



Muerte, Rito y Memoria: un estudio comparativo entre Grecia y Roma desde su formación hasta el siglo I a.C.*

Death, Rite, and Memory: A Comparative Study between Greece and Rome from emergence to the first century BC

Ana Mayorgas**

RESUMEN

Este artículo tiene como finalidad comparar la estructura de la memoria en Grecia y Roma, concretamente desde el final de la Edad de Bronce hasta el siglo I a.C. Se centrará en tres aspectos fundamentales: la gestión de la muerte, el recuerdo de los orígenes y la memorialización del presente. El procedimiento comparativo permitirá revelar las importantes diferencias que existían entre la cultura griega y la romana con respecto a las formas y medios que adoptaba la memoria. El artículo mostrará, también, hasta qué punto estos tres aspectos estaban estrechamente conectados, de modo que las formas que utilizaban griegos y romanos para conmemorar el presente dependían mucho de la gestión de la muerte y la relevancia de la tumba, y de la conceptualización de los orígenes de la comunidad.

Palabras clave: Enterramiento, Grecia, Memoria, Religión, Ritual, Roma.

* Esta investigación está subvencionada por un proyecto de investigación del plan nacional concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España (PID2019-105940GB-I00) y dirigido por la Prof. Estela García Fernández.

** Universidad Complutense de Madrid, España, correo electrónico: anamayorgas@ucm.es, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3443-0802>.

ABSTRACT

This paper aims to compare the structure of Greek and Roman memory specifically from the Late Bronze Age to the first century BC. It will focus on three main aspects: The treatment of the dead, the recollection of the origins, and the memorialization of the present. The comparative analysis will reveal the significant differences that existed between Greek and Roman cultures with respect to the means and media of memory. The paper will also show to what extent those three aspects were closely connected and that the ways used by Greeks and Romans to commemorate the present were heavily dependent on the treatment to the dead, the relevance of the burial, and the conceptualization of the origins of the community.

Keywords: Burial, Greece, Memory, Religion, Ritual, Rome.

Recibido: Julio 2024

Aceptado: Julio 2025

El objetivo del presente artículo es realizar un ejercicio de comparación entre la memoria de Grecia y Roma desde la Edad de Bronce hasta los períodos clásico y republicano respectivamente, aunque trazará igualmente la evolución de períodos posteriores. La razón de este marco cronológico es la necesidad de remontarse a la formación de ambas culturas para comprender las raíces de las formas de memoria de los períodos arcaico y clásico. Esto supone enfrentarse a una documentación escasa y en gran medida de carácter legendario. Pero resulta de suma importancia poner el punto de partida en el período formativo porque de lo contrario no sería comprensible la situación que refleja la documentación posterior. El período imperial grecorromano queda, así, en gran medida, fuera del análisis y, sin duda, merece un estudio comparativo propio.

Los estudios sobre la memoria antigua han recibido significativa atención por parte de la investigación recientemente, en gran medida como respuesta a la propuesta teórica que en su día formuló el egiptólogo Jan Assmann en su obra *Das Kulturelle Gedächtnis* (Múnich, 1992).¹ Sin duda, queda aún mucho más por hacer. Sin embargo, se ha alcanzado un nivel de conocimiento que permite un estudio comparativo como el que se plantea aquí. La finalidad última no es, en este caso, identificar las similitudes o semejanzas que puedan existir entre la memoria griega y la romana, sino precisamente todo lo contrario.² Tratándose de dos culturas mediterráneas

¹ Baste mencionar recientemente, por ejemplo, la monografía de Giorgia Proietti, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021); o la obra colectiva editada Martin T. Dinter, *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

² En la línea de Maurizio Bettini, «Comparison», en *The World Through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*, ed. por Maurizio Bettini y William Michael Short (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018), 43-44.

