

LAS VESTALES, LOS SACRA, LOS *DOLIOLA* Y EL *SACELLUM* EN LA TOMA DE ROMA POR LOS GALOS EL 390 a.C.

Hipólito-Benjamín RIESCO ALVAREZ
Universidad de León

El año 390 a.C., los galos Senones, dirigidos por Brenno¹ llegan a las puertas de Roma. Llena de espanto, la masa de la población se dispersa y huye a las ciudades vecinas en busca de refugio; los jóvenes en edad militar se atrincheran en el Capitolio y se disponen a defenderlo a costa de sus vidas; por su parte, los ancianos nobles que no se sentían ya capacitados para empuñar las armas, empeñados en permanecer hasta el final dentro de las murallas de su ciudad, se recluyen en sus casas en espera de recibir allí una muerte digna del rango que sus vestiduras manifiestan, como de hecho habría de ocurrir². Entre tanto, las vírgenes vestales, encargadas de la custodia del hogar del templo de Vesta —lugar que, a decir de TITO LIVIO³, sólo pueden abandonar en caso de conquista de la ciudad—, toman en sus manos los *sacra* de la diosa y se disponen a salvarlos de la ruina que amenaza a toda Roma; tras guardar parte de esos “objetos sagrados” en unas jarras pequeñas o *doliola* y reunirse con el *flamen Quirinalis*, los entierran en un *sacellum* cercano a la casa de este último sacerdote; los demás se los llevan consigo en su huida hacia Caere. No sería la única vez que esos *sacra* estuviesen en peligro. Se recuerda⁴ el episodio, sucedido siglo y medio más tarde, el 241 a.C., cuando, con ocasión del incendio del templo de Vesta, el Pontífice Máximo, L.Cecilio Metelo, arriesgó su vida por rescatar los *sacra* de entre las llamas⁵.

Dando por supuesta la veracidad histórica de ambos hechos, son varias las cuestiones que ante su exposición se nos plantean: ¿Cuáles eran esos “objetos sagrados”? ¿Por qué son las Vestales y el flamen de Quirino los encargados de salvaguardarlos en el primer caso⁶? ¿Por qué los entierran para protegerlos? y, finalmente, ¿Por qué lo hacen en un *sacellum*?

(1) SERV. *Aen.* 8, 652.

(2) Cfr. LIV. 5,40-41; OV. *fast.* 6,361-366; PLVT. *Cam.* 21-22 y FLOR. 1,13.

(3) 5,52,13: *Vestibus nempe una illa sedes est, ex qua eas nihil unquam praeterquam urbs capta movit.*

(4) Cfr. LIV. 5,39-40 y VAL.MAX. 1,1,10.

(5) Cfr. OV. *fast.* 6,443-454 y PLIN. *nat.* 7,141.

(6) Según OV. *fast.* 6,443-454 y DION.HAL. 2,66,3-4, la intervención del Pontífice Máximo en el incendio del 241 se debió a la huida de las vestales ante las llamas.

1.- Sabemos por los autores antiguos que las vestales no eran únicamente guardianas de la llama sagrada⁷, si bien ésta era su función más importante. Al lado del templo de la diosa, en su “tesoro” o “almacén”, el *penus Vestae*, guardaban “escondidos” algunos objetos sagrados, “que nadie más podía ver”⁸. Consecuentemente, ningún autor parece conocer con seguridad ni la identidad ni siquiera la cantidad de dichos objetos, por lo cual los designan simplemente como *sacra*.

Ahora bien, DIONISIO DE HALICARNASO, de quien parece tomar su información PLUTARCO⁹, se hace eco de una tradición según la cual “el Paladio nombrado en las leyendas, ... se encuentra custodiado por las santas vírgenes del templo de Vesta”¹⁰. La misma información nos ofrece OVIDIO¹¹. Este Paladio —según la leyenda— sería una de las dos estatuas troyanas de Palas Atenea, que, caídas a la vez del cielo, se separaron en el reino del propio Príamo, al ser una de ellas robada por Diomedes y Ulises y la otra conducida a Italia por Eneas¹².

Estas estatuas, a decir del propio autor halicarnense, fueron consideradas en Troya “como algo enviado por la divinidad, y aquello de lo que dependía la salvación de la ciudad”¹³, noticia que podemos relacionar con otra similar que TITO LIVIO¹⁴ refiere a la propia Roma: *Quid de aeternis Vestae ignibus signoque quod imperii pignus custodia eius templi tenetur loquar?*

Si hemos de creer a OVIDIO en su defensa de la inexistencia de estatuas de Vesta en el interior del templo de la diosa¹⁵, podemos concluir que ese *signum* del que nos habla el historiador LIVIO no ha de ser otro que el *Palladium* traído por Eneas a Italia: aunque ha cambiado de residencia, sigue manteniendo su valor primitivo; el símbolo del mantenimiento de una ciudad se ha convertido ahora en

(7) Cfr. DION.HAL. 1,69,4; PLVT. *Numa* 9,15 y *Cam.* 20,4.

(8) PLVT. *Numa* 9,15 y *Cam.* 20,5 y DION.HAL. 2,66,3. Esta sería la razón por la que L. Cecilio Metelo perdería la vista tras realizar su hazaña el 241; cfr. PLIN. *nat.* 7,141.

(9) PLVT. *Cam.* 20,6.

(10) DION.HAL. 1,69,4 y 2,66,5. No obstante, el autor griego concluye: “Por muchas razones yo pienso que había algunos objetos sagrados ocultos a la mayoría de la gente, guardados por las vírgenes, y no sólo el fuego; pero cuáles eran éstos, creo que no debo inquirirlo ni yo mismo ni ningún otro que quiera guardar respeto a los dioses” (2,66,6).

