. 275-381, s.v., *Iulius* (132), col. 287.

Aquellos hitos fueron el *dies natalis* y el *dies viriles togae*, las vísperas de su nacimiento, su niñez, el viaje de su padre a Tracia –momento de especial importancia para su familia porque, según Suetonio, sus victorias militares, así como su justicia y valor en el gobierno de Macedonia le valieron la admiración incluso de Cicerón (Suet., *Aug.*, III, 2)– y su estancia en Apolonia, ciudad en donde recibió la noticia del asesinato de César y de que había sido nombrado su heredero (Suet., *Aug.*, VIII, 2). Especialmente significativo es el hecho de que su relación finalice en el momento en el que Octaviano recibe su primer consulado. Este hecho tiene, a mi parecer, la siguiente explicación: en una época en la que no se conoce todavía el concepto de proclamación imperial como soberano, que es cuando suele ponerse término a la relación de los *omina imperii* de otros emperadores, el consulado era el cargo político más representativo de un poder total. Si la llegada al poder es el signo de que ya se han cumplido los designios previstos por los dioses y prefigurados en los *omina*, los sucesores de Augusto cumplieron ese destino con la proclamación como emperadores, pero el *princeps* lo consumió, en el imaginario popular, al desempeñar el primer consulado –puesto que fue la palanca necesaria para construir su régimen autocrático–.

CONCLUSIONES

La complejidad y la riqueza de matices que encierran la figura y la obra de Augusto, confirmadas por la ingente bibliografía que han generado a lo largo de la historia, presagiaba ya la dificultad que para cualquier investigador moderno implica la aproximación a unos relatos que, como ha confirmado el análisis de anteriores grupos ominales, se caracterizan por su variedad estructural y temática. Además, la consideración de meras anécdotas con la que suelen calificarse historias como la del águila y Octaviano en la vía Campana o la que narra la presencia del futuro emperador en lo alto de una torre, o la valoración como burdos relatos propagandísticos de presagios tales como el de la relación entre Acia y una serpiente en el templo de Apolo, o los sueños de Quinto Cátulo o Cicerón, nos situaban ante una base de partida difícilmente aceptable tras el análisis de los presagios de poder de otros emperadores. A pesar de ambas dificultades, nuestro estudio se ha centrado en el examen de cada uno de los elementos que aparecen en los distintos relatos y en establecer las posibles relaciones temáticas que entre ellos existían. Con tal metodología hemos podido comprobar que relatos como el del rayo en la muralla de Velitras, la predicción de Publio Nigidio, el desconocido prodigio transmitido por Julio Marato, la caída de la toga viril, el del oráculo de Líber Páter, el sueño de su padre en Tracia, los sueños de Cátulo y Cicerón, el acontecido en Munda a través del simbolismo de la paloma, el del *sidus Iulium*, el del rayo caído en la tumba de Julia o el *omen* de las ranas, convergen temáticamente al presentar a Augusto como un soberano elegido por los dioses que, a semejanza de

Rómulo¹⁴⁸, es el nuevo fundador de Roma, encargado de proteger y de iniciar una era de concordia y de paz entre todos los ciudadanos romanos. Estas mismas ideas se aprecian en otros relatos ominales como, por ejemplo, el de la gestación divina de Augusto, el de los sueños habidos por Acia y Octavio la víspera del nacimiento de su hijo, el del almuerzo de Octavio en la vía Campana –puesto que lo integra en el colegio de los Hermanos Arvales–, el del horóscopo de Augusto, aquel que narra la localización de Augusto sobre una torre mirando al sol naciente, el presagio del arco iris, el de la palmera en Munda –por el simbolismo de renovación de los tiempos que tiene la palmera por su homonimia con el ave Fénix–, o el de las ranas –que presagian la llegada de la primavera–.

En definitiva, los relatos ominales aquí analizados configuran a Octaviano, sucesor legítimo de J. Cesar, como el hombre destinado por voluntad divina para ser el soberano que acabe con la guerra civil de finales de la República e inicie una era de paz, prosperidad y concordia en la nueva Roma; era sin duda la meta que acariciaba toda la población romana tras los continuos enfrentamientos militares y políticos de los años finales de la República y que alcanzó su más grave manifestación en la guerra civil entre Augusto y Antonio.

¹⁴⁸ Con quien se le asimila en el relato de la toma de los augurios para su primer consulado, en el del águila de la vía Campana –que como pudimos demostrar, se desarrolla en el bosque sagrado de la diosa *Dia*–, o en el de la palmera de Munda por su similitud con el sueño de la Vestal Silvia narrado por Ovidio.

V

CONCLUSIONES

En la Introducción a *Los reyes taumaturgos*, M. Bloch relata el siguiente episodio histórico:

«El 27 de abril de 1340, el hermano Francisco, de la orden de los predicadores, obispo de Bisaccia en la provincia de Nápoles, capellán del rey Roberto de Anjou y en ese momento embajador del rey de Inglaterra Eduardo III, se presentó ante el Dux de Venecia. Acababa de iniciarse la lucha dinástica entre Francia e Inglaterra, que daría lugar a la Guerra de los Cien Años. Las hostilidades habían comenzado ya, pero la campaña diplomática aún proseguía. Los dos reyes rivales buscaban alianzas por todas partes en Europa. El hermano Francisco había sido encargado por su rey de solicitar el apoyo de los venecianos y su intervención amigable ante los genoveses. Hemos conservado un resumen de su discurso. En él encarecía, como era lógico, las disposiciones pacíficas del soberano inglés. «El serenísimo príncipe Eduardo», deseando ardientemente evitar la matanza de una multitud de cristianos inocentes, le había escrito –si hemos de creerle– a «Felipe de Valois, que se dice rey de Francia», para proponerle tres medios, a su elección, de decidir entre ellos, sin guerra, la gran disputa. En primer término, el combate en la arena, verdadero juicio de Dios, ya en forma de un duelo entre los dos pretendientes mismos, ya en un combate más amplio entre dos grupos de seis a ocho fieles; o bien, una u otra de las dos siguientes pruebas (y aquí cito textualmente): «Si Felipe de Valois es, como afirma, el verdadero rey de Francia, que lo demuestre exponiéndose a leones hambrientos, ya que es sabido que los leones jamás acometen a un verdadero rey; o bien que realice el milagro de curar enfermos, como acostumbra a hacerlo los otros reyes verdaderos»; aquí debe entenderse, sin duda, los otros verdaderos reyes de Francia. «En caso de fracasar, él se

reconocerá indigno de la condición real.» Siempre según el testimonio del hermano Francisco, Felipe, «en su soberbia», rechazó estas proposiciones»¹.

