

## «Pilae», «effigies» y «maniae» en las *Compitalia* romanas

Como advertía R. Schilling<sup>1</sup> «el problema de una definición precisa de los términos *religión* y *magia* es inmenso y quizá no se le pueda aplicar una solución de tipo general. Cada autor, dependiendo del campo estudiado (religión veda, griega romana...) hará consideraciones distintas sobre qué es magia y qué religión». Así, para S. Lévi<sup>2</sup> en la teología de los *Brâhmanes*, todo sacrificio es una operación mágica. Por lo cual «la prudencia —continúa diciendo Schilling— nos recomienda inspirarnos en la óptica romana para juzgar los hechos romanos, en lugar de partir de una definición general que correría el peligro de ser inadecuada y engañosa»<sup>3</sup>.

En consecuencia, si nos centramos en el ámbito romano, advertiremos la dificultad existente a la hora de determinar la naturaleza de una fiesta. En efecto, en muchas ocasiones podemos observar que las dos influencias —la mágica y la religiosa— afloran en un mismo rito. Tal es el caso de las *Robigalia*, celebradas el 25 de abril con el fin de pedir protección para las espigas que aún no habían salido de su vaina. En este día se sacrificaban a *Robigo* o *Robigus* (dios y diosa que se invocan contra la enfermedad del trigo) un perro de color rojizo y una oveja. Pero ambos sacrificios no están en el mismo plano, pues la inmolación de la oveja representa la ofrenda religiosa y la del perro comporta un estadio mágico (homeopático) que pretendía

1 'Religion et Magie à Rome', *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* V, Secc. LXXV (1967-68) p. 31 (recogido también en *Rites, cultes, dieux de Rome*, ed. Klincksieck [Paris 1974] pp. 191-215).

2 *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanes*, 2ª ed. (Paris 1966) pp. 9-10.

3 Op. cit., nota 1, p. 31.

—según la interpretación más generalizada— alejar el orín o moho rojo del trigo <sup>4</sup>.

Las aludidas interferencias entre magia y religión pueden aparecer no ya en el caso concreto de un sacrificio, sino en espacios de tiempo distintos y en ofrendas diferentes. Esta circunstancia se advierte en la fiesta objeto de nuestro breve estudio: las *Compitalia*. Una fiesta sorprendente y desconcertante en la que se conjugan la alegría y el misterio, el día y la noche, la bondad de los dioses y la peligrosidad de los espíritus; en definitiva, la mentalidad mágico-supersticiosa y la mentalidad resueltamente orientada a la veneración de los dioses. Ambas tendencias serán descritas seguidamente, aunque prestando atención especial a la faceta de índole mágica de esta fiesta, más problemática en su interpretación, pues algunos autores han querido ver en ella un recurso sustitutorio de un primitivo sacrificio humano.

«Y (Tulio) decretó por ley que se ofrecieran sacrificios a éstos (= a los Lares) cada año... Ordenó que tanto los esclavos como los hombres libres pudieran asistir a ellos y oficiarlos. Los romanos continuaban celebrando este festival todavía en mi época, y lo hacían con la mayor solemnidad, pocos días después de las *Saturnalia*; le daban el nombre de *Compitalia*... En ellas propiciaban a los Lares también por medio de esclavos, apartando de ellos toda señal de servidumbre en aquellos días, con el fin de que, al conciliarse con ellos mediante este ejemplo de humildad, fueran más agradables con sus señores y menos sensibles a la severidad de su condición».

Con palabras tan entrañables, Dionisio de Halicarnaso <sup>5</sup> finalizaba su reseña de las fiestas *Compitalia*, una de las fiestas pertenecientes al dominio del culto familiar que gozaba de un enorme favor popular, y durante la cual los miembros de cada *pagus* (en el campo) y de cada vecindario (en la ciudad) olvidaban, quizás por unos días, sus fricciones personales y se entregaban en perfecta armonía al carácter lúdico-sacral de la fiesta.

4 Un estudio profundo de los *Robigalia* y su interpretación podemos encontrarlo en M. A. Marcos Casquero, 'El perro y la religión romana', *Darius* 5 (1977) pp. 25-33.

5 *Ant. Rom.* 4, 14, 3-4.

Pero, ¿en qué consistían las *Compitalia*? Su etimología es clara y precisa; el propio Dionisio de Halicarnaso nos proporciona su nombre y etimología: «... Κομπιτάλια προσαγορεύοντες αὐτήν... κομπίτους γάρ τοὺς στενωποὺς καλοῦσι» (= ...[fiesta] que denominan con el nombre de *Compitalia*... pues llaman *compita* a las calles estrechas en que se celebraban los sacrificios)». En el ámbito latino es Varrón<sup>6</sup>, anticuario y lingüista, quien se expresa del siguiente modo: «el día de las *Compitalia* está dedicado a los *Lares Viales* (de los caminos); por eso, allí donde los caminos se cruzan (*competunt*), en las encrucijadas (*in compitis*), se realizan sacrificios. Su fecha se anuncia cada año». Efectivamente, era la fiesta de los *compita*, de las encrucijadas, de los cruces de senderos que se formaban por los límites de las propiedades rurales, y de las calles, en la ciudad.