(11) *fast.* 6,424: *Pallada Roma tenet* y 6,435-436; *...res est Romana: tuetur / Vesta.*

(12) La historia completa de los dos Paladia se narra en DION.HAL. 1,68-69; cfr. también *id.* 2,66,5; VERG. *Aen.* 2,163-168; OV. *met.* 13,335-356 y *fast.* 6,431-435.

(13) DION.HAL. 1,69,1.

(14) 5,52,7: “¿Qué puedo añadir acerca del fuego eterno de Vesta, y acerca de la estatua que se guarda en su templo como garantía del imperio?”.

(15) *fast.* 6,295-298:

*esse diu stultus Vestae simulacra putavi,
mox didici curuo nulla subesse tholo:
ignis inextinctus templo celatur in illo,
effigiem nullam Vesta nec ignis habet.*

símbolo de la fortaleza de un imperio, y, como tal, lo incluye SERVIO¹⁶ entre los siete *pignora imperii* romanos, aportación que hemos de considerar como de gran importancia por más que los otros seis mencionados por el comentarista virgiliano no aparezcan nunca puestos en relación con Vesta. Pero ello estaría evidentemente de acuerdo con el papel desempeñado por el templo y el hogar de la diosa como uno de los símbolos de la supervivencia de la ciudad¹⁷.

Entre los *sacra* se encontraba también, según PLINIO¹⁸, el conocido como *fascinus populi Romani*¹⁹, custodio, de acuerdo con el naturalista, de los niños y de los generales durante la celebración de su triunfo: *Quamquam illos (sc. infantes) religione tutatur et Fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus inuidiae...* Aparte, pues, de ser símbolo del dios de su mismo nombre, servía como amuleto contra la envidia que los espectadores del desfile triunfal podrían sentir ante tanta magnificencia y grandeza²⁰. Pero quizás debamos ir más lejos en nuestra interpretación y poner este *fascinus* en relación con los falos o estatuillas itifálicas que, como indican frecuentemente, y no sin ira, los Padres de la Iglesia, se exhibían en las bodas romanas²¹. Podría ser, por lo tanto, un símbolo del mantenimiento de la grandeza del pueblo romano.

Finalmente, entre esos *sacra* custodiados en el interior del *penus Vestae* podrían encontrarse también las *uittae*, cintas de lana impregnadas de un fuerte valor religioso.

Recibían el nombre de *uittae* las cintas que portaban en sus cabellos las mujeres de nacimiento libre²², las cintas de lana con que se adornaban las víctimas de los sacrificios²³, a determinados sacerdotes²⁴, a los suplicantes²⁵ y

(16) *Aen.* 7,188: *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: +aius matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, uelum Iliionae, palladium, ancilia; Ibid.* 2,166: *quod postea bello Mithridatico dicitur Fimbria quidam Romanus inuentum (sc. Palladium) indicasse: quod Romam constat aduectum, et cum responsum fuisset, illic imperium fore ubi et Palladium, adhibito Mamurio fabro multa similia facta sunt.*

(17) Cfr. LIV. 5,52,7 y HOR. *carm.* 3,5,8-12.

(18) *nat.* 28,39: "Aunque a aquéllos (sc. a los niños) los protege también el dios Fascino, protector no sólo de los niños, sino también de los generales, que como un dios es honrado entre los *sacra* por las vestales, y como un médico, protege de la envidia, en el día de su triunfo, a los carros de los generales, colgando de la parte inferior". cfr. MACROB. *Sat.* 1,6.

(19) Cfr. RYKWERT, J., *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Hermann Blume, Madrid 1985, 179.

(20) Como es sabido, se pensaba que el general vencedor se igualaba a Júpiter durante el día de la celebración de su triunfo.

(21) Cfr. TERT. *apol.* 25; ARNOB. *nat.* 4,7,11; AVG. *ciu.* 4,11 y LACT. *inst.* 1,20,30.

(22) PLAUT. *mil.* 792; TIB. 1,6,67 y OV. *Pont.* 3,3,51.

(23) VERG. *georg.* 3,486-487 y *Aen.* 2,133 (cfr. SERV. ad. loc.) y 156; OV. *met.* 7,429; 12,151; 15,131; *fast.* 3,30; *heroid.* 11,68; VAL.FLACC. *Argon.* 1,138 y 776; SEN. *Thyest.* 686 y IVV. 12,118.

(24) VERG. *Aen.* 2,221 (el sacerdote de Neptuno); 3,81 y 370 (el de Apolo; cfr. VAL.FLACC. *Argon.* 1,208 y 4,548); 7,416 (la sacerdotisa de Juno) y 10,538 (el sacerdote de Apolo y Diana).

(25) HOR. *carm.* 3,14,5-10.

algunos altares²⁶. Pero dichas cintas de lana eran mucho más que esto; el simple hecho de que se exigiese la lana como materia prima, indica claramente que se trataba de un evidente símbolo de arcaísmo religioso²⁷, y en el caso concreto de Roma eran, además, el símbolo supremo de la *castitas* y de la *pudicitia* femeninas, y de la pureza en general.

Como símbolos de esta última, impedían la entrada a los recintos sagrados a todo aquel que no fuese sacerdote²⁸, y como símbolos de castidad femenina se colgaban de los dinteles de las puertas de las recién casadas²⁹, o las portaban las matronas como adorno de sus cabellos, signo de distinción que, como tal, se prohibía a las cortesanas³⁰. Ello hizo que su uso tuviese que ser regulado por el Senado³¹.