Que tales propuestas puedan ser formuladas con absoluta seriedad en unas negociaciones políticas especialmente importantes para el destino de varias naciones europeas, y ante gente apegada a las realidades positivas como eran los gobernantes de la república veneciana, tan atenta siempre a la prosperidad de sus negocios comerciales y políticos, sólo puede explicarse si, como señala M. Bloch, entendemos que «tales propuestas, formuladas sin duda «para la galería», responden necesariamente a las tendencias de la conciencia colectiva». Es decir, nos encontramos ante verdades positivas admitidas por el común de la sociedad europea medieval que demuestran, además, nuestra distancia abismal respecto a aquel clima psicológico². Los ejemplos utilizados por M. Bloch para aproximar al lector al ambiente de la sociedad europea de finales de la Edad Media evocan inmediatamente las maravillosas historias que, como hemos señalado en las páginas anteriores, rodearon más de mil años antes la personalidad de los emperadores romanos, confirmando la pervivencia hasta épocas recientes de unas formas de concebir la idea de soberanía gestadas en los albores de la historia –seguramente coincidiendo con el nacimiento de la institución– que hoy en día nos causan sorpresa o incluso irritación.

Ahora bien, que la racionalidad moderna no pueda aceptar ni compartir tales creencias no nos da derecho, como frecuentemente ocurre, a despreciarlas o a presentarlas como simples anécdotas de épocas pasadas, sino que exige, como cualquier otro fenómeno social, un riguroso y completo estudio histórico. Pero aparte de este presupuesto «ético», cabe añadir que el estudio de tales creencias proporciona al historiador un nuevo recurso de aproximación a la «historia tradicional». Afirmaba Bloch con gran acierto que «para comprender lo que fueron las monarquías de antaño, para explicar sobre todo su vasto ascendiente sobre los hombres, no basta aclarar hasta el último detalle el mecanismo de la organización administrativa, judicial y financiera que impusieron a sus súbditos. Tampoco basta con analizar en abstracto, o tratando de deducirlos de algunos grandes teóricos, los conceptos de absolutismo o de derecho divino. Es preciso también penetrar en las creencias y hasta en las fábulas que florecían en torno de las casas reinantes. En muchos aspectos, todo este folklore nos dice más que cualquier tratado doctrinario»³.

El libro que aquí concluimos se inició bajo el primero de estos preceptos, ya que juzgamos provechosa la necesidad de proceder al estudio riguroso de las numerosas referencias a acontecimientos fabulosos que rodeaban la llegada al poder de un emperador transmitidos por la literatura de época imperial romana. El final de nuestro trabajo nos ha permitido comprobar la veracidad

¹ M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, 1988 (1ª ed., Strassbourg, 1924), pp. 23-24.

² *Vid.* las palabras de Marcos Lara en la presentación en español del libro de Bloch, pp. 7-8.

³ R. Bloch, *op. cit.*, pp. 26-27.

del segundo de los preceptos antes señalados, ya que el estudio de los *omina imperii* ha abierto una importante vía de aproximación a la figura, al programa político y al contexto histórico de los emperadores tratados, y ha permitido conocer mejor la concepción sociológica del poder en el imperio romano. Utilizando nuevamente las palabras de M. Bloch, «consideré que podía hacerse historia con lo que hasta entonces no era más que anécdota»⁴.

* * *

El estudio de los relatos ominales de Augusto, Vespasiano, Antonino Pío y Alejandro Severo nos ha permitido descubrir la complejidad estructural de unas historias en cuya trama confluyen distintos aspectos:

I. En la concepción sociológica del poder en la Antigüedad romana existen, al igual que en la Edad Media, numerosas «tendencias de la conciencia colectiva», «verdades positivas admitidas por el común» o, como las he definido a lo largo de este trabajo, «estructuras ideológicas relativas al poder» que no son exclusivas de la cultura greco-latina, sino que se hallan presentes en la concepción de la soberanía de otras culturas del ámbito mediterráneo e indoeuropeo.

Así, vimos cómo la idea de poder supremo aparecía indisolublemente asociada al crecimiento extraordinario de un objeto o planta —especialmente al de ciertos árboles—. Su vinculación con el color púrpura dio lugar a una de las más sorprendentes estructuras ideológicas aquí estudiadas: si el nacimiento de un ser humano coincide con la aparición o nacimiento de un objeto o animal manchado de color púrpura, es una señal evidente del futuro poder del recién nacido y de un reinado caracterizado por la prosperidad y la fortuna. Ambas estructuras ideológicas deben vincularse con la universal creencia de que el soberano como representante de una comunidad ante los dioses es el responsable de la felicidad, fertilidad y salud de su pueblo y de las propiedades de aquellos que lo componen.

Se creía también que el nacimiento de un nuevo soberano era anunciado por toda una serie de fenómenos astronómicos y meteorológicos, de forma que, en ciertas épocas se admite como lógico que la aparición de cometas y la caída de rayos en lugares determinados presagiaban cambios evidentes de soberano.

También puede valorarse como una verdad positiva admitida por el común la creencia de que ciertos objetos (cetro, penates, paladio, trono, diadema, púrpura), o animales (paloma, serpiente, caballo) son los depositarios de la esencia del poder soberano y de que, por consiguiente, su posesión material o contacto conlleva la obtención del poder. El águila, mensajero de Júpiter, aparece igualmente vinculado al concepto de soberanía en la Antigüedad.

⁴ *Ibidem*, p. 26.

dad, tal como pudimos apreciar al estudiar un extendido y mítico rito augural de investidura consistente en el traslado de un objeto por parte de esta ave desde un lugar vinculado al personaje al que se le augura el futuro poder hasta un área sacra. No es menos frecuente la creencia de que aquellos personajes destinados a ser monarcas, al igual que los héroes en la literatura mítica y que los santos en época cristiana, ven peligrar su vida durante su niñez. Un caso especialmente significativo es el de Diadúmeno –según Elio Lampridio en cierta ocasión en la que el futuro emperador se encontraba en su cuna, un león que se había escapado, tras romper las cadenas que lo sujetaban, se acercó a la cuna, acarició al niño y le dejó ileso, en tanto que su nodriza, que se lanzó contra el animal, pereció a consecuencia de sus mordiscos (S.H.A., *Diad.*, V, 6)–, puesto que nos permite afirmar que la invulnerabilidad de los reyes legítimos ante los leones no es sólo una verdad positiva admitida por el conjunto de la sociedad europea de finales de la edad Media, sino también una creencia plenamente aceptada por la población romana de época imperial. Algo similar podemos decir del carácter sanador del monarca, que se hace presente en un *omen imperii* de Vespasiano y que constituye el hilo conductor del estudio de M. Bloch.

II. Junto a estas estructuras ideológicas relativas al poder, en la urdimbre de los relatos ominales se afianzan numerosas creencias populares de muy diversa naturaleza.

Destacaremos el convencimiento en la vinculación entre el destino de un hombre o de una comunidad y el de un árbol, animal u objeto; en el poder mágico-augural de la palabra humana y del nombre propio; en el carácter positivo de la acción de mirar hacia Oriente; en la importancia mágico-religiosa del día de nacimiento, aspecto que debe vincularse a la creencia de que el principio de algo o el primer acto determina su continuidad, es decir, que todo cuanto ocurre o rodea al primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en el desarrollo ulterior de lo que se inició. También pudimos comprobar que en los relatos ominales cobran especial importancia los sueños premonitorios de las embarazadas y de sus familiares directos y la tierra genética o natal de una persona. Otros aspectos concretos que los presagios ponen de manifiesto son la importancia de la magia por contacto o el carácter negativo de la caída de objetos o de la extracción de los dientes.