Entraban a formar parte del grupo de las llamadas *Feriae Conceptivae* o fiestas móviles, a las que no se les asignaba una fecha fija en el calendario<sup>7</sup> y cada año, con una antelación de al parecer nueve días, eran anunciadas mediante la proclama oficial del pretor. Gelio<sup>8</sup> nos ha conservado el texto de la fórmula: «*Dienoni Populo Romano Quiritibus Compitalia erunt: quando concepta fuerint, nefas...*» Su celebración aproximada tenía lugar, como hemos tenido ocasión de comprobar por el testimonio de Dionisio, pocos días después del 17 de Diciembre, fecha en que se celebraban las *Saturnalia*.

La institución de la fiesta se remonta —si volvemos a atender el testimonio de Dionisio<sup>9</sup>— al período monárquico, al sexto rey de Roma, Servio Tulio, quien ordenó que en cada cruce de caminos (= στενωποὺς)<sup>10</sup> los propietarios adyacentes (= γείτονες) erigieran pequeñas capillas de madera (= καλιάδας) y ofrecieran en ellas sacrificios a los *Lares Compitales* (= ἡρώσι προνωπίοις). Los *Lares*, que eran los dioses tutelares por excelencia, extendían su tutela a tres ám-

6 Varrón, *LL* 6, 25; (cf. *LL* 6, 29).

7 Este es el caso también de la *Feriae Sementivae* de enero, en las que el campesino pide a *Tellus* y a *Ceres* protección para que no se hinche el grano ya germinado.

8 Aulo Gelio, *Noct. Att.* 10, 24, 3.

9 *Ant. Rom.* 4, 3.

10 Dionisio con στενωπός (= sendero, camino estrecho) está haciendo referencia a *compitum*, sin lugar a dudas.

bitos distintos: en este que nos ocupa, en el familiar (*Lar* o *Lares* de la familia) y como dioses tutelares de la ciudad (*Lares Praestites*)<sup>11</sup>, cuyo templo estaba situado en el comienzo de la *Via Sacra*.

Como vemos, Dionisio nos ha proporcionado los primeros datos del ritual: construcción de capillas a los *Lares Compitales* y sacrificios en su honor. Se supone que la capilla estaba rodeada por cuatro pequeños altares, abriéndose así en cuatro direcciones; de este modo se permitía el acceso a los *Lares* protectores de cada una de las propiedades, cuya unión formaba la encrucijada. Asimismo, hemos podido comprobar, por el testimonio de Gelio, que durante este día (*dies nefas*) cesaba toda actividad laboral y los romanos se veían libres para ocuparse en los menesteres religiosos de carácter familiar y vecinal.

Parece ser que la intención de la fiesta era una *lustratio* o limpieza mística de la encrucijada, tal y como lo afirma Propercio<sup>12</sup>: *parva saginati lustrabant compita porci*. Pero no sólo las actividades puramente religiosas agotaban el transcurso de las *Compitalia*. Ya hemos aludido a su carácter lúdico, y en este sentido debemos dar cuenta de que también la fiesta comportaba, al menos en época histórica, una marcada naturaleza folclórica.

Era costumbre que cada familia ofrendara a los *Lares* tortas y pasteles<sup>13</sup> y que se celebraran juegos y festines en su honor: *cum ludi* —nos dice Macrobio<sup>14</sup>— *per urbem in compitis agitabantur*<sup>15</sup>. De igual manera, la festividad estaba muy ligada a la familia. Al comienzo de este trabajo, aludíamos al papel que los esclavos desempeñaban en el

11 Para su epíteto y la relación de esta última clase de *Lares* con *Iuppiter Praestes*, cf. J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos* (Ed. Sígueme, Salamanca 1980) vol. III, p. 50.

12 Propercio 4, 1, 23.

13 Dionisio de Halic., *Ant. Rom.* 4, 14, 3.

14 Macrobio, *Saturn.* 1, 7, 34. Un poco más abajo, en el párrafo 35 vuelve a hacer alusión a los *ludi*: «Ludosque ipsos ex viis compitorum, in quibus agitabantur, Compitalia appellaverunt».

15 Al parecer, según nos informa Suetonio en *Augusto*, 31, los *Collegia Compitalicia*, encargados de la organización de los *ludi*, habían desaparecido, y con ellos, la festividad misma, hasta que Augusto los restituyó junto con otras ceremonias arcaicas: «Nonnulla etiam ex antiquis caerimoniis paulatim abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, Sacrum Lupercale, Ludos Saeculares et Compitalicios».

ritual, al dejarles participar en los sacrificios (no olvidemos que el esclavo formaba parte del núcleo familiar).