Mayor importancia que todas estas *uittae* y representantes tal vez de las mismas, eran las que adornaban el cabello de las propias vírgenes vestales, símbolo de su castidad y, por lo tanto, de su propio sacerdocio. Así, DIONISIO DE HALICARNASO³² afirma que “una vez pasados los treinta años (de sacerdocio), nada impedía que las (vestales) que quisieran se casaran, tras dejar sus cintas (*tá stémata* = *uittae*) y las restantes insignias de su sacerdocio”. En este mismo sentido, TIBULO³³ y OVIDIO³⁴ narran la unión entre Marte y la vestal Rhea Silvia poniendo especialmente de manifiesto el abandono de las *uittae* por parte de la sacerdotisa. Y con éstas han de relacionarse necesariamente las *uittae* a que Virgilio hace referencia repetidamente al hablar de los *sacra* de Vesta. En un primer pasaje, el embustero Sinón narra ante los absortos troyanos el robo de uno de los *Palladia* por parte de Diomedes y de Ulises, y se lamenta:

(26) VERG. *ecl.* 8,64-65, donde más que un acto religioso, lo que se describe es un acto mágico destinado a conquistar al amado.

(27) Ya en la *Iliada* aparece una cinta de lana blanca adornando el cetro sacerdotal: cfr. HOM. *Il.* 1,14,28,373.

(28) Cfr. PAVSAN. 8,10,3 y DION.HAL. 1,15 (de acuerdo con la lectura de los mms., ya que SMIT introdujo la lectura *staurómasi* (“con barreras”) —que no sería sino la *lectio facilior*— por la propia de la transmisión textual, *stémmasi* (“con *uittae*”) —precisamente la *lectio difficilior*— lectura, por otra parte, preferida por el editor JACOBY). Cfr. también PROP. 4,9,27 y 53-60.

(29) SERV. *Aen.* 4,458; LVCAN. 2,354-355 y COMMENT. *Lucan.* ad. loc.; PLIN. *nat.* 29,30 y PLVT. *quaest. rom.* 31.

(30) OV. *ars* 1,31 y 33 y 3,483-484; *fast.* 4,31; *rem.* 385-386; *Pont.* 3,3,51-529 y *trist.* 2,251-252; PAVL. -FEST. 248-L (cfr. GELL. 4,3,3); VERG. *Aen.* 7,403, y TIB. 1,6,67-68.

(31) VAL.MAX. 5,2,1: *senatus matronarum ordinem benignissimis decretis adornauit... uetustisque aurium insignibus nouum uittae discrimen adiecit.*

(32) 2,67,2. También PRUDENCIO, *c.Symm.* 2,1094-1095, describe a la Vestal sentada en el circo “llamando la atención por el collar venerable que le hacen sus cintas”.

(33) 2,5,51-54.

(34) *fast.* 3,29-30.

*corripuere sacram effigiem manibusque cruentis
uirgineas ausi diuae contingere uittas*³⁵,

pasaje en el que es incierto si el veronés pretende la asignación de estas *uittae* a Palas Atenea –tal vez como un adorno de su imagen– o a Vesta; aunque las dos soluciones apuntadas son posibles, si tenemos en cuenta una noticia de SERVIO: *Vittaeque Deum aut quae habentur in honore deorum, aut quas habent ipsa simulacra*³⁶, la presencia del atributo *uirgineae* referido a dichas cintas en el pasaje virgiliano, nos hace pensar en una posible relación con las *uittae* de las *uirgines* por excelencia, las sacerdotisas de Vesta. Y si recurrimos a otros dos pasajes virgilianos, creemos que será posible considerar esas *uittae* como símbolos de la presencia de la propia diosa.

En efecto, en el libro segundo de la *Eneida*, Eneas se dispone a narrar a Dido la toma de Troya por los aqueos. De acuerdo con dicha narración, Héctor, demacrado por tantas heridas recibidas en torno a los muros de la ciudad, se presenta, la noche del desastre, en sueños a Eneas y le insta a salir de Troya con los *sacra*³⁷, y continúa Eneas:

*Sic ait et manibus uittas Vestamque potentem
aeternumque adytis effert penetralibus ignem*³⁸;

es decir, Virgilio está pensando en tres objetos directamente relacionados con la diosa Vesta: sus *uittae*, quizás una estatua³⁹ y el propio fuego, símbolo más claro de la presencia de la diosa. Este triple simbolismo parece absorbido en el libro séptimo por las cintas sagradas: al presentarse ante el rey Latino, Ilioneo dice en nombre de los troyanos:

*...(ne temne, quod ultro
praeferimus manibus uittas ac uerba precantia)*⁴⁰,

(35) *Aen.* 2,167-168: “Se apoderaron a la fuerza de la sagrada imagen, y con sus manos manchadas en sangre, se atrevieron a tocar las virginales cintas de la diosa”.

(36) *Aen.* 2,156: “Y las cintas de los dioses, o las que se emplean para honrar a los dioses o las que las propias estatuas ostentan”.

(37) *Aen.* 2, 289-295.

(38) *Ibid.* 296-297: “Así dice, y con sus manos extrae del interior del sagrario las cintas, la poderosa Vesta y el inextinguible fuego”.

(39) Recordemos que VIRGILIO, más que narrar sucesos ocurridos realmente en Troya, introduce en multitud de ocasiones elementos y circunstancias propios de su mundo romano. En este sentido, aunque –como afirmamos anteriormente– *OV. fast.* 6,295-298, afirma que no existe ninguna estatua de la diosa, refiriéndose, sin duda, al interior del santuario, el propio OVIDIO, *fast.* 3,45 y CICERON *nat.deor.* 3,22,8 y *de orat.* 3,3,10 hablan de la existencia de una imagen de Vesta, que estaría, entonces, fuera del mismo.