III. Hemos podido comprobar asimismo que numerosos *omina imperii* eran el reflejo, a veces muy esquematizado, de distintos ritos de investidura. El análisis del presagio de la *tensa* de Júpiter estudiado en el capítulo primero, nos permitió certificar la existencia de una compleja ceremonia de proclamación imperial consistente en la presentación al nuevo soberano de los objetos sagrados del pueblo romano garantes de su soberanía. Este acto, reducido a su mínima expresión, volvía a emerger en el *omen* de las tinajas aparecidas en Etruria relativo a Antonino Pío. Mucho más frecuente en las historias ominales es la presencia de un conocido rito de adopción imperial consistente en

la entrega o presentación por parte del emperador a su sucesor de un objeto que simboliza el poder imperial que se quiere transmitir. Semejante rito puede presentar variaciones en la naturaleza del objeto que cambia de mano, recurriendo a distintas alternativas (entrega de un diente, de una mano, un cuadro cae en un lecho, una corona es trasladada de un lugar a otro, etc.). A veces la esencia del ritual no es originaria de Roma, sino que presenta ingredientes foráneos, como apreciamos en algunos presagios de Vespasiano. Más complejo resultó interpretar el *omen* de Antonino Pío en el que se relataba la historia de un toro colgado de un árbol por los cuernos, aunque finalmente pudimos demostrar que nos encontrábamos ante un antiquísimo rito de investidura de las más altas magistraturas romanas vinculado a la celebración de las Ferias Latinas.

IV. Este último ejemplo nos sirve para advertir que, estrechamente vinculados a estos ritos de investidura, hay también ritos del culto que ejercen especial influencia en la gestación de los relatos ominales. En el caso de Vespasiano hay dos relatos que son paradigmáticos: el presagio del buey de labranza nos remite a la festividad de las Consualia o Equirria, y el de la mano, el perro y la mesa al festival celebrado en honor de los Lares Praestites. A su vez, el relato del toro colgado de un árbol (*omen* de Antonino Pío) refleja perfectamente el ritual desarrollado durante la celebración de las Ferias Latinas, y en el capítulo de Augusto comprobamos cómo el prodigio del águila y el pan en la vía Campana refleja perfectamente el ritualismo de los hermanos Arvales en honor de la diosa *Dia*.

El descubrimiento de la presencia de estos ritos y creencias en la estructura interna de los relatos ominales creemos que constituye un importante paso para la investigación de las leyendas que rodean la figura de cualquier monarca, ya que demuestra la complejidad estructural que habitualmente se niega a esta forma histórica narrativa. Sin embargo, la aclaración del significado último de estas historias ilustra todavía mejor los mecanismos internos que impulsan la marcha del presagio. Así, por ejemplo, frente a la simplista interpretación que veía en el prodigio de la caída y alzamiento del ciprés en casa de Vespasiano un símbolo de la futura grandeza de este personaje, nuestro estudio ha demostrado que, partiendo de la difundida creencia en la asociación de la vida de un grupo o individuo con la de un árbol, el presagio contiene toda una serie de complejas ideas necesarias para la articulación de cualquier sociedad, tales como la de tiempo o ciclo histórico, la de continuidad, la de renovación o eternidad, que representan sin duda conceptos relacionados con la percepción que la sociedad romana tuvo de la figura de Vespasiano, de su dinastía y del contexto histórico en el que se sitúan. Los sueños de Acia y Octavio la víspera del nacimiento de Augusto vinculan el nacimiento del Universo y el de un ser humano con la clara intención de expresar la importancia que en las sociedades en crisis adquiere la idea de la renovación de los tiempos.

V. Pero al margen de estas valoraciones parciales, lo realmente importante es la certificación de que todos los relatos que forman cada uno de los grupos ominales de los distintos emperadores convergen en sus temas para expresar ciertas ideas claramente relacionadas con el contexto histórico del emperador al que teóricamente anuncian el poder.

En el capítulo primero, dedicado al grupo oiminal de Vespasiano –un emperador que alcanzó el poder tras una grave crisis militar, social y psicológica–, todos los relatos ominales inciden sobre la siguiente idea: Vespasiano es el Salvador y Protector de Roma y la dinastía que él inaugura es la legítima sucesora de la dinastía julio-claudia. En el capítulo dedicado a Antonino Pío, un minucioso análisis de los estudios existentes sobre los dos *omina imperii* más destacados, el del toro colgado por los cuernos y el de las tinajas de Etruria, nos permitió concluir que frente a las interpretaciones eruditas dadas al respecto, los ocho *omina imperii* que componen el grupo de prodigios proyectan una imagen de Antonino Pío que responde perfectamente a la política religiosa y cultural desarrollada por este soberano, a saber, Antonino Pío es el renovador y el protector de las más puras tradiciones romanas y el legítimo sucesor de Adriano.

Otro de los grupos ominales más complejos, aunque muy representativo dentro de los estudios sobre *omina imperii* procedentes de la *Historia Augusta*, fue el de Alejandro Severo. De nuestro análisis se desprende que los relatos ominales del emperador sirio reflejaron perfectamente el contexto histórico de su reinado, puesto que todos inciden en un único tema: presentar al «futuro soberano» como un «nuevo Pérsico», capaz de superar la amenaza que para las provincias orientales del imperio romano representaba el recientemente constituido reino sasánida.

Los 23 presagios de Augusto nos presentan a Octaviano como el nuevo fundador y protector de Roma, monarca pacificador y justo, necesario para acabar con los problemas de la fase final de la República y lograr el restablecimiento de una nueva era de concordia y paz entre todos los ciudadanos romanos.

VI. En los cuatro capítulos que componen el núcleo de este libro ha quedado asimismo patente que la temática central de los grupos ominales no sólo respondía al contexto histórico de cada emperador, sino que también coincidía con el programa ideológico desarrollado por ellos y difundido posteriormente a través de los distintos canales de la propaganda oficial. Como prueba de tales coincidencias podemos apuntar los siguientes datos:

Así, por ejemplo, la imagen de Vespasiano como el encargado de recuperar el esplendor de Roma tras una guerra civil, que es una idea perfectamente expresada en el presagio de la caída y alzamiento del ciprés que nace en un terreno de los abuelos del futuro emperador, tiene su más claro paralelo propagandístico en un áureo del año 69-70 en cuyo reverso aparece representado el emperador Vespasiano ayudando a elevarse a una figura femenina

que simboliza a Roma con la leyenda *ROMA RESURGENS*. Además, la idea de Vespasiano como protector de Roma, que es un motivo central de los *omina imperii*, queda claramente reflejada en las leyendas *SECURITAS P.R.*, *IOVIS CUSTOS* o *TUTELA AUGUSTI* de las acuñaciones monetarias de su primer año de reinado y en las descripciones que de su gobierno nos transmiten los autores clásicos. Estas ideas del programa ideológico de Vespasiano fueron ya apuntadas por L. Homo en su monografía sobre aquel emperador, aunque sin recurrir en ningún caso a los relatos ominales.