Como en las *Saturnalia*, aquí también se permitía a los esclavos tomar una ración extra de vino: Catón<sup>16</sup> hablando de la distribución del *vinum familiae* nos dice: *hoc (vinum) amplius Saturnalibus et Compitalibus in singulos homines congios*. Otros textos hacen referencia también a dicho carácter familiar. Cicerón<sup>17</sup>, escribiendo a Atico alrededor del mes de Enero del 59 a.C., dice a su amigo que el tema de la carta lo va a reservar para sus paseos en las *Compitalia*: (*sed haec ambulationibus Compitalibus reservemus*), y que su esposa Terencia va a invitar a la fiesta a Pomponia, hermana de Atico y esposa de Quinto, hermano este último de Cicerón.

El propio Cicerón<sup>18</sup>, en otra ocasión, se dirige a Atico para comunicarle que como el 2 de Enero era un día festivo (*compitalicius dies*) no irá a la villa albana de Pompeyo hasta el 3, *ne molestus familiae veniam*. Por estas noticias, deducimos además que las *Compitalia* tenían lugar en un plazo que iba desde el 17 de Diciembre hasta principios de Enero, completando así los datos que aducíamos a propósito de la fecha de su celebración.

Como se puede intuir, aunque los testimonios greco-latinos no son demasiado explícitos a la hora de diferenciar el culto del campo y el de la ciudad, las *Compitalia* fueron fiestas eminentemente agrícolas: «cuando las villas del campo formaban la más antigua ciudad, los *compita* eran las encrucijadas de los *vici*. Allí se erigían *sacella* y se formaron los centros de culto de cada *vicus*. Así, el Estado desarrolló el correspondiente urbano de lo que había sido un festival del campo»<sup>19</sup>.

Hemos intentado ofrecer una panorámica general de una fiesta en que tanto el campesino —que en estas fechas de comienzo de año abrigaba la noble esperanza de una fértil cosecha para la época de recolección—, como el habitante de la ciudad, se hermanaban a su manera, y dis-

16 Catón, *Agr.* 57.

17 Cicerón, *Att.* 2, 3, 4.

18 Cicerón, *Att.* 7, 7, 3.

19 H. H. Scullard, *Festivals and ceremonies of the Roman Republic* (Thames and Hudson, Londres 1981) p. 59.

frutaban, bien de la apacibilidad que proporciona el descanso de los deberes cotidianos, bien del gozo de la reunión familiar.

Al margen de todo esto, y para concluir la primera parte de nuestra exposición, creemos necesario abordar, aunque sea muy brevemente, una cuestión importante: la institución de las *Compitalia* ¿representaría en sus orígenes un antiguo recurso censorial? Fijémonos en dos hechos.

1) Como es sabido, la mayoría de las instituciones de las fiestas religiosas romanas solían ser atribuidas por las fuentes greco-latinas a *Numa*, rey organizador por antonomasia del culto romano, entre cuyos méritos se encuentra, según la tradición, la confección del calendario religioso. ¿No es, si no extraño, al menos destacable el hecho de que la institución de las *Compitalia* sea asignada a Servio Tulio, rey censor por excelencia?

Efectivamente, Dionisio de Halicarnaso habla de nuestra fiesta después de referirnos lo siguiente: «Después, Tulio (= Servio Tulio) rodeó las siete colinas con un muro, dividió la ciudad en cuatro regiones (evidentemente son las que hoy llamamos 'regiones servianas')... y organizó el reclutamiento de las tropas, decretó los impuestos para empresas militares y otros servicios que cada ciudadano debía ofrecer a la comunidad, y basó estas obligaciones en tres tribus nacionales... En cada región nombró jefes como cabezas de tribu (=φιλάρχους) y villas (=κομάρχας), a quienes ordenó que tuvieran una relación de los hombres que vivían en cada casa». El resto ya lo conocemos: «ordenó a los propietarios adyacentes que erigieran en cada encrucijada pequeñas capillas de madera a los *Lares Compitales*». El contexto en que está inserta la fiesta, como vemos, parece sugerir un antiguo recurso censitario.

2) Dumézil<sup>20</sup>, al ofrecer un ejemplo de culto a los espíritus de las encrucijadas entre los Escitas, nos ha proporcionado un parangón con las *Compitalia* romanas. El ejemplo está tomado de Heródoto<sup>21</sup>; el historiador griego refiere que el rey de los escitas, Ariantas, deseando saber el nom-

20 G. Dumézil, 'Quaestiunculae indo-italicae X' 'Offrandes et dénombrement au carrefour', *Latomus* 20 (1961) p. 265.

21 Herodoto, 4, 81.

bre de sus súbditos, ordenó a todos ellos, bajo pena de muerte, que cada cual le llevara una punta de flecha. Con todas ellas va a confeccionar una enorme vasija, con una capacidad de seiscientas ánforas, con el fin de consagrar el recuerdo de un lugar llamado Ἐξαμπαῖος que en griego significa Ἴραι Ὀδοί<sup>22</sup> (= rutas sagradas), por lo que Dumézil concluye: «una pluralidad de rutas no puede casi designar más que una encrucijada».