(40) *Aen.* 7,236-237: “No nos desprecies porque nos presentamos ante ti llevando cintas en nuestras manos y pronunciando palabras de súplica”.

pasaje en el que *uittas* parece representar a todos los objetos de culto importados a Italia por los recién llegados.

Esto es todo cuanto podemos defender con cierta certeza respecto a los *sacra* de Vesta. En algunos casos se nos da a entender que existía un número más elevado de los mismos⁴¹, pero en ninguno de ellos se habla de forma más precisa. Insistamos en que su carácter oculto y el hecho de que la posibilidad de verlos estuviese reservada a las vírgenes vestales debieron ser factores decisivos para evitar la llegada a nosotros de informaciones más concretas al respecto.

2.- Si la intervención de las vestales en el rescate de los *sacra* ante la invasión gala es fácilmente justificable por su relación directa con los mismos, la colaboración del flamen de Quirino⁴² no parece descansar sobre razones tan evidentes. Su explicación pasa --creemos-- necesariamente por un análisis de las relaciones que se puedan establecer entre las divinidades representadas por ambos sacerdocios.

Ya al tratar del Paladio hemos visto cómo éste era incluido por SERVIO entre los *pignora imperii* y cómo, de acuerdo con LIVIO y HORACIO, el templo de Vesta y su hogar eran considerados símbolos de la supervivencia de la ciudad de Roma. Hay, pues, aquí una implicación social evidente de acuerdo con la cual la vida de la ciudad --y por lo tanto de su ciudadanos-- está en conexión directa con el mantenimiento del culto de Vesta. Añadamos a ello una noticia de FESTO, según la cual cada vestal representaría una parte de Roma: *SEX VESTAE SACERDOTES constitutae sunt, ut populus pro sua quaque parte haberet ministram sacrorum; quia ciuitas Romana in sex est distributa partis: in primos secundosque Titienses, Ramnes, Luceres*⁴³.

En el caso de Quirino, incluso la propia etimología de su nombre parece relacionarlo con la masa de los ciudadanos. En efecto, dejando a un lado las teorías de los antiguos sobre el origen del nombre del dios, P.KRETSCHMER⁴⁴ lo considera como un derivado en *-no- (del tipo *domo-* > *dominus*) formado

(41) De no ser así, no se podría explicar el hecho de que en el episodio del 390 a.C., las Vestales escondisen una parte de los mismos bajo tierra y se llevasen "los más importantes y los más sagrados" (PLVT. *Cam.* 20,8 y 21,1) en su huida hacia Caere, hecho al que LIVIO (5,40,7) da explicación basándose en que "faltaban fuerzas para llevárselos todos".

(42) LIV. 5,40,7 y VAL.MAX. 1,1,10; PLVT. *Cam.* 20,3 habla de "la ayuda de los sacerdotes".

(43) FEST. 468-L: "Se decidió nombrar seis sacerdotisas de Vesta, para que cada parte del pueblo tuviese una encargada de ejecutar los actos sagrados; la razón de esto es que los ciudadanos de Roma están divididos en seis clases: los primeros y los segundos entre os Titienses, los Ramnes y los Luceres"; cfr. PAVL. 475-L. Para la distribución de las tres centurias ecuestres en *primi* o *secundi* o *priores* y *posteriores* (o *Sex suffragia*), cfr. FEST. 452-L; LIV. 1,36,7 y CIC. *resp.* 2,36 y 39.

(44) *Glotta* 10, 1920, 147-ss.

sobre un antiguo colectivo *-co-uirio-/-a⁴⁵, que designaría la colectividad humana y del que derivaría el latín *curia*, de su derivado en *-no- resultaría *Quirinus*, y de una forma *-co-uiri-t- procedería la palabra *Quirites*, que designaría a los romanos en las ocupaciones de la paz, frente a los *milites* de Marte. *Quirinus* sería, según esto, el “patrono de la organización de la *couiria (*curia*), o el dios de la *couiria”, la colectividad de los *uiri-, “de toda la organización curial, del conjunto del pueblo”⁴⁶.

Pero, además, de acuerdo con la teoría de la “tripartición funcional” defendida por G. DUMEZIL para la religión indoeuropea⁴⁷, Quirino, como representante de la tercera función, se relaciona también más concretamente con la clase de los productores o campesinos, lo cual queda puesto de manifiesto con la actuación de su sacerdote o flamen en tres fiestas de evidente carácter agrícola, las *Robigalia*⁴⁸, las *Consualia*⁴⁹ y las *Larentalia*⁵⁰, y a través del propio carácter de la fiesta conocida como las *Quirinalia*: el 17 de febrero⁵¹ tenía lugar en Roma la celebración --por curias-- de las *Stultorum feriae* y de las *Quirinalia*, que coincidían con el último día de las *Fornacalia*, o simplemente eran la conclusión de dicha fiesta⁵², cuya principal función era la torrefacción de la escanda (*far*) o granos destinados a la reserva⁵³. Quienes no habían podido celebrarla por curias en los días fijados para ella --las *Fornacalia* se incluían dentro de las *feriae conceptivae*, o móviles-- lo hacían el día de la fiesta de Quirino, que, por ser el dios de las curias, admitía la reunión de los ciudadanos (en este caso los *stulti* y los morosos) sin distinción de curias el día dedicado a su culto. Las *Quirinalia* significaban, pues, la unión de las dos facetas del dios Quirino como representante de la tercera función indoeuropea, dios de la “masa” y dios de la agricultura.