Antonino Pío acuñó en el año 142, cuando recibe su segunda aclamación como *Imperator*, una singular serie monetaria representando a *Iuppiter Latius* con la leyenda *IMPERATOR IOVI LATIO S.C.*; siendo así que a Júpiter Lacial se le rinde culto en las Ferias Latinas, resulta que el rito de aquella fiesta constituyó el eje de articulación del *omen* del toro colgado por los cuernos de un árbol crecido súbitamente. Y además contamos con una serie monetaria datable los años 140-144 en el que aparece asociada la leyenda *PROVIDENTIA DEORUM* a la imagen de un rayo alado portador del relámpago, lo que coincide con el presagio del rayo que cayó sobre la casa del futuro emperador sin causar daños.

A su vez, la idea central del grupo oiminal de Alejandro Severo gira en torno al hecho de que el emperador sirio será, como en tiempos pasados lo fueron Alejandro Magno o Trajano, el encargado de frenar las aspiraciones expansionistas del nuevo imperio persa y de vencerlo. Por eso resulta significativo que fuese el primer emperador que acuñó una serie monetaria en la que el busto del emperador figuraba asociado a una estatua de la victoria; la serie está datada en el año 230, cuando las relaciones de Roma con el imperio sasánida alcanzan su máxima tensión. Y en otro orden de mecanismos de propaganda o de difusión, no deja de ser significativo que el presagio de la estrella de extraordinaria magnitud aparecida junto a la ciudad de Arca el día de nacimiento de Alejandro Severo conozca representación plástica en un mosaico aparecido a mediados del siglo XX en la ciudad tunecina de Thysdrus (El-Djem).

La imagen de Augusto como nuevo fundador y protector de Roma, así como creador de una nueva era de concordia y paz entre todos los ciudadanos romanos –ideas centrales de sus relatos ominales–, es sobradamente conocida y presenta numerosas manifestaciones en la literatura, la numismática y las representaciones artísticas de la época, como ha destacado, entre otros muchos autores, P. Zanker⁵.

VII. Esta correspondencia entre los relatos ominales, el contexto histórico y el programa ideológico del emperador al que «teóricamente» anuncian el poder nos ha permitido profundizar en la cronología de los mismos. El ejemplo más claro es, sin lugar a dudas el de Alejandro Severo. El emperador sirio fue proclamado emperador el año 222 d.C. y conoció un reinado tranquilo

⁵ P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992 (1ª ed., München, 1987).

hasta los años 230-232, cuando se iniciaron los problemas y campañas contra el imperio sasánida, ya que el cambio de dinastía persa había proyectado sus intereses sobre ciertos territorios romanos. Si aceptamos que los presagios del emperador sirio lo caracterizan como un «nuevo Pérsico» vencedor del imperio sasánida, es imposible que los *omina imperii* se creasen antes de que tuviera lugar esta tensión y de que se desarrollase una campaña de propaganda relacionada con aquel hecho. Los relatos ominales serían posteriores, por consiguiente, al año 230-32.

Desde la confianza analógica que aporta este caso podemos valorar de forma similar otros grupos ominales que presentan mayores dificultades de carácter cronológico. Por ejemplo, la confirmación de que los relatos ominales de Antonino Pío son posteriores a su investidura imperial está certificada por el hecho de que el relato ominal de las tinajas aparecidas en Etruria contiene elementos que derivan de la particular ceremonia de proclamación de este emperador en la ciudad de Lorio. Además, el relato del rayo caído sobre la casa de Antonino Pío se corresponde con una acuñación monetaria datable entre los años 140-144 d.C., dos o seis años después de alcanzar el poder.

E. Bertrand-Ecanvil sostiene que la relación entre el relato de la filiación apolínea de Octaviano y ciertos testimonios literarios e iconográficos de la época permiten defender una datación posterior al año 44 a.C.⁶, es decir, ulterior a la elección de Augusto como cónsul. Y es que esta magistratura se equipara con el momento de proclamación imperial de otros soberanos. En el caso de Vespasiano, por último, resulta especialmente difícil establecer una cronología precisa, aunque la datación de varios de los relatos ominales en las vísperas de su proclamación como emperador y la existencia en los primeros años de su reinado de acuñaciones monetarias en las que se proyecta la imagen de este emperador como protector de Roma nos permite suponer que la difusión, al menos, de estos relatos fue posterior a su proclamación imperial. Además, parece incongruente proyectar la imagen de protector cuando no se tiene todavía nada que proteger.

Así pues, si exceptuamos el caso de Augusto —que presenta características específicas debido al amplio espacio temporal en el que se produjo el proceso de concentración del poder en una sola persona— no es adecuado aceptar para el resto de grupos ominales la difundida teoría que plantea que estos relatos son recursos propagandísticos utilizados intensamente en la lucha de los distintos candidatos por el poder imperial, ya que su creación y difusión suele ser posterior a la proclamación como emperador de aquel a quien presagian el poder.

VIII. Por otro lado, que el significado último de los grupos ominales coincida con el programa político de cada emperador no significa que éstos sean una creación del aparato propagandístico oficial, ya que si aceptásemos el ori-

⁶ E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande*, pp. 504 ss.

gen oficial y, por tanto, valorásemos los *omina imperii* como un elemento más de la propaganda de los distintos emperadores romanos, resultarían difícilmente explicables los siguientes aspectos característicos de los presagios:

—Las diferencias que en las versiones de un mismo presagio aportan distintos autores. Dos casos significativos serían el de los sueños de Cátulo y Cicerón estudiados en el capítulo de Augusto, o la distinta cronología que sobre el *omen* de la estatua del divino César vuelta hacia Oriente transmiten Tácito, Suetonio y Plutarco, aunque diferencias de este tipo también existen en la mayoría de relatos que tienen más de una versión, como, por ejemplo, la historia del destino final de la *tensa* de Vespasiano o la naturaleza del fenómeno que aconteció a la entrada de Augusto a Roma o el distinto intérprete de varios presagios de Augusto, etc.

—Las confusiones que detectamos en la urdimbre de algunas de estas historias, como, por ejemplo, entre la festividad de las Consualia y las Equirria en el *omen* del buey de labranza de Vespasiano; entre el objeto contenido y el continente en el del traslado de los *sacra* de Roma (Antonino Pío) o entre la muerte de Alejandro IV —acontecimiento que inicia la era seléucida— y la muerte de Alejandro Magno, que dio lugar al relato que hacía coincidir la fecha de nacimiento del emperador sirio con la muerte del rey de Macedonia.

—La yuxtaposición de varias creencias o estructuras ideológicas en una misma historia. Así, por ejemplo, en el presagio del sueño de la madre de Alejandro Severo la víspera del parto, aparecen entrelazados aspectos tales como el simbolismo regio de la serpiente; la idea según la cual en el momento en que nace un monarca surge también un objeto de color púrpura anunciando un feliz reinado; la importancia de los sueños premonitorios y la creencia de que soñar parir una serpiente anuncia el nacimiento de un hijo varón.