antiguas que se adscriben a un mismo tronco lingüístico indoeuropeo, no hay duda de que griegos y romanos compartieron muchos rasgos. Su estrecho contacto durante siglos, además, favoreció el diálogo y el intercambio y, por ello, puede estar justificado que utilicemos la etiqueta “grecorromano” en ocasiones. Sin embargo, a veces la tendencia a ver el mundo clásico de forma global, o a tomar una de las dos culturas como “ejemplo de clasicismo”, oscurece las diferencias entre Grecia y Roma y dificulta comprender cada una de ellas en su especificidad, algo que debería ser irrenunciable en una aproximación histórica.³ Buscar la especificidad histórica no es solo un valor en sí mismo, sino que nos permite, además, comprender fenómenos históricos que, de otro modo, pasarían desapercibidos o recibirían menos atención. El propósito general de este artículo es, así pues, valorar las diferencias sustanciales que existieron entre las formas de recuerdo que se constatan en Grecia y en Roma desde los orígenes hasta el cambio de era, con la intención específica, además, de determinar en qué medida la experiencia romana difiere de la griega, la cual es mejor conocida y en ocasiones parece erigirse en el modelo. Por todo ello, no se pretende hacer un análisis exhaustivo de todas las manifestaciones de la memoria –un ejercicio de ese tipo excedería los límites de un artículo–, sino trazar sus rasgos esenciales, aunque en ocasiones el ejemplo romano será examinado con mayor detenimiento para discernir su verdadera naturaleza frente al modelo heleno. Un estudio de la memoria en las culturas griega y romana puede enfocarse, sin duda, desde muchas diferentes perspectivas. Para el presente artículo y con el objetivo de la comparación entre una y otra se han seleccionado los siguientes tres elementos clave: la gestión de la muerte, el recuerdo del pasado originario y la memorialización del presente.

La gestión de la muerte

La muerte es, sin duda, la experiencia humana que con más claridad pone de manifiesto la ruptura entre el pasado y el presente, entre ayer y hoy y, por tanto, el primer elemento que pudo generar la necesidad de una memoria en el ser humano.⁴ No en vano los primeros indicios del tratamiento de los cadáveres se remontan prácticamente al origen del género sapiens y en ese sentido podía afirmarse que es una de las características de nuestra especie. Eso no significa que se pueda siempre constatar documentalmente la gestión de la muerte en un grupo concreto en un momento específico, ni que haya recibido la misma atención a lo largo de su historia, pero sí se puede atestiguar que la memoria antigua tiene un estrecho vínculo con ella y que, en el caso de Grecia y Roma, esta gestión condicionó de manera significativa las vías del recuerdo durante siglos. Comenzaremos por el caso griego.

³ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología* (Madrid: Fragua, 1972), 67-94.

⁴ Jan Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia* (Madrid: Gredos, 2011), 35-36.