(45) Según G. DUMEZIL, *Jupiter Mars Quirinus*, edic. italiana Torino 1955, 397, n. 2, para derivar *Quirinus* (y *Quirites*) puede economizarse el doblete *-o-/-a-, dejando sólo la forma *couiria-.

(46) Cfr. G. DUMEZIL, *La Religion Romaine Archaïque*, Paris 1966, 116, ID., “A propos de Quirinus”, *REL* 33, 1955, 107; ID., *Jupiter Mars Quirinus*, 270-275 y *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1970, 33-34, y E. BENVENISTE, “Symbolisme social dans les cultes gréco-romains”, *RHR* 129, 1945, 15-ss., donde relaciona *Quirinus* con el umbro *Vofionus*, por ser “resultado fonético riguroso de un *Leudh-yo-no “patrón de la multitud” (cfr. al. *Leute*, lat. *liberi*, gr. *e-leutheros*).

(47) Cfr. por ej.: *L' idéologie tripartite des indoeuropéens*, Bruxelles 1958, passim; *Jupiter Mars Quirinus*, passim y *Los dioses de los indoeuropeos*, passim.

(48) Cfr. *OV. fast.* 4, 910-940. Véase M.A. MARCOS CASQUERO, “El perro y la religión Romana”, *Durius* 5, 1977, 35-36.

(49) *TERT. spect.* 5,7. Cfr. G. DUMEZIL, “Religion romaine et critique philologique”, *REL* 39, 1961, 91-93.

(50) *GELL. 7,7* y *VARRO ling.* 6,23-ss.

(51) Cfr. *CIL*, I² 212, 223, y 250 e *Inscr. DESSAU* 8744; *OV. fast.* 2, 475-582; *VARRO ling.* 6,13; *FEST.* 304-L y *PLVT. quaest. rom.* 89.

(52) Cfr. L. DELATTE, “Recherches sur quelques fetes mobiles du calendrier romain”, *AC* 5, 1936, 398-399.

(53) *OV. fast.* 2,525-530; *PLIN. nat.* 18,8; *PAVL.-FEST.* 73 y 82-L, y tal vez *VERG. georg.* 1,297.

Especial interés tiene para nosotros la fiesta de las *Consualia*, celebrada el 21 de agosto y en la que el *flamen Quirinalis*, junto con las *vestales* hace un sacrificio en el altar subterráneo que el dios *Consus* tenía en el Circo Máximo⁵⁴. Vemos, pues, que ambos sacerdocios colaboran de nuevo, y esta vez lo hacen en una fiesta periódica, dedicada al dios encargado de la protección de los granos puestos en reserva. La intervención del sacerdote de Quirino se explica por la relación del dios con la agricultura; para comprender la intervención de las *vestales*, hemos de tener en cuenta, creemos, la relación de *Vesta* con la tierra, a la que tan estrechamente se encuentra ligada la agricultura.

Eran tales los lazos de unión existentes entre la diosa *Vesta* y la Tierra, que los autores antiguos llegaron a identificarlas; así, OVIDIO⁵⁵, por ejemplo, afirma:

Vesta eadem est terra o Tellus Vestaque numen idem;

y DIONISIO DE HALICARNASO⁵⁶ cree que los romanos "consideran que el fuego está bajo el cuidado de *Vesta* porque al ser la diosa tierra y al ocupar el lugar central del universo, enciende los fuegos celestiales de ella misma". Y es precisamente basándose en sus conexiones con la tierra como pretenden explicar los autores latinos la forma circular del templo de *Vesta*. Esta es la explicación que da, por ejemplo, OVIDIO:

*forma tamen templi, quae nunc manet, ante fuisse
dicitur, et formae causa probanda subest.
Vesta eadem est terra: subest vigil ignis utrique:
significant sedem terra focusque suam.
terra pilae similis nullo fulcimine nixa,
aere subiecto tam graue pendet onus.
... ..
et quantum a summis, tantum secessit ab imis
terra; quod ut fiat, forma rotunda facit.
par facies templi: nullus procussit in illo
angulus;...⁵⁷.*

(54) Cfr. TERT. *spect.* 5,7 y PRVD. c.*Symm.* 2,1107-1108.

(55) *fast.* 6,267 y 460: "Vesta y la tierra son la misma cosa" o "Tellus y Vesta son la misma divinidad".

(56) 2,66,3.

(57) *fast.* 6,265-270 y 279-282: "Se dice, no obstante, que la forma que hoy día presenta el templo es la misma que tuvo antaño. Y esa forma tiene una explicación muy verosímil: *Vesta* y la tierra son una misma cosa; bajo ellas subyace el fuego inextinguible; la tierra y el hogar simbolizan la morada de la diosa. La tierra es semejante a una pelota que no reposa en ningún punto de apoyo. Toda su pesada masa está simplemente sustentada por el aire que bajo ella se extiende... La tierra aparece a igual distancia de lo alto que de lo bajo; y ello es debido a su forma circular. La imagen que ofrece el templo es semejante; en él no sobresale ningún ángulo" (trad. M.A. MARCOS CAQUERO, *Publio Ovidio Nasón. Fastos*, Madrid 1984, p. 402).