—La dificultad insalvable para el lector que desconoce tales creencias o estructuras de comprender estos relatos como parte de un programa ideológico. Ya vimos que la perfecta comprensión de algunos prodigios (la caída y alzamiento un ciprés para el caso de Vespasiano o el de las tinajas de Antonino Pío), no era posible sin un análisis minucioso y un estudio comparado de todos los elementos que en ellos aparecían.

—La concisión que articula cada historia —a veces sólo permanecen uno o dos elementos de lo que debió ser un relato más amplio—. Dos ejemplos significativos son el del toro colgado por los cuernos o el de las tinajas aparecidas en Etruria.

—La existencia de ciertos detalles propios de las narraciones populares. Así, la aparición de una viejecilla o de un perro que surge de repente en la trama de los relatos y anuncia o entrega al protagonista algo fundamental para el desarrollo posterior del argumento; o las indefiniciones espaciales y personales, así como la inconcreción del acontecimiento que mueve la trama del relato, cual ocurre en el prodigio que anunciaba un soberano para el pueblo romano (Suet., *Aug.*, XCIV, 3).

—La explícita afirmación por parte de los autores clásicos del origen popular de los relatos (el del águila de Betriaco, *incolae memorant...ita uolgatis tradisque demere fidem non ausim*: Tac., *Hist.*, II, 50); el de las serpientes del lecho de Nerón (*ut emanaret in uulgus*: Suet., *Nero.*, VI, 4).

—El distanciamiento de los autores que recogen estas historias respecto al origen popular de las mismas. Esta separación se manifiesta mediante varios procedimientos: el uso de la tercera persona de la pasiva impersonal, *dicitur*, *fertur*, *traditur*, *perhibetur*, *persequitur*, la adjudicación del origen de los relatos omniales a otros autores, la incredulidad o desprecio hacia estas historias (*multa superflua in eodem legisse memini* (S.H.A., *Aurelian.*, V, 1); *haec atque alia signa imperii futuri fuere. quae qui uolet nosse, Aelium Cordum legat, qui frivola super huius modi omnibus cuncta persequitur* (S.H.A., *Alb.*, V, 10).

—El desconocimiento del sentido último de los relatos omniales o de su estructura por parte del autor que los trasmite. Esto explica, por ejemplo, la sustitución de la persona sobre la que recae originariamente el presagio, Julia, la hija de César, en lugar de su hermana, a propósito del rayo de Augusto.

—La imposibilidad de que la propaganda oficial crease relatos tales como el que afirma que el Senado decretó en el 63 a.C. que no se criara a ningún varón nacido aquel año (Suet., *Aug.*, XCIV, 3), o que proyectase una imagen de Augusto como monarca portando un látigo.

—La valoración por algunos autores como presagios de poder de ciertos relatos que son considerados por otros escritores como simples prodigios sin valor ominal. Así, el presagio de la estatua de César vuelta hacia Oriente es incluido por Suetonio como un *omen* de poder de Vespasiano, aunque ni Tácito ni Plutarco lo valoran como tal, y el famoso *sidus Iulium* sólo es estimado como un presagio para Augusto por Plinio, pero no por Suetonio ni Julio Obsecuente.

Frente a las teorías que apuntan al origen directamente oficial de estos relatos, las características antes señaladas nos permiten, por el contrario, defender la tesis de que las historias son, en su mayoría, un reflejo deformado y adaptado a la concepción popular del poder del programa ideológico transmitido a la población a través de los canales oficiales. Esto significa que las manifestaciones oficiales del programa ideológico de cada emperador activarían la creación de relatos en los que, recurriendo a lo que se conoce como «sabiduría popular», se expresarían y difundirían unas ideas que tal y como las proyectaba al público la propaganda oficial no eran perfectamente comprendidas por amplios grupos sociales. Esta situación debió ser especialmente frecuente entre grupos que por diversas razones (por ejemplo, su bajo nivel cultural, vivir en provincias alejadas de Roma, contar con un fuerte sustrato cultural indígena, o bien tener una particular concepción de la realeza, del poder, de los dioses o del concepto de imperio) no llegaban a comprender —o no les resultaba lo suficientemente atractivo como para captar su atención—, el simbolismo de unos mensajes propagandísticos creados en la capital del imperio. Pensemos en la dificultad que para un habitante medio de Siria, Egipto o

Britania supondría entender el significado de ciertos motivos iconográficos diseñados en Roma, y tal vez debamos conjeturar que se hace imprescindible postular, como un paso intermedio, el comentario de alguien más versado que él en el simbolismo imperial o conceder por otros medios del mensaje oficial. Tales comentarios serían el motor capaz de activar en nuestros protagonistas toda una serie de estructuras ideológicas con las que rodearía o articularía las ideas centrales que no llegó a captar con toda claridad en la explicación que escuchó o en el motivo iconográfico que observó; aunque también es posible suponer que, habiendo entendido la idea central, pudo estructurarla a partir de otros elementos más cercanos o afines a su cultura, creencias o intereses. Una vez creada la nueva historia, su trasmisión oral facilitaría no sólo su alteración, sino también la incorporación de nuevos aspectos que la iban enriqueciendo y convirtiéndola en más fascinante para ciertos grupos sociales.

IX. Este hipotético proceso nos lleva a imaginar que los relatos ominales no tuvieron un valor universal, sino que cada región o incluso cada grupo social expresaría la idea central del programa oficial partiendo de distintas creencias, estructuras ideológicas, tradiciones, leyendas e incluso intereses. Dicha probabilidad estaría confirmada en el caso de Alejandro Severo, ya que el relato en el que se narra la coincidencia entre el nacimiento y muerte del emperador romano y la de Alejandro Magno sólo pudo surgir en una área espacial en la que se utilizaba la era seléucida como cómputo temporal y en un ambiente social en el que se desconocía la fecha real de la muerte del macedonio. Es imposible suponer que esta historia surgiera en Hispania o entre grupos eruditos de Roma. Algo similar ocurre con Antonino Pío, ya que el uso de ritos culturales propios de Roma para articular el programa ideológico del emperador sólo sería comprensible en Italia, no así en Oriente. En el caso de Vespasiano, la presencia de relatos con un claro origen romano junto a otros de procedencia oriental se explica si aceptamos la mera labor compilatoria efectuada por quienes los transmiten.

Resumiendo los tres últimos apartados se deduce que: 1) los *omina imperii* son posteriores a la creación oficial del programa de gobierno de un emperador, una vez que ha transcurrido cierto lapso de tiempo y que tales programas ya se han proyectado hasta la sociedad por los canales oficiales. 2) que han sido articulados y concebidos por la población que los recibe valiéndose de creencias y supersticiones propias que están presentes en numerosas leyendas y tradiciones populares. 3) que los *omina* terminan siendo posteriormente recogidos, a veces cuando ya no se entiende su significado original, por los historiadores y eruditos, quienes ordenándolos de forma cronológica los presentarán en sus obras, no sin cierto distanciamiento intelectual, como meras anécdotas sin ningún significado histórico.