La gestión de la muerte en Grecia desde la Edad del Bronce es bien conocida.⁵ De hecho, el primer registro arqueológico de la cultura micénica que indica claramente el comienzo de un proceso de complejización social lo constituyen las famosas tumbas de pozo, llamadas Círculo A y B, de Micenas que se datan, en conjunto, entre el 1650 y el 1500 a.C. Se trata de inhumaciones tanto de hombres como de mujeres acompañadas de un espectacular ajuar de joyas de oro, armas y cerámica de lujo.⁶ Representan a parte de esa élite micénica que poco después decidiría la construcción de los primeros palacios de los que tenemos constancia a mediados del siglo XIV a.C. En el caso del sitio de Micenas, además, esta nueva construcción incluyó dentro del perímetro de las murallas el Círculo A en una clara muestra de apropiación de los antepasados allí enterrados que tanto habían contribuido a establecer un poder político fuerte. Algunas tumbas, si no todas, estaban marcadas con estelas. Su iconografía no resulta muy individualizadora a ojos de un espectador moderno, pero, sin duda, tenían como objetivo, o al menos lograban en última instancia, llamar la atención del viandante y fomentar el recuerdo de los allí enterrados, a los que probablemente se visitaba en ocasiones. Eso es lo que parecen indicar el altar encontrado en el Círculo A y la constatación de que los huesos de determinadas tumbas fueron retirados o reubicados con posterioridad, lo que indica que algún tipo de culto o actividad religiosa se llevaba a cabo en relación con esas tumbas.⁷ El cambio de enterramiento al formato *tholos* y la tumba de cámara en el período palacial no hicieron sino aumentar la monumentalidad de los cementerios como lugares de recuerdo, porque en ellos tendían a agruparse las sepulturas, transformando notablemente el paisaje del entorno de los palacios.⁸ En estas nuevas necrópolis las tumbas eran utilizadas para más de un enterramiento. Por ello, eran revisitadas en ocasión del funeral y probablemente también para cumplir con el cuidado ritual de los muertos, reforzando así la idea de grupo y la noción de los ancestros como un colectivo, sin que sepamos muy bien qué estatus tenían estos antepasados para las comunidades micénicas. Aunque no contamos con todos los detalles del ritual funerario, es evidente, por tanto, que desde finales del Bronce Medio los griegos invirtieron un gran esfuerzo en acompañar al muerto en su salida de este mundo y en marcar de manera prominente los lugares en los que reposaban los restos de los que habían sido líderes del grupo.

⁵ William Cavanagh, «Burial Customs and Religion. Death and the Mycenaeans», en *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, ed. por Cynthia W. Shelmerdine (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 327-341.

⁶ Alcestis Papadimitriou, *Mycenae* (Liechtenstein: John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2015), 49-83.

⁷ Cavanagh, «Burial Customs and Religion. Death and the Mycenaeans», 339-340. Sobre las estelas como objetos “mnemónicos” ver Lambros Malafouris, «How Did the Mycenaeans Remember? Death, Matter, and Memory in the Early Mycenaean World », en *Death Rituals, Social Order and Archaeology of Immortality in the Ancient World*, ed. por Colin Renfrew, Michael J. Boyd y Iain Morley (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 306-309.

⁸ Michael J. Boyd, «Becoming Mycenaean? The Living, the Dead, and the Ancestors in the Transformation of Society in Second Millennium BC Southern Greece», en *Death Rituals, Social Order and Archaeology of Immortality in the Ancient World*, ed. por Colin Renfrew, Michael J. Boyd y Iain Morley (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 201-211.

No hay duda de que esta gestión de la muerte estaba en estrecha conexión con el complejo sistema palacial de finales del Heládico Medio y el Heládico Reciente. Surge en el momento en el que se está generando una autoridad política y económica que consigue desarrollar un comercio a larga distancia y va a desaparecer en el momento en que esta autoridad se desvanezca, por razones que todavía no han sido por completo aclaradas. El mundo que surgió después de la caída de los palacios micénicos fue muy distinto. Pero el recuerdo de aquella grandeza pasada no desapareció, tampoco aparentemente la necesidad de monumentalizar la tumba de algunos personajes, jefes de la comunidad, que habían alcanzado en vida una posición de poder preeminente. El caso más conocido, aunque no el único, es el del denominado *heroon* de Lefkandi en la isla de Eubea en el Mar Egeo.⁹ Se trata de una cabaña de madera monumental datada en el siglo X a.C. que se convirtió en el túmulo funerario de un hombre y una mujer, en el que se hicieron enterrar con joyas y objetos de lujo procedentes de Chipre y el Próximo Oriente. Poco después, a lo largo del siglo IX a.C., se acumularon en la cercanía tumbas de la élite local que se han interpretado como un acto de reverencia y memoria hacia la pareja allí enterrada que recuerda bastante la tradición cristiana de enterramiento *ad sanctos*. Las jefaturas de la Edad de Hierro griega parecen haber sido inestables y no generaron una memoria de ese liderazgo a largo plazo.¹⁰ Con el comienzo de la formación de la Polis el registro funerario griego dejó de ofrecer ejemplos de conmemoración excepcional e individual a líderes de la comunidad y pasó de manera uniforme a reflejar la aristocracia como grupo privilegiado. Un ejemplo bien conocido es el del cementerio denominado Cerámico en Atenas. Situado al noroeste de la Acrópolis y en las cercanías de la puerta Dípilon de la ciudad, el lugar conserva tumbas desde el 1200 a.C. y de él provienen los ejemplos monumentales de cráteras y ánforas del Geométrico Tardío, 760-700 a.C., que marcaban las tumbas de la élite ateniense.