También SERVIO⁵⁸ tiene en cuenta el lugar central ocupado por el fuego, para la identificación de la diosa con la tierra; FESTO⁵⁹ llega a la misma conclusión partiendo de la semejanza entre la forma del templo y de la tierra; y, finalmente, PLUTARCO va más lejos y –partiendo de las ideas pitagóricas– cree que la forma redonda del templo no imita la de la tierra, sino la del universo, “cuyo centro está, según los pitagóricos, ocupado por el fuego”⁶⁰. Evidentemente, en este último caso los postulados de una escuela filosófica parecen manipular las creencias religiosas de un pueblo para llegar a la demostración de sus teorías. Es también partiendo de aquella identificación entre Vesta y la Tierra como OVIDIO explica el enterramiento de las vestales acusadas de romper su promesa de castidad: la diosa, ultrajada, sepulta a quien ha violado su juramento⁶¹.

Importantes son también para nosotros otras dos noticias de OVIDIO. Disponiéndose a narrar el desarrollo de las *Vestalia*, celebradas el 9 de junio, el poeta eleva una plegaria a Vesta, e inmediatamente, lleno de gozo, nos dice:

*in prece totus eram: caelestia numina sensi,
laetataque purpurea luce refulsit humus*⁶².

Y, más adelante⁶³, afirma:

*Forte reuertebat festis Vestalibus illa,
qua noua Romano nunc uia iuncta foro est.
huc pede matronam uidi descendere nudo.*

(58) *Aen.* 1,292 y 2,296.

(59) 320-L; cfr. PAVL.-FEST. 321-L.

(60) *Numa* 11,1. D. PORTE, *L'Étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris 1985, pp. 345-351, hace hincapié en la unión existente entre las Vestales (o Vesta) y el fuego, y afirma que su unión con la Tierra se debe sólo a la influencia de las ideas filosóficas griegas.

(61) *OV. fast.* 6, 457-460. Para el enterramiento de las vestales vivas, cfr. D. PORTE, “Les enterrements expiatoires a Rome”, *REL* 58, 1984, 233-243 y C. MARTINEZ LOPEZ, “Eliminación de impureza en la sociedad romana: el sacrificio de las Vestales”, *Actas del II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos 1984*, vol. II, 1987, p. 52.

(62) *fast.* 6,251-252: “Había puesto todo mi corazón en esta plegaria. Pude sentir entonces el influjo de la divinidad celeste. Y la tierra radiante resplandeció bañada por una luz de púrpura”.

(63) *Ibid.* 395-397: “El día que se celebra la festividad de Vesta, regresaba yo casualmente por la cuestecita que hoy día une la calle Nueva con el Foro Romano, cuando vi una matrona que descendía con los pies descalzos”. D. PORTE, *L'Étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris 1985, p. 286, interpreta la desnudez de los pies de la vestal como un ejemplo más del tabú a que estaba sometida la piel en Roma: extraída de un animal muerto, la piel no puede entrar en ciertos casos en contacto con lo sagrado (cfr. VARRO *ling.* 7,84; SERV. *Aen.* 4,518; TERT. *apol.* 40 y *ieiun.* 16; *OV. fast.* 1,629-630; PRVD. *peristeph.* 10,154 y CIL I² p. 231); fabricadas con cuero, las sandalias se veían afectadas por dicho tabú.

Es decir, en el primer caso, el poeta piensa que la diosa Vesta ha escuchado su plegaria porque ve que la tierra resplandece ante sus ojos; podríamos decir que la propia Vesta se manifiesta ante el suplicante por medio de esa luz; en el segundo caso, una matrona que se dispone a celebrar las fiestas instituidas en honor de Vesta, camina con los pies descalzos, haciendo que su cuerpo entre en contacto directo con la tierra que pisa. Pero observemos que en estos dos últimos casos ya no se trata de la tierra como forma esférica o como imagen de un cuerpo en cuyo centro hay un "fuego", ni siguiera de la tierra como *entidad* divina, sino que se trata de la tierra como materia, como sustancia que se manifiesta ante nuestra vista, como elemento que, en definitiva, hace posible el mantenimiento de la agricultura, de esa agricultura por la que vela el dios Quirino.

Entre los romanos era frecuente el recurrir al enterramiento de objetos o lugares considerados como sagrados por haber entrado en contacto con seres u objetos divinos. Era la fórmula más segura de facilitar su conservación. Así, se cubría con tierra el lugar tocado por el rayo⁶⁴, se enterraban los recortes de uñas del *flamen Dialis* al lado de un *arbor felix*⁶⁵, e incluso el propio *stercus Vestae*, conocido también como *purgamina Vestae*, era conducido al Capitolio, donde se lo ocultaba bajo la llamada *porta stercoraria*⁶⁶. Luego, nada tiene de extraño que en el 390 se decidiera enterrar una parte de los *sacra* salvados del templo de Vesta para preservarlos del desastre que se avecinaba, y si tenemos que realmente existía, para los romanos, una relación entre Vesta y la tierra, el acto de las vestales y del flamen de Quirino ha de ser considerado como la entrega de los objetos sagrados a la custodia de la propia diosa en su propio seno.

3.- Pero, en este episodio, o bien el flamen de Quirino tenía otra razón más para su participación activa, o bien su presencia hizo que se prefiriese la elección de un lugar relacionado con su persona para preservar los *sacra*. En efecto, de acuerdo con la exposición que TITO LIVIO hace de los sucesos del 390,

(64) Cfr. PLIN. *nat.* 15,77; SEN. *nat.* 2,59,10; IVV. 6,587; LVCAN. 1,606-608.

(65) GELL. 10,15.