Comprobamos, pues, si es cierta la conjetura de Dumézil, que en el relato de Heródoto vuelven a aparecer los dos aspectos que aventurábamos en las *Compitalia*: encrucijada y censo. Aunque la suposición es peligrosa, no consideramos que en la institución de la fiesta romana se excluyera un antiguo recurso de Servio Tulio para organizar el censo; de ahí que apuntemos la posibilidad.

Después de este pequeño *excursus* volvamos al núcleo del tema que nos ocupa. Hemos significado el carácter y los ritos, llamémoslos «positivos», de nuestra fiesta. Pero no hemos hecho referencia directa a otros ritos que, como apuntábamos en la introducción, contrastaban con la alegría y el júbilo de los llevados a cabo durante este día y que algunos autores, tanto clásicos como modernos, los han interpretado como un primitivo recurso sustitutorio: como un sacrificio «vicario». El sacrificio vicario es fundamentalmente un sacrificio de sustitución, en el que un animal o una representación antropomórfica ocupaba el lugar de una víctima humana que, como tal, era quien en realidad debía ser sacrificada.

Este era el caso de los *Argea*, 27 muñecos de mimbre, que eran arrojados al Tíber el 15 de Marzo, de manos de las vírgenes Vestales<sup>23</sup>. O del criminal hecho *sacer* a la divinidad, a quien en ocasiones se le aplicaba el mismo tratamiento que recibía el *devotus* en el caso de que no muriera, esto es, se enterraba bajo tierra una imagen de siete

<sup>22</sup> En el capítulo 52, Herodoto aclara el significado de Ἐξαμπαῖος, como Ἴραι Ὀδοί.

<sup>23</sup> Varrón, *LL* 7, 44/5, 45. Livio, 1, 25, 5. Ovidio, *Fast.* 3, 791-92; 5, 621-662. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1, 38. Plutarco, *QR* 32. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre* (Pres. Univ. France, Paris 1953) pp. 84 y ss.; M. A. Marcos Casquero, 'Los *Argei*: una arcaica ceremonia romana', en *Laurea Corona... in honour of Ed. Coleiro* (Amsterdam 1987) 37-66.

pies y medio de alta, quedando así sustraído del mundo profano<sup>24</sup>.

Los animales, como acabamos de apuntar, igualmente podían desempeñar el papel de víctimas sustitutorias; animales tan dispares como cabras y perros, sacrificados el 15 de Febrero en las *Lupercalia*<sup>25</sup> o pececillos arrojados al fuego en el transcurso de las *Volcanalia*, el día 23 de Agosto<sup>26</sup>.

Los ritos nocturnos de las *Compitalia* también pueden entenderse como un sacrificio vicario de representación antropomórfica, como tendremos oportunidad de comprobar a continuación.

La noche anterior (*noctu*, Paulo-Festo p. 108 L.) se colgaban en las capillas de las encrucijadas *pilae et effigies* (Paulo-Festo p. 273 L. *suspendebantur in compitis*). Una noticia de Macrobio (*Saturn.* 1, 7, 34), que varía de la proporcionada por Festo, indica que los objetos colgados eran *effigies Maniae*, y discrepa con el primero en el hecho de que dichas *effigies* se suspendían delante de las puertas de cada casa (...*effigies Maniae suspensae singulorum foribus...*).

Varrón por su parte (*Menipp. fragm.* 463, Bücheler) coincide con ambos: *suspendit Laribus manias mollis pilas*, aunque no indica el lugar del que eran colgados los objetos mencionados. ¿Qué eran las *effigies Maniae* y las *pilae*? Estas últimas eran pequeñas pelotas de lana que representaban a los siervos (Paulo-Festo 273 L.: *pilae ex lana... tot pilae quot capita servorum ponebantur*). Más abundantes son las noticias que conservamos de las prime-

<sup>24</sup> Livio, 8, 10, 12-13.

<sup>25</sup> Algunos autores como J. Bayet, *La religión romana...* (Ed. Cristianidad, Madrid 1984) p. 90, no excluyen un sacrificio vicario en el hecho de que con la sangre de las víctimas se unjan las frentes de dos jóvenes lupercos y luego sean limpiadas con lana empapada en leche, a la vez que debían reír ostentosamente; interpretación para nosotros improbable, si atendemos a la teoría de H. J. Rose en 'De Lupis Lupercis Lupercalibus', *Mnemosyne* 60 (1932) pp. 385-402 y en 'Two notes on Roman Religion', *Latomus* (1949) pp. 9-17.