El comienzo de la formación de la Polis griega también supuso el inicio de la “recuperación” de las tumbas micénicas. Arqueológicamente el fenómeno se detecta a partir de fines del siglo VIII a.C. y tendrá una larga duración.¹¹ Algunas tumbas micénicas comienzan a recibir ofrendas e incluso nuevos enterramientos en diferentes zonas de la Grecia continental. En términos generales se trata de objetos votivos poco destacados y sin indicación de quién o quiénes eran

⁹ Robin Osborne, *La formación de Grecia 1200-479 a.C.* (Barcelona: Crítica, 1998), 59-65; Ian Morris, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece* (Malden: Blackwell, 2000), 218-228; Irene S. Lemos, *The Protogeometric Aegean: the archaeology of the late eleventh and tenth centuries BC.* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 151-190; y Carla M. Antonaccio, «Traders and ancestors: the “Heroes” of Lefkandi», en *Images of Ancestors*, ed. por Jacob Munk Hojte (Aarhus: Aarhus University Press, 2002), 13-42.

¹⁰ Walter Dolan, «The relations of power in the pre-state and early state polities», en *The Development of the Polis in Archaic Greece*, ed. por Lynette G. Mitchell y Paul J. Rhodes (London: Routledge, 1997), 39-48.

¹¹ Carla M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995), 246-268; y Alexander Mazarakis Ainian, «Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece», en *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*, ed. por Robin Hägg (Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1999).

los receptores de la ofrenda, de modo que no es posible conectar de manera clara esta práctica religiosa con los antepasados míticos de las comunidades griegas que eran recordados a través de poemas como la *Ilíada* y la *Odisea*. Por ello y por lo general, los investigadores suelen considerar que estas dos tradiciones que no estaban conectadas.¹² No obstante, resulta difícil pensar que no relacionaban estos enterramientos con algún personaje o personajes antiguos a los que mencionarían, de forma individualizada o colectiva, durante los rituales que se llevaban a cabo en los antiguos túmulos micénicos. En este sentido, algunos autores han sugerido que dichas tumbas se asociaban con las razas de bronce o de plata que mencionaba Hesíodo en su obra *Los trabajos y los días* (127-155) o simplemente con la antigua generación heroica que ya había desaparecido de la tierra.¹³ Independientemente de la adscripción, lo que interesa destacar es la relevancia que tenía el registro funerario y el cuidado de los muertos más alejados del presente en Grecia, o al menos en algunas comunidades griegas. Este cuidado no se circunscribió exclusivamente a época arcaica, momento en el que se está generando una autoridad política central que denominamos ciudad-estado, sino que vuelve a repetirse en diferentes coyunturas de época clásica y helenística. Da la sensación, así pues, de que en determinadas circunstancias las ciudades griegas volvieron la vista al pasado más remoto para encontrar legitimación y apoyo en los antepasados lejanos que habían habitado por vez primera aquella tierra que ahora les pertenecía, y ese pasado lejano estaba representado por los antiguos túmulos micénicos o de la Edad de Bronce en general.¹⁴