X. A nivel filológico, nuestro estudio ofrece también algunas aportaciones. Al margen de haber podido definir con mayor exactitud el valor semántico de términos latinos tales como el de *ministri* en el relato del buey de labranza de

Vespasiano o el de *marmoreus* en el presagio del toro colgado por los cuernos de Antonino Pío, tres son, en mi opinión, las conclusiones básicas en este campo, y las tres afectan decisivamente a una fuente historiográfica muy mal valorada por los investigadores modernos, la *Historia Augusta*. Éstas son: 1) la complejidad estructural de cada relato ominal nos autoriza a impugnar la difundida idea de que los presagios de poder procedentes de la *Historia Augusta* son el resultado de la erudición de un autor que los crea copiando o inspirándose en una fuente literaria anterior; 2) la contemporaneidad de los relatos ominales respecto al contexto histórico del emperador al que anuncian el poder, idea que hemos podido comprobar en la totalidad de grupos ominales aquí estudiados, conduce a negar categóricamente la supuesta datación tardía de estos relatos; y 3) la confirmación de que el sentido último de los grupos ominales coincide con las ideas centrales del programa ideológico del emperador al que van dedicados, deja sin efecto la teoría que defiende la creación de estos relatos en épocas alejadas de su datación interna para dedicarlos a sustentar polémicas.

Ahora estamos en condiciones de afirmar que, al menos los relatos ominales —no es otro el objetivo de este libro—, son contemporáneos del reinado de los emperadores biografiados, adquieren su pleno sentido en el momento histórico en el que son situados, reflejan perfectamente la realidad histórica, y su creación es tan compleja que no cabe despacharlos con la sufrida excusa de que son una mera copia de un modelo literario anterior hábilmente urdida por un «falsario». Los estudiosos de la *Historia Augusta* habían puesto en duda, injustamente, estos elementos compositivos de la obra, minusvalorando la calidad y fiabilidad de la información transmitida.

XI. Pero aparte de estas conclusiones generales, el estudio de los *omina imperii* nos ha permitido alcanzar otras perspectivas secundarias que procedemos a resumir:

A) La recopilación de los relatos ominales por parte del autor que los transmite se realiza siempre respetando y siguiendo el *cursus honorum* o vida del emperador cuyo destino presiden. Ahora bien, ello no significa que exista una relación real entre los *omina* y el tiempo histórico, sino que esa relación tan sólo es simbólica. Los *omina imperii* son siempre «emplazados» en momentos de especial transcendencia mágica, personal o política para el futuro emperador, en fases de la vida cuyo significado simbólico es bien conocido y destacado por la sociedad romana. No es extraño, por tanto, que el *dies imperii*, el *dies lustricus*, el *dies virilis togae*, o el inicio de una magistratura o empresa especialmente importante para la carrera política de aquel a quien van dirigidos los *omina*, o para sus familiares más directos, sean las circunstancias elegidas por numerosos grupos ominales a la hora de situar un presagio de poder, y esto significa que nos encontramos ante una ubicación cronológica puramente simbólico-mágica. El escritor que los recopila se limita sólo a ordenar estos relatos siguiendo las etapas de la vida del personaje (nacimiento, infancia, juventud, madurez), y es así como aparecen en sus obras.

B) Un principio básico de los *omina imperii* es que siempre debe existir una relación entre el prodigio y aquel a quien va dirigido. Esta relación puede establecerse de forma directa —cuando la persona sobre la que recae el presagio es el actor principal del mismo— o de forma indirecta, en cuyo caso puede adoptar diversos mecanismos. Por ejemplo, que el prodigio coincida con su nacimiento real o simbólico, que se halle presente algún objeto vinculado al personaje, que acontezca en sus propiedades o en las de su familia, o que en el *omen* participe alguno de sus familiares genéticos.

C) En el capítulo dedicado a Vespasiano vimos que la presencia conjunta de Marte, Consus y los Lares Praestites expresaba ciertas ideas del programa político de este emperador que podían explicarse por la existencia entre estos dioses de una divulgada conexión cultural o mítica. Ello probaría que la población romana percibía y entrelazaba ciertas ideas y conceptos políticos a partir de relaciones culturales o míticas bien conocidas, algo que nos recuerda la importancia que en las sociedades agrícolas tienen todavía la celebración de determinadas fiestas para articular las ideas de tiempo y organizar tanto las tareas agrícolas como las relaciones sociales.

D) La mayoría de relatos ominales suele desarrollarse en un ámbito sagrado o en el transcurso de un rito del culto. El templo o lugar público consagrado a una divinidad en calidad de propiedad y residencia es un ámbito privilegiado de contacto entre los hombres y los dioses. Como en este ámbito sagrado se intensifica o potencia la relación entre la esfera divina y la humana, sucede que a la hora de conocer la voluntad de los dioses cualquier fenómeno acontecido en los templos presenta una lectura simbólica mucho más nítida y evidente que en otros lugares.

E) El estudio de los relatos ominales nos ha permitido también delimitar o definir con mayor exactitud ciertos aspectos concretos de naturaleza diversa; como, por ejemplo, la posible localización del templo de la Diosa *Dia* en la cuarta milla de la vía Campana, la práctica desarrollada en la festividad de las Ferias Latinas durante el sacrificio, la existencia de una *pompa imperii* en las ceremonias de proclamación imperial, el sentido real de ciertos motivos numismáticos, etc.

Así pues, frente a quienes valoran los presagios como meras invenciones de un autor o fábulas fantásticas sin ningún valor histórico, soslayando los problemas de interpretación cultural, religiosa e institucional que plantean, nuestra tesis sostiene que estos relatos presentan una riqueza temática y estructural que nos introduce de lleno en la concepción sociológica del poder en el imperio romano, nos permite definir con mayor exactitud aspectos trascendentales de la religión, de la política y de la sociedad romana y, sobre todo, sirve para aproximarnos a la mentalidad colectiva del ciudadano romano y de los habitantes del Imperio.

ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

- AC *L'Antiquité Classique.*
AJA *American Journal of Archaeology.*
AJPh *American Journal of Philology.*
ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, H. Temporini y W. Haase, Berlin, desde 1972.*
ARW *Archiv für Religionswissenschaft.*
BCAR *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma.*
BEFAR *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.*
BHAC *Bonner Historia-Augusta-Colloquien, desde 1962.*
BJ *Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn.*
BLE, *Bulletin de littérature ecclésiastique.*
BSAF *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France.*
CAH *The Cambridge Ancient History.*
CISA *Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Univ. del Sacro Cuore. Milano.*
CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum.*
CJ *The Classical Journal.*
CPh *Classical Philology.*
CRAI *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Letres.*
CRDAC *Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica.*
DACL *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie, F. Cabrol y H. Leclercq, Paris, 1924-1953.*
DHA *Dialoges d'histoire ancienne.*
DS *Ch. Daremberg, E. Saglio, E. Pottier, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Paris, 1877-1916.*
EPRO *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain.*