<sup>26</sup> Se quemaban peces vivos a Vulcano, dios del fuego devorador, en vez de las vidas y posesiones de los oficiantes, en una época propicia para la acción funesta del fuego. Cf. Paulo-Festo p. 274 L. *«pro animis humanis»* y Varrón, *LL* 6, 20: *«pro se»*. Aunque nosotros dudamos de que en épocas anteriores fueran sacrificadas víctimas humanas. Cf. Le Gall, op. cit., en nota (23) pp. 48 y ss. G. Dumézil, 'Quaestiunculæ indo-italicæ II' 'Les pisciculi des Volcanalia', *REL* 36 (1958) pp. 121-30.



ras: las *effigies Maniae*, también están hechas de lana, tanto es así que Festo (p. 108 L.) las llama *laneae*.

No obstante, el propio Festo (p. 115 L.) dirá: *Manias... ex farina*. Sea como sea, de harina o de lana, eran representaciones deformes y desproporcionadas que se confeccionaban con objeto de emular figuras humanas<sup>27</sup>, y se suspendían en las *Compitalia* en representación de los hombres libres de la familia, no ya de siervos como sucedía en el caso de las *pilae* (Festo-Paulo p. 237 L.: *tot effigies quot essent liberi ponebantur*).

No deja de llamar la atención el hecho de la diferenciación entre siervos y libres, puesta de manifiesto en los objetos que representaban a unos y a otros. En efecto, ¿por qué una pelota de lana para los primeros (*pilae*) y una muñeca del mismo material (*effigies, maniae*) para los segundos? La única respuesta más o menos coherente ha sido ofrecida por H. J. Rose<sup>28</sup> para quien el motivo de tal discriminación radica en la terminología de la ley romana. Una muñeca, por muy rudimentaria que sea su construcción, posee una especie de cabeza, y cabeza (= *caput*) es un término que indica también capacidad legal.

Por otro lado, los esclavos no son personas en sentido legal, no tienen *caput* en esta acepción de la palabra y, en consecuencia, se creyó quizá que un objeto sin cabeza era su representación más adecuada. A falta de una explicación más acertada, todos los estudiosos han venido admitiéndola. Sin embargo, podemos formularnos la siguiente pregunta: ¿acaso las *pilae* no podían ser consideradas como representaciones esquemáticas de una cabeza humana? Recordemos a este respecto las palabras de Festo: dice *capita servorum*, mientras que cuando se refiere a los hombres libres omite la palabra *capita*: *quot essent liberi*.

Otro de los puntos oscuros de esta curiosa ceremonia, que intrigaba incluso a los mismos antiguos, es su propia interpretación. Son dos los autores latinos que han aven-

27 Paulo-Festo, p. 115 L.: «Manias dicunt ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant». A continuación aclara Festo que también son llamadas *maniolas*: «quas alii maniolas vocant». Paulo-Festo, p. 128 L.: «Maniae turpes deformesque personae».

28 H. J. Rose, *Ancient Roman Religion* (Londres 1948) pp. 39-40.

turado explicaciones al respecto, y en ambas queda patente su discrepancia.

Comencemos por Paulo-Festo<sup>29</sup>: *tot pilae quot capita servorum tot effigies quot essent liberi, ponebantur ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*, «...para que (los *Lares*) no hicieran daño a los vivos y se contentaran con estas *pilae* y estos *simulacra*».

La interpretación de Macrobio<sup>30</sup> es menos discreta que la de Festo. El nos dice que Tarquinio el Soberbio restituyó las fiestas de las *Compitalia*, en honor a los *Lares* y a la diosa *Mania*, por las prescripciones de un oráculo de Apolo que ordenaba «salvar cabezas con cabezas» (= *pro capitibus capitibus*), es decir, para el rescate de las familias se debían sacrificar niños a la diosa *Mania*, madre de los *Lares* (= *pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae, matri Larum*). Prosigue diciendo Macrobio que este tipo de sacrificio fue llevado a cabo hasta la expulsión de Tarquinio, momento en que el cónsul Junio Bruto determinó cambiar el rito sacrificial y decretó que se ofrecieran cabezas de ajo y adormidera (= *allium et papaver*); de este modo se obedecía al oráculo en tanto que éste ordenó el sacrificio de «cabezas». Y así quedó desterrado un sacrificio impío. Más tarde se reformó mediante la suspensión de *effigies* y *maniae* delante de las puertas de cada casa, con el fin de desterrar el peligro que pudiera amenazar a cada familia.

Antes de comentar ambas interpretaciones, debemos aludir brevemente a la diosa *Mania* y al nombre de las representaciones antropomórficas *maniae*, entre las que se advierte una indudable relación formal. W. H. Roscher<sup>31</sup> así lo cree: es el autor que más testimonios recoge sin hacer distinción entre *Mania*, *Maniae* o *mania*, cualquiera que sea su número, mas no nos proporciona explicación alguna acerca de su origen.