(66) Cfr. FEST. 310-L (cfr. PAVL.-FEST. 311-L) y 466-L; VARRO *ling.* 6,32. OV. *fast.* 6,219-234 y 713-714 nos trasmite una costumbre distinta, según la cual los *purgamina Vestae* eran arrojados al Tíber. No obstante, si admitimos con G. DUMEZIL, *La Religion Romaine Archaique*, 313, que la palabra *stercus* sólo puede significar "excremento de animal" y "estiércol", y que, relacionada con Vesta, es una expresión fosilizada, de unos tiempos "ou une société pastorale campée avait à nettoyer du *stercus* des troupeaux l'emplacement de son feu sacré", podemos defender también que el entierro del *stercus* en el *Cliuun Capitolinum* pertenecería a una época anterior a la costumbre de arrojar los *purgamina Vestae* al Tíber, otro de los grandes medios de purgación de la ciudad (los *argea*, por ejemplo; cfr. M.A.MARCOS CASQUERO, "Los *Argei*: una arcaica ceremonia Romana", en *Laurea corona in honor of Ed. Coleiro*, Amsterdam 1987, 37-66). D. PORTE, *L' étologie religieuse dans les Fastes d' Ovide*, Paris 1985, p. 287, considera la noticia de Ovidio como una confusión del poeta con los *argea*, confusión supuestamente debida a la similitud de las fechas de ambos rituales: 15 de mayo (*argea*) y 15 de junio (*stercus*).

buscando las vestales y el sacerdote de Quirino un lugar apropiado en el que se conservasen sin daño los objetos sagrados que no podían llevarse consigo, decidieron meterlos en unos recipientes conocidos como *doliola*⁶⁷ y enterrarlos *sacello proximo aedibus flaminis Quirinalis, ubi nunc despui religio est*⁶⁸, lo cual está evidentemente en conexión con el siguiente pasaje de PAULO-FESTO: *Doliola locus in urbe sic uocatus, quia inuadentibus Gallis Senonibus urbem sacra in eodem loco doliolis reposita fuerunt. Qua de causa in eodem loco ne despuere alicui licebat*⁶⁹.

Aunque parece responder a una tradición distinta, también un texto de VARRON muestra conexiones con los anteriores: *Locus qui uocatur Doliola ad Cluacam Maxumam, ubi non licet despuere, a doliolis sub terra. Eorum duae traditae historiae, quod alii inesse ossa cadauerum, alii Numae Pompilii religiosa quaedam post mortem eius infossa*⁷⁰.

Parece claro, pues, que había en Roma un lugar que recibía el nombre de *Doliola* porque en él se encontraban enterradas unas jarritas conocidas con el mismo nombre⁷¹. Problema aparte sería intentar asignarle una ubicación concreta dentro de la ciudad de Roma. En efecto, VARRON dice que se encuentra “al lado de la Cloaca Máxima”, pero los objetos allí enterrados no parecen ser los que ocupan ahora nuestra atención. PAULO-FESTO, por su parte, no hacen referencia a ningún lugar geográfico concreto, pero su información coincide absolutamente con la de LIVIO, quien habla, además, de un *sacellum* cercano a la casa del flamen de Quirino⁷², la cual, de acuerdo con el desarrollo de la

(67) Para la utilización del *doliolum* como recipiente, cfr. MARCELL. *med.* 8,75; DIOSC. 3,41 y 5,40; CHIRON. 857; ANON. *med.* ed. Piechotta 174; COLVM. 12,44,3; VEG. *mulom.* 3,13,3 e ITALA *Ier.* 19,1.

(68) LIV. 5,40,7-8: “En un *sacellum* cercano a la casa del flamen de Quirino, “donde ahora es un sacrilegio escupir”.

(69) PAVL.-FEST. 60-L: “El lugar conocido como *Doliola* recibe dicho nombre porque, cuando los galos senones invadieron la ciudad, los *sacra* fueron guardados en este mismo lugar dentro de unas jarritas (*doliola*). Esta es la causa por la que no se permitía a nadie escupir en este lugar”.

(70) VARRO *ling.* 5,157: “El lugar que se llama *Doliola*, situado junto a la Cloaca Máxima, donde no esta permitido escupir, recibe su nombre de unas jarritas (*doliola*) que están bajo tierra. Acerca de éstas existen dos tradiciones: unos dicen que allí estan escondidos huesos de cadáveres, y otros, que después de la muerte de Numa Pompilio, se enterraron allí ciertos objetos sagrados suyos”.

(71) Cfr. PLVT. *cam.* 20,8.

(72) PLVT. *Cam.* 20,8 no habla ya del *sacellum* próximo a la casa de este sacerdote, sino que hace referencia a “el templo de Quirino”. No obstante, nos parece imposible que quienes pretendían abandonar Roma a Través del *pons Sublicius* (LIV. 5,40,8-9), se dirigiesen a la *Quirinalis collis*, donde se encontraba el templo de Quirino (FEST. -PAVL. 304-305-L y VARRO *ling.* 5,51), y no directamente a la salida sobre el Tiber. Por otra parte, sería fácil que PLUTARCO al tener noticia de la intervención del sacerdote de Quirino y de la existencia de un lugar sagrado asignase a éste último el culto al que estaba dedicado el sacerdote.

narración liviana, debería encontrarse ubicada cerca del *pons Sublicius* y del *Atrium Vestae*, en el valle situado entre el Palatino y el Capitolio⁷³, y, ciertamente, no muy lejos de la Cloaca Máxima, lo cual nos hace pensar en una posible base para el establecimiento posterior de una relación entre la tradición representada por VARRON y la representada por LIVIO. Es decir, si existía en Roma un lugar denominado *Doliola* en el que no se podía escupir y cuyo nombre, según la tradición recogida por VARRON, se debía al hecho de que allí se encontraban enterrados unos objetos sagrados cuya identidad se desconocía, al narrar LIVIO un episodio en el que unos objetos sagrados, de identidad igualmente desconocida, se guardaban en unas jarras denominadas —tal vez accidentalmente o incluso a propósito⁷⁴— *doliola* y se enterraban en un lugar sagrado —por añadidura próximo al antiguo *Doliola*— en el que la religión prohibía escupir⁷⁵, sería fácil que un tercer autor relacionase los *doliola* con el lugar de su mismo nombre y, olvidándose del *sacellum* del que hablaba LIVIO, intentara asignar a los *sacra* de Vesta un nuevo lugar de ocultamiento, los *Doliola*, cuya realidad como escondite de objetos sagrados era ya bien conocida.