- FGrHist* F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, Berlin, desde 1923.
- JRS* *Journal of Roman Studies*.
- LGRM* *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. W.H. Roscher, Leipzig, 1884-1937.
- LIMC* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1981- 1996.
- MDAI(R)* *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Röm. Abt)*.
- MEFRA* *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*. Antiquité.
- NSA* *Notizie degli scavi di Antichità (Roma)*.
- RA* *Revue archéologique*.
- RE* *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, eds. G. Wissowa et alli., Munich/Stuttgart (1893-1978).
- REA* *Revue des études anciennes*.
- REG* *Revue des études grecques*.
- REL* *Revue des études latines*.
- RGVV* *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.
- RbM* *Rheinisches Museum*.
- RHR* *Revue de l'histoire des religions*.
- RIDA* *Revue internationale des droits de l'Antiquité*.
- RPh* *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*.
- RSA* *Rivista storica dell'Antichità*.
- RuK* G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München, 1912.
- TAPhA* *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*.
- ThLL* *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, desde 1900.
- ZPE* *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

- AGNES, L., *Scrittori della Storia Augusta*, Torino, 1960.
- AGUDO CUBAS, R.M.^a., *Suetonio. Vidas de los doce Césares*, Madrid, 1992.
- AILLOUD, H., *Suétone. Vies des douze Césars*, Paris, 1931 (repr. 1967).
- ALFÖLDI, A., «Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Der neue Romulus», *Museum Helveticum*, VIII (1951), pp. 190-215.
—*Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1964 (trad. alemana, *Das frühe Rom und die Latiner*, Darmstadt, 1977).
—*Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970.
—*Römische Frühgeschichte. Kritik und Forschung seit 1964*, Heidelberg, 1976.
- BALLAND, A., «Un taureau dans un arbre», *Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire anciennes offerts à Piere Boyance*, Paris, 1974, pp. 39-56.
- BARNES, T.D., *The sources of the Historia Augusta* (Coll. *Latomus*, CLV), Bruxelles, 1978.
- BAUER, J.B., «Das *prodigium* bei Sueton, *Augustus* 94, 3», *Hermes*, CII (1974), pp. 124-127.
- BAYET, J., «L'immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile», *REL*, XVII (1939), pp. 141-170.
—*Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957.
—*Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971.
- BAYNES, N.H., *The Historia Augusta. Its date and purpose*, Oxford, 1926.
- BEAUJEU, J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire. La politique religieuse des Antonins* (96-192), Paris, 1955.
- BERTRAND-DAGENBACH, C., *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste* (Coll. *Latomus*, CCVIII), Bruxelles, 1990.

- BERTRAND-ECANVIL, E., «Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste», *MEFRA*, CVI (1994), pp. 487-531.
- BLOCH, R., *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1968 (Paris, 1963).
- BÖTTICHER, C., *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin, 1856.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, I-IV, Paris, 1879-1882 (repr. Bruxelles, 1963).
- BRAITHWAITE, A.W., C. *Suetoni Tranquilli. Divus Vespasianus*, Oxford, 1927.
- CALLU, J.P., *Histoire Auguste*, Paris, 1992.
- CARABIA, J., «Les présages dans les Vies des Douze Césars de Suétone» (Limoges, coll. *Histoire*), *Trames* II (1977), pp. 9-31.
- CARCOPINO, J., *Virgile et le mystère de la IV^e églogue*, Paris, 1930.
— *Virgile et les origines d'Ostie* (BEFAR, CXVI), Paris, 1968, (1919).
- CERFAUX, L Y TONDRIAU, J., *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1956.
- CHAMPEAUX, J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César* (Coll. de l'École Française de Rome, 64), I. *Fortuna dans la religion archaïque*, Roma, 1982; II. *Les transformations de Fortuna sous la République*, Roma, 1987.
- CHASTAGNOL, A., *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn, 1970.
— «Quelques thèmes bibliques dans l'Histoire Auguste», *BHAC*, 1979/ 1981, Bonn, 1983, pp. 115-126.
- CIZEK, E., *Structures et idéologie dans «Les Vies des Douze Césars» de Suétone*, Bucarest-Paris, 1977.
- COOK, A.B., *Zeus. A study in ancient religion*, I-III, Cambridge, 1914-1940.
- CRAMER, F.A., *Astrology in Roman-Law and Politics* (*Memoirs of the American Philosophical Society*, XXXVII), Philadelphia, 1954.
- CRAWFORD, M.H., *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974.
- CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris, 1966, (1942).
— *Lux Perpetua*, Paris, 1949.
- DEGRASSI, A., *I Fasti Consulari dell'Impero romano. Dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma, 1952.
- DELATTE, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et les plantes magiques*, Lieja, 1961 (3^a ed.).
- DELEHAYE, H., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955.
- DEONNA, W., «La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde», *RHR*, LXXXIII (1921), pp. 32-58 y 163-195; LXXXIV (1921), pp. 77-107.
— Y RENARD, M., *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique* (Coll. *Latomus*, XLVI), Bruxelles, 1961.
- DUBOURDIEU, A., *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome* (Coll. de l'École Française de Rome, 118), Paris-Roma, 1989.
- DUMEZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966.
- FEARS, J.R., *Princeps a Diis Electus: the divine election of the emperors as a political concept at Rome* (*Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, XXVI), Roma, 1977.

- «The Cult of Jupiter and Roman imperial Ideology», *ANRW*, 17, 1 (1981), pp. 3-141.
- FRAZER, J.G., *Le Rameau d'Or*, Paris, 1981-1984 (London, 1890).
- GAGÉ, J., *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste* (BEFAR, CLXXXII), Paris, 1955.
- «Symboles migratoires et symboles de fixité dans l'ancien religion romaine. A propos des origines et du cheminement de la «légende troyenne» de Rome», *Revue Historique*, CCXXIX-CCXXX (1963), pp. 305-334 y 1-24.
- Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Coll. Latomus, LX), Bruxelles, 1963.
- Basiléia. Les Césars, les rois d'Orient et les Mages*, Paris, 1968.
- GASCOU, J., *Suétone historien*, Roma, 1984.
- GIL, L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969.
- GRAF, H.R., *Kaiser Vespasian. Untersuchungen zu Suetons. Vita Divi Vespasiani*, Stuttgart, 1937.
- GRANDET, P., «Les songes d'Atia et d'Octavius. Note sur les rapports d'Auguste et de l'Égypte», *RHR*, CCIII (1986), pp. 365-379.
- GRENADE, P., *Essai sur les origines du Principat. Investiture et renouvellement des pouvoirs impériaux* (BEFAR, CXCVII), Paris, 1961.
- GROS, P., *Aurea Tempia. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste* (BEFAR, CCXXXI), Paris, 1976.
- GUILLAUME-COIRIER, G., «Arbres et herbe. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome», *MEFRA*, CIV (1992), pp. 339-371.
- HARTKE, W., *Römische Kinderkaiser. Eine Strukturanalyse römischen Denkens und Daseins*, Berlin, 1951.
- HÖHL, E., *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, Zürich y München, 1985.
- HÖNN, H., *Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander im Corpus der Script. Historia Augusta*, Leipzig y Berlin, 1911.
- HOMO, L., *Le siècle d'or de l'Empire romain. Les Antonins (96-192 ap. J.-C.)*, Paris, 1947.
- Vespasien. L'empereur du bon sens (69-70 ap. J.-C.)*, Paris, 1949.
- HÜTTL, W., *Antoninus Pius*, Praga, 1936.
- KISCH, Y. DE., «Les sortes Vergilianae dans l'Histoire Auguste», *Melanges d'archéologie et d'Histoire*, LXXXII (1970), pp. 321-362.
- «Sur quelques *omina imperii* dans l' *Histoire Auguste*», *REL*, LI (1973), pp. 190-207.
- KÖVES-ZULAUF, TH., *Römische Geburtsriten*, München, 1990.
- KRAUSS, F.B., *An Interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*, Philadelphia, 1930.
- LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960.
- LEGRAND, L., *Publius Nigidius Figulus. Philosophe néo-pythagoricien orphique*, Paris, 1931.
- LEMBERT, R., *Der Wunderglaube bei Römern und Griechen. Das Wunder bei den römischen Historikern*, Augsburg, 1905.