Tal vez sea Th. Keightley<sup>32</sup> el último estudioso del te-

<sup>29</sup> Paulo-Festo, p. 274 L.

<sup>30</sup> Macrobio, *Saturn.* 1, 7, 34-35.

<sup>31</sup> W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1894-97) vol. 2º, p. 2323.

<sup>32</sup> Th. Keightley, *Classical Mythology: The myths of Ancient Greece and Ancient Italy* (Chicago 1976) pp. 448 y 486. Para otra serie de teorías, cf. G. Radke, *Die Götter altitaliens* (Münster 1979) p. 195.

ma capaz de ofrecernos una visión tan nueva como convincente. Siguiendo este autor una noticia de Servio (*ad. Aen.* 10, 119) en que hace referencia al dios *Mantus*, dios etrusco infraterrenal y de la muerte, lo compara con *Mania*, que según su opinión es partícipe de su misma naturaleza infraterrenal. Sin entrar a discutir el origen etrusco de esta divinidad, lo que sí parece cierto es que ésta no formaba parte del antiguo grupo romano de *dei inferi* (dioses infraterrenales) si atendemos al hecho de que es considerada como madre de los *Lares* (*mater Larum*), pues «la noción de 'maternidad' entre los dioses de ninguna manera puede ser antigua en Roma»<sup>33</sup>, a no ser que dicha maternidad se le aplicara en épocas recientes.

De todas formas, el papel de antecesor común de *Mania* no está bien definido, pues se puede apreciar una cierta confusión entre los autores latinos. Así, mientras que Varrón<sup>34</sup> coincide con Macrobio en atribuirle el papel de *Mater Larum*, para Festo<sup>35</sup> es la madre o ¡la abuela! de los *Manes* (identificados en este caso con las *Larvae* o fantasmas de los muertos: *umbras larvas vocamus*, dice Servio [*ad. Aen.* 6, 152]). En este sentido ¿deberíamos relacionar etimológicamente *Mania* con *Manes*? Parece ser que es válida su relación, aunque Ernout-Meillet<sup>36</sup> se limiten a apuntar *mania* de *manes*. Por último, nos resta señalar que Festo<sup>37</sup> nos informa de que las *Maniae* (esta vez en plural) son las diosas mediante las cuales las nodrizas atemorizaban a los niños pequeños.

Hemos recogido todos los testimonios latinos que hacen referencia a la diosa o diosas *Mania* y a la representación antropomórfica de las *Compitalia*, y sin embargo resulta muy difícil aventurar una conclusión definitiva: únicamente podemos advertir una total confusión entre *Lares*, *Manes* y *Larvae*, dioses infraterrenales más o menos

33 G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (Ed. Payot, Paris 1966) p. 335. (Cf. su bibliografía).

34 Varrón, *LL* 9, 61: «videmus enim Maniam matrem Larum dici».

35 Paulo-Festo, p. 115 L. «Manias autem... esse larvas, id est manes... credebant. Sunt qui Maniam larvarum matrem aviamve putant».

36 Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*, ed. Klincksieck, 4ª ed. (Paris 1979) p. 383.

37 Paulo-Festo, p. 115 L: «Manias... quas nutrices minitantur parvulis pueris...».

de carácter positivo o negativo, a los que se les añadían los *Lemures*, todos ellos generalmente aceptados como almas de los muertos, unas más benignas que otras para los hombres y a los que había que aplacar. La confusión y la falta de determinación en cuanto a su carácter hace que San Agustín<sup>38</sup>, en un intento de delimitación de su naturaleza, piense, siguiendo a Plotino, que «las almas de los hombres se tornan *Lares* si son de buen mérito, si de malo, *Lemures* o *Larvae*, y dioses *Manes* si es incierto si son buenos o malos sus merecimientos».

Hacer un estudio de cada uno de ellos nos llevaría muy lejos de nuestros propósitos, máxime cuando ni siquiera los propios antiguos conocían a ciencia cierta su naturaleza. Por ello, dejando esta cuestión al margen, pensamos simplemente que el signo negativo de los *Lares* o de *Mania* en la noche anterior a las *Compitalia* indicaba sin más la creencia de que las encrucijadas de los caminos eran sede o residencia de espíritus de signo maligno a quienes había que conjurar.

Efectivamente, esta creencia la encontramos muy extendida en otros pueblos. En líneas anteriores hemos aludido a ciertos visos de esta creencia entre los Escitas. Por el momento sólo vamos a hacer referencia a pueblos de ámbito indoeuropeo, a modo de estudio comparativo.