En algunos casos excepcionales esos antiguos túmulos fueron identificados por las comunidades griegas con alguna figura mítica concreta. Es el caso del enterramiento localizado en Olimpia llamado Pelopio, que se consideraba la tumba de Pélope, hijo de Tántalo, rey de Pisa, en cuyo honor se suponía que habían sido instituidos los Juegos Olímpicos. No hay duda, hoy en día, de que se trata de un enterramiento del Heládico Antiguo (c. 2500 a.C.), en el que significativamente no se ha encontrado ningún resto de época micénica.¹⁵ También la tumba de

¹² Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1979), 114-117. Para una revisión reciente del tema a favor de una relación entre culto heroico y épica homérica ver Alexander Mazarakis Ainian, «Heroes in Early Iron Age Greece and the Homeric Epics», en *Archaeology and Homeric Epic*, ed. por Susan Sherratt y John Bennet (Oxford: Oxbow Books, 2017), 101-108.

¹³ Respectivamente, Carla M. Antonaccio, «Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece», *American Journal of Archaeology* 98, nº 3 (1994): 408; James Whitley, «The monuments that stood before Marathon. Tomb cult and hero cult in Archaic Attica», *American Journal of Archaeology* 98, nº 2 (1994): 222; y Hans van Wees, «From kings to demigods: Epic heroes and social change c. 750-600 BC», en *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, ed. por Sigrid Deger-Jalkotz e Irene S. Lemos (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 376-377.

¹⁴ Susan E. Alcock, «Tomb Cult and the Post-Classical Polis», *American Journal of Archaeology* 95, nº 3 (1991): 459-460.

¹⁵ Gunnell Ekroth, «Pelops Joins the Party. Transformations of a Hero Cult within the Festival at Olympia», en *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice*, ed. por Johann Rasmus Brandt y Jon W. Iddeng (Oxford: Oxford University Press, 2012), 98-100.

Aquiles se localizó, en distintos lugares, aunque la que tuvo más impacto y transcendencia es la que se situaba no lejos de Troya, probablemente en el cabo Sigeo, en Asia Menor. A ello hay que sumar que, además, recibió culto en otros lugares como Esparta.¹⁶ La apreciación del lugar de enterramiento y de los restos mortales como forma de recuerdo puede verse también en la recuperación de los restos de Orestes por los espartanos a mediados del siglo VI a.C. o en el famoso episodio del hallazgo de los huesos de Teseo en 474/473 a.C.¹⁷ Varios autores recogen esta segunda historia que comienza con una consulta al oráculo de Delfos. La respuesta de Apolo indicaba a los atenienses que debían recuperar los huesos del héroe que había muerto fuera de Atenas. El general ateniense Cimón se dirigió a la isla de Esciros y siguiendo las señales divinas localizó un enterramiento de proporciones sobre humanas. Los huesos fueron trasladados solemnemente a Atenas y enterrados en el centro de la ciudad. Se entiende así que los griegos dieran especial relevancia a la tumba para distinguir a personajes destacados de la comunidad en época clásica y, por supuesto, en época helenística, cuando por encima de todo se cuidará el enterramiento de reyes y reinas. De ello hablaremos más adelante al tratar la cuestión de la memorialización del presente. Ahora corresponde evaluar qué papel tiene en Roma el enterramiento.

El registro funerario romano carece de la espectacularidad que tiene el griego en la Edad de Bronce. Los grupos de pastores que se asentaban de forma intermitente en las colinas de la futura Roma a partir de mediados del segundo milenio a.C. no han dejado huella alguna de sus enterramientos, o al menos no ha llegado hasta nuestros días. A partir del siglo X a.C., cuando ya existe una cultura de la Edad de Hierro que individualiza a los latinos frente a otros pueblos itálicos, el registro funerario se vuelve conspicuo. Se compone básicamente de tumbas de pozo en las que se depositaban las urnas en forma de cabaña características de este período. La situación no varía sustancialmente a lo largo de las siguientes centurias.¹⁸ A partir de finales del siglo IX a.C. las tumbas abandonan poco a poco los lugares más transitados como el Foro Boario o el Foro Romano para localizarse de forma exclusiva en el Esquilino, donde se situará el cementerio principal de Roma en época republicana. Pocas son las diferencias de riqueza que se pueden detectar en las tumbas. Algunos objetos de hierro y bronce distinguen los ajuares de la élite con respecto al resto de enterramientos, pero ninguna tumba destaca especialmente por su construcción o por los objetos en ella amortizados. No hay en Roma rastro de una distinción aristocrática a través de las importaciones orientalizantes o de tumbas monumentales como