Pero en el caso del 390 a.C. los *sacra* no necesitaban ningún refugio de este tipo, ya que el *sacellum* del que nos habla LIVIO era un lugar muy apropiado —y quizás el más apropiado— para preservar esos objetos de cualquier peligro.

Sacellum es un diminutivo formado sobre *sacer* y que parece indicar un rango secundario como lugar de culto. En este sentido, puede referirse a un santuario privado, que no ha recibido la consagración de los pontífices⁷⁶, o a un lugar consagrado públicamente, pero de menor importancia que el *aedes* y el *templum*⁷⁷, incluso carentes de techo⁷⁸, y situados a veces al lado de las puertas de la ciudad⁷⁹, pero eran algo más que un lugar de culto: algunos servían de protección a otros objetos sagrados, como es el caso del *Fagutal* o *sacellum Iouis*, que protegía un haya dedicada a Júpiter⁸⁰. El testimonio de CICERON es

(73) Cfr. PAULY-WISSOWA, *RE* 5, col. 1283 (HUELSEN).

(74) Recordemos que en el templo de Vesta existía un “vaso” con forma de cono invertido (*futtile uas*: SERV. *Aen.* 11,339; cfr. PAVL.-FEST. 79-L), del que se servían las vestales para transportar al templo el agua con que lo aspergían y purificaban (cfr. PLVT. *Numa* 13,4). Pero éste no podría ser nunca “los” *doliola* de los que hablan LIVIO y PAULO-FESTO.

(75) El escupir debía ser una costumbre muy arraigada entre los romanos. Así, los biógrafos del emperador Nerón se extrañan de que éste no lo hiciese durante sus actuaciones teatrales (TAC. *ann.* 16,4 y SVET. *Nero* 24); era también un medio utilizado en la magia (cfr. VARRO *rust.* 1,2,27; TIB. 1,2,54; CIRIS 372 y PLIN. *nat.* 28,35-39), pero, ante todo, debía ser una forma de insulto (cfr. CIC. *ad Q. fr.* 2,3,2.; SEN. *dial.* 7,19,3; PETRON. 23; APVL. *apol.* 44; etc.). Era, pues, normal que no se pudiese escupir en un lugar en el que se creían escondidos importantes objetos sagrados.

(76) Cfr. CIC. *ad Attic.* 12,19.

(77) Cfr. CIC. *diu.* 1,104; GELL. 7,12,5-6; TERT. *Ad.* 574-576; LIV. 1,55,2-3 y 40,51,8 y, especialmente, PROP. 2,19,13-14 y 4,3,57-58 y TAC. *hist.* 3,74,2.

(78) Cfr. FEST. -PAVL. 422-423-L.

(79) Cfr. OV. *fast.* 1,275-276 (cfr. VARRO *ling.* 5,165); PAVL. -FEST. 157-L y 303-L.

(80) Cfr. PAVL.-FEST. 77-L y VARRO *ling.* 5,152.

elocuente al respecto: el 10 de diciembre del año 64 a.C., entraba en su cargo como tribuno de la plebe P. Servilio Rullo, e inmediatamente proponía una ley agraria que pretendía la formación de colonias en Italia, apropiándose tanto de tierras que eran públicas como de otras que pertenecían al Estado, aparte de otros territorios que se hallaban fuera de Italia. Poco después, el 1 de enero del 63, CICERON inauguraba el año de su consulado con su discurso *De lege agraria* --pronunciado en el Senado--, en el que atacaba denodadamente la proposición del tribuno: *sunt enim --dice el cónsul-- loca publica urbis, sunt sacella quae post restitutam tribuniciam potestatem nemo attigit, quae maiores in rebus partim periculi perfugia esse uoluerunt. Haec lege tribunicia xuiui uendent*⁸¹.

Los *sacella* son, pues, lugares de refugio ante los peligros, lugares de protección de objetos sagrados. Un *sacellum* sería, por lo tanto, el lugar más apropiado para alejar de la mano de los galos los *sacra* guardados en el templo de Vesta. Más apropiado que el *sacellum* sólo era --en este caso-- el subsuelo de ese *sacellum*: la pequeña capilla ofrecía su protección acostumbrada, y el seno de la madre tierra resguardaba del peligro unos *sacra* que custodiaba Vesta, una diosa a la que se identificaba con la propia Tellus. La presencia del *flamen Quirinalis* --debida, de acuerdo con nuestra teoría, a su papel como representante de la tercera función-- habría favorecido la elección de un *sacellum* cercano a su residencia habitual, la cual se encontraría próxima al Puente Sublucio y a la Cloaca Máxima. La proximidad del lugar conocido como *Doliola* y del *sacellum* habría ocasionado la confusión entre ambos.

(81) CIC. *leg. agr.* 2,36: "Existen algunos lugares públicos de la ciudad, existen *sacella* que nadie ha tocado desde la restitución de la potestad tribunicia, y que nuestros antepasados quisieron que sirviesen en la ciudad, en parte, como lugar de refugio ante el peligro. Los decenviros ponen en venta estos lugares al aplicar la ley promulgada por el tribuno".