Dicha creencia la encontramos con toda seguridad en el ritual védico del Traiyambakahoma, destinado a alejar al dios Rudra, considerado como dios peligroso. Dumézil<sup>39</sup> en una de sus muchas *quaestiunculæ indoitalicæ* ha comparado este ritual védico con las *Compitalia* romanas. El Traiyambakahoma era una ceremonia familiar, en que la familia prepara tantas *tortas* como personas hay en la casa, más una. Una vez depositadas las tortas en uno o varios canastos, el sacerdote Adhvaryu conduce a la familia hacia el noroeste. El sacerdote deposita sobre un montículo la torta suplementaria y la procesión alcanza una encrucijada (= *Catuspatha*, latín *quadrivium*). En este lugar, el sacer-

38 *Civ. Dei* 9, 11: «Dicit (s.c. Plotinus) quidem et animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri Lares, si boni meriti sunt; Lemures, si mali, seu Larvae: Manes autem deos dici, si in certum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum».

39 G. Dumézil, op. cit., en nota (14), pp. 262-64.

dote con su tizón enciende el fuego sacrificial, corta las esquinas del lado norte de todas las tortas y las ofrece a Rudra. Seguidamente se formulan diversas plegarias pidiendo prosperidad para los hombres y el ganado, o un buen marido para la hija en edad de casarse. Por tres veces los asistentes arrojan al aire el resto de las tortas y cada cual toma una que en seguida el sacerdote Adhvaryu volverá a recoger. El rito finaliza con la suspensión en un balancín de las dos canastas repletas de tortas. El cortejo guarda silencio sin mirar atrás.

Confrontando ambos ritos, el romano y el védico, Dumézil establece las siguientes correspondencias: a) carácter familiar de ambas fiestas; b) representación del grupo y representación individual, ya sea por las tortas ofrecidas o por los objetos depositados en las encrucijadas; c) los hombres individualmente se rescatan en las *Compitalia* de los espíritus malignos, mientras que el rito védico está destinado también a alejar al dios Rudra que, sin ser un dios *inferus*, no es menos terrible para los hombres.

En este sentido, personalmente creemos que las *pilae*, *maniae* y *effigies* pueden ser consideradas como cebos apotrópicos, de la misma naturaleza que las habas negras en el rito de las *Lemuria*<sup>40</sup>, durante las cuales el *paterfamilias*, mediante el ritual mágico, se rescata a sí mismo y a los suyos de la amenaza de los *Manes* paternos. En consecuencia, pensamos que la interpretación de Festo es más aceptable: *ut vivis parcerent et essent his piliis et simulacris contenti*.

El origen de las *Compitalia* que defiende Macrobio tiene ciertos visos de leyenda. En efecto, el deseo de un dios de ser propiciado con «cabezas humanas» y su posterior sustitución por cabezas de ajo, gracias a la astucia de un hombre (en nuestro caso, el cónsul Bruto) no es ajena a la literatura mitológica romana. Tal es el caso de la leyenda

40 Ovidio, *Fast.* 5, 419-92. Efectivamente, el *paterfamilias*, tal y como nos cuenta Ovidio, el 9, 11 y 13 de mayo, en el silencio de la noche, arrojaba unas cuantas habas negras con la cabeza vuelta y sin mirar a sus espaldas, al tiempo que repetía nueve veces: «haec ego mitto; his... redimo meque meosque fabis» (= lanzo estas habas... con ellas me redimo a mí y a los míos»). Se creía que los espíritus iban recogiendo las habas. El ritual terminaba cuando repetía otras nueve veces: «Manes exite paterni!» (= Salud de aquí, *Manes* de la familia!).

etiológica que nos cuenta Ovidio<sup>41</sup>. Estas son las palabras del poeta: «Dame un remedio seguro para conjurar al rayo, rey y padre de los dioses celestiales, si es que me he acercado a tus altares con manos puras y si esto que te pido te lo está rogando una lengua piadosa». El dios aceptó la plegaria, pero enmascaró la verdad con un extraño enigma y aterrorizó a Numa con sus ambiguas palabras: «corta una cabeza», le dice. «Te obedeceré —le contestó el rey—. Se cortará una cabeza de cebolla arrancada de mi huerto». «La de un hombre», añade Júpiter. «Tendrás cabellos», dice el rey. El dios exige una vida. «La de un pescado», le responde Numa. Se echó a reír Júpiter, y le dijo: «Empleando estos recursos, conjugarás mis dardos, ¡oh mortal a quien no espanta dialogar con los dioses!».

Vemos, pues, a los «contendientes» —en esta ocasión, Numa y Júpiter—, en estrecha relación con Bruto y el oráculo. Bien pudo Macrobio recoger esta leyenda y adecuarla a su interpretación de sacrificio humano<sup>42</sup>.

Otro argumento que puede desacreditar la afirmación de Macrobio es que fuerza excesivamente, y sin explicarlo, el paso de cabezas de ajo y adormidera a *pilae, effigies y maniae*.