- LEVI, M.A., «I Flavi», *ANRW*, II, 2 (1975), pp. 177-207.
- LIOU-GILLE, B., *Cultes héroïques romains. Les fondateurs*, Paris, 1980.
- LORSH, R.S., *Omina Imperii. The omens of power received by the roman emperors from Augustus to Domitian. Their religious interpretation and political influence*, North Carolina, 1993.
- MACBAIN, B., *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Coll. *Latomus*, CLXXVII), Bruxelles, 1982.
- MAGIE, D., *The Scriptores Historiae Augustae*, London, 1980.
- MARTIN, J.-M., *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain* (Coll. *de l'École Française de Rome*, 61), Roma, 1982.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., «Valoración de los presagios de muerte en las vidas de los doce Césares», *Myrtia. Revista de Filología Clásica de la Universidad de Murcia*, III (1988), pp. 19-29.
- MATTINGLY, H., *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, Oxford, 1940 (repr. 1976).
- MATTIUSI, L., «La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire», *Storia della storiografia*, XIII (1988), pp. 3-27.
- MERTEN, E.W., *Stellenbibliographie zur Historia Augusta*, I: *Hadrian-Didius Iulianus*, Bonn, 1985; II: *Septimius Severus-Alexander Severus*, Bonn, 1986; III: *Maximini Duo-Tyranni Triginta*, Bonn, 1986; IV: *Claudius-Carus, Carinus und Numerianus*, Bonn, 1987.
- MOONEY, G.W., *C. Suetoni Tranquilli de Vita Caesarum. Libri VII-VIII*, London, 1930.
- MOUCHOVÁ, B., «Omina Mortis in der *Historia Augusta*», *BHAC*, 1968/69, Bonn, 1970, pp. 111-149.
- NILSSON, M.P., *Geschichte der Griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenland bis auf die Griechische Weltherrschaft*, München, 1967.
- NORDEN, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924.
- PALADINO, I., *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma, 1988.
- PARSI, B.L., *Désignation et investiture de l'empereur romain (Ier et IIe siècles après J.C.)*, Paris, 1963.
- PIFFIG, A.J., *Religio Etrusca*, Graz, 1975.
- PICON, V. y CASCÓN, A., *Historia Augusta*, Madrid, 1989.
- PLATNER, S.B., Y ASHBY, T.H., *A Topographical Dictionnary of Ancient Rome*, London, 1929 (repr. 1966).
- PRICE, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
- RADKE, G., *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965.
- REINHOLD, M., *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (Coll. *Latomus*, CXVI), Bruxelles, 1970.
- ROBERT, L., *Études anatoliennes*, Amsterdam, 1970.
- ROHDE, E., *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Málaga, 1995, (Heidelberg, 1897).
- ROLFE, J.C., *Suetonius*, London, 1913 (repr. 1984).

- RUIPÉREZ, M.S., «Edipo y los curanderos míticos», *Studia in honorem Ludovici Aegidii*, Madrid, 1994, pp. 231-240.
- SÁNCHEZ MARÍN, A., «Prodigios, elementos eróticos y retrato físico en las biografías de poetas», *Emerita*, XLIII (1985), pp. 291-308.
- SCHÄFER, T.H., *Imperii Insignia. Sella Curulis und Fasces*, Mainz, 1989.
- SCHIED, J., *Les frères arvaies. Recrutement et origine sociale sous les Julio-Claudiens*, Paris, 1975.
—*Romulus et ses Frères. Le collège des Frères Arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma, 1990.
- SCHMIDT, W., *Geburtstag im Altertum* (RGVV, VII, 1), Giessen, 1908.
- SCHOLZ, U.W., *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg, 1970.
- SCHWENN, F.R., *Die Meschenopfer bei den Griechen und Römern* (RGVV, XV, 3), Giessen, 1915.
- SCOTT, K., *The imperial cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin, 1936.
- SOVERINI, P., *Scrittori della Storia Augusta*, Torino, 1983.
- STEHOUWER, P.H.N.G., *Étude sur Ops et Consus*, Groningen, 1965.
- STERN, H., «Natalis imperii», *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IX (1949), Bruxelles, pp. 551-559.
—*Date et destinataire de l'Histoire Auguste*, Paris, 1953.
—«L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'El-Djem», *Journal des Savants*, Javier-Mars, (1965), pp. 117-131.
- STRASBURGER, H., *Concordia Ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros*, Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main, 1931 (=H. Strasburger, *Studien zur Alten Geschichte*, Hildesheim-New York, 1982, vol. I, pp. 1-82).
- STRAUB, J., *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn, 1963.
- SÜSSENBACH, VON, U., «Cyclas», *BHAC*, 1971, Bonn, 1974, pp. 185-236.
- SUTHERLAND, C.H.V., *The Roman Imperial coinage*, London, 1984.
- SYME, R., *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1968.
—*Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971.
- TAEGER, F., *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart, 1960.
- TAYLOR, L.R., *Party politics in the Age of Caesar*, Berkeley y Los Angeles, 1949.
- TELS-DE JONG, L.L., *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Leiden, 1959.
- THEANDER, «Zwei Vaticinia in römischer Volkstradition», *Studi Calderini-Paribeni*, Milano, 1956, t. I, pp. 143-150.
- THOMPSON SKERRETT, H.M., *C. Suetonii Tranquilli de Vita Caesarum. Liber VIII. Divus Vespasianus*, Philadelphia, 1924.
- TURCAN, R., *Histoire Auguste*, tome III, 1, Paris, 1993.
- VANT'DACK, E., «Alexandre le Grand dans l'H.A. Vita Severi Alexandri 30.3 et 50.4», *BHAC*, 1986/89, Bonn, pp. 41-60.
- VANELLA, G., *L'Adventus di Vespasiano nei suoi aspetti mistico-religiosi e giuridico-constituzionali*, Napoles, 1965.
- VERSNEL, H.S., *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman Triumph*, Leiden, 1970.

VORAGINE, S. de la, *La leyenda Dorada*, Madrid, 1982.

WAGNER, F.R., *De omnibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatis caesaribus facta traduntur*, Ienae, 1888.

WEINREICH, O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer* (RGVV, VIII, 1), Giessen, 1909.

WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912 (repr. 1971).

WITTSTOCK, O., *Sueton Kaiserbiographien*, Berlin, 1993.

ZANKER, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992 (1ª ed., München, 1987).