Por último, y siendo consciente del carácter puramente conjetural de la suposición, no se excluiría el hecho de que Macrobio, al dejar por sentado la existencia de un primitivo sacrificio humano de niños a la diosa *Mania*, estuviera pensando en que las *Maniae* eran nombradas para asustar a los niños pequeños. Recordemos las palabras de Festo: *Manias... nutrices minitantur parvolis pueris*. Por otra parte, él es el único que hace referencia a la diosa *Mania* como receptora del rito; asimismo, sería hasta cierto punto inhumanamente lógico amedrentar a estas criaturas con el recurso de que en otro tiempo eran sacrificadas a una diosa.

Resumiendo, nos parece bastante evidente que los objetos colgados en las *Compitalia* constituían un rito apotrópico destinado a contentar a los espíritus de las encruci-

41 Ovidio, *Fast.* 3, 339 y ss. (Cf. Plutarco, *Numa* 15). Traducción de M. A. Marcos Casquero, *Fastos* (Editora Nacional, Madrid 1984) p. 240.

42 Cf. nota 30.

jadas, para que, satisfechos con estos objetos (= cebos apotropáicos), dejaran en paz a los miembros de la familia.

Creemos que lo dicho hasta el momento pone de manifiesto la interpretación que se debe dar al rito mágico de las *Compitalia*. No obstante, y aunque somos conscientes de lo peligroso que puede resultar un estudio comparativo con otros pueblos no indoeuropeos<sup>43</sup>, nos parece oportuno presentar muy brevemente algunos ejemplos de ritos mágicos de encrucijadas en otras culturas, tomados de trabajos de J. G. Frazer<sup>44</sup>, con objeto de ver, si no un estrecho parangón, sí una semejanza de funcionamiento de la mentalidad mágica primitiva.

Así, los tibetanos que temen a los numerosos demonios de la tierra que están bajo la autoridad de la diosa *Khö-ma*, su progenitora, y que puede ser comparada a la *Mania* romana, fijan sobre la puerta, fuera de la casa, entre otros objetos, representaciones o pinturas de cada uno de los moradores, con objeto de equivocar a los demonios y que éstos sacien su rabia sobre dichas representaciones. De esta forma los habitantes de casa quedaban salvados.

Más concretamente, refiriéndose al carácter de las encrucijadas, como sede y morada de demonios, alude a las expulsiones periódicas de espíritus malignos llevadas a cabo en Bali, isla al este de Java. En el día señalado, en una encrucijada, colocan ofrendas para los demonios; el sonido de un cuerno convoca a éstos a participar de la comida que se les ha preparado. Momentos después, el sacerdote les expulsa por medio de exorcismos<sup>45</sup>. Frazer cita más ejemplos pero no creemos necesario insistir.

Concluiremos como empezamos. El ritual estudiado no parece que deba interpretarse como un recurso sustitutorio de un primitivo sacrificio humano, sino más bien invita a pensar en un estadio mágico de las fiestas *Compitalia*. Al lado de este estadio, y gracias al desarrollo urbano, se fue

43 Ante el comparativismo general de la segunda mitad del siglo pasado y principios del actual, Dumézil nos ha proporcionado por primera vez una interpretación científica de la religión romana a la luz del comparativismo indoeuropeo, sobre todo en su obra capital: *La Religion romaine archaïque* (ed. Payot, Paris 1966).

44 J. G. Frazer, *La Rama Dorada*, 11 ed. (Fondo Cult. Econ., Madrid 1986).

45 *Ibid.*, p. 629.

desplegando un culto religioso en honor a los *Lares Compitales*, divinidades completamente positivas, aunque como intuye Bayet <sup>46</sup> «antes de ser exclusivamente bienhechores ¿no representarían fuerzas más oscuras en las que se unía el recuerdo reverente de los difuntos familiares enterrados (a veces debajo de la propia choza) al temor de los espíritus subterráneos y a los que frecuentan las encrucijadas?».

En definitiva, magia y religión se encuentran aquí conjugadas y unidas; dos mentalidades diferentes como lo son las distintas mentalidades con respecto a la muerte que se advierten entre las *Lemuria* <sup>47</sup> (en que el *paterfamilias* alejaba de los suyos las influencias malignas de sus antepasados, mediante un rito mágico) y las *Feralia* <sup>48</sup> del 21 de febrero, último día de la novena en honor a los antepasados (= Manes), durante las cuales se les ofrecía modestas ofrendas, como muestras de *pietas* y de claro sentido religioso, contrario al temor de las *Lemuria*.

JUAN MARIA RAMOS CRESPO

<sup>46</sup> J. Bayet, *La Religión Romana, historia política y psicológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) p. 75.

<sup>47</sup> Cf. nota 41.

<sup>48</sup> Ovidio, *Fast.* 2, 533-70 (cf. la edición de Marcos Casquero, op. cit. en nota 40 y sus abundantes y esclarecedores notas acerca de la fiesta).