¹⁶ Jonathan S. Burgess, *The Death and Afterlife of Achilles* (Baltimore: Maryland the Johns Hopkins University Press, 2009), 111-131.

¹⁷ Plutarco, *Teseo* 36 y *Cimón* 8.3. Anthony J. Podlecki, «Cimon, Skyros and Theseus Bones», *The Journal of Hellenic Studies* 91 (1971): 141-143. La recuperación de los restos de Orestes aparece en las *Historias* de Heródoto (1-67-68).

¹⁸ Christopher J. Smith, *Early Rome and Latium. Economy and Society c. 1000-500 BC* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 79-80-110-111; y Kathryn Lomas, *The Rise of Rome. From the Iron Age to the Punic Wars* (London: Profile Books, 2017), 55-60.

sucede en Etruria o en otras ciudades del Lacio como Preneste. La situación no es muy diferente en época republicana. Tanto las tumbas del Esquilino, como las que han sido localizadas en zonas rurales de este período, pueden alcanzar algo más de complejidad con estructuras de cámara o montículos, pero en términos generales no eran muy conspicuas ni parecen tener marcadores externos que las hicieran más visibles.¹⁹ La situación se mantuvo así hasta el siglo II a.C., momento en el que los enterramientos comienzan a tener una fachada monumental y a situarse en las vías de salida de la ciudad, lo que aumentó de manera significativa su visibilidad.²⁰ El cambio es notable. Como es bien sabido, esta será la tónica que se mantenga a lo largo y ancho de todo el Imperio con la novedad de la tumba imperial. En efecto, a partir de Augusto los emperadores tendrán el privilegio de ser enterrados en el centro de la ciudad en mausoleos espectaculares como el del propio Augusto y el de Adriano, en los que se enterrará también a sus sucesores o miembros de la familia, o la columna de Trajano.²¹

Esta falta de visibilidad de la tumba en la cultura romana anterior al siglo II a.C. no significa que la transición al otro mundo o el cuidado de los muertos no fuera algo importante para ellos. En efecto, las familias romanas visitaban una vez al año la tumba de sus antepasados con motivo de la fiesta de los Parentalia en febrero.²² Hacían sacrificios, en general no cruentos, y ofrendas en honor de sus familiares fallecidos en un entorno privado, aunque probablemente no haya que descartar por completo la noticia tardía que aparece en la llamada *Cronografía del 345* o *Calendario de Filocalo* que hace referencia a un sacrificio en honor a los muertos que una Vestal llevaría a cabo el primer día de los Parentalia, el 13 de febrero. De ser cierta la información, y presuponiendo que hace referencia a una tradición que remontaba a época republicana –algo que puede ponerse en duda–, probablemente habría que entenderla como el ritual público que iniciaba el periodo de nueve días que duraba la fiesta cuyo carácter eran esencialmente privado.²³ En efecto, en Roma no hay indicio de ninguna celebración colectiva de los muertos o

¹⁹ Aunque algunas pudieron tener pinturas en su interior como la tumba de Q. Fabio en el Esquilino de finales del siglo IV o principios del siglo III a.C. Peter J. Holliday, *The origins of Roman historical commemoration in the visual arts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 83-91.

²⁰ Sylvia Diebner, «Tombs and Funerary Monuments», en *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, ed. por Jane DeRose (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2013), 67-80.

²¹ Javier Arce, *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos* (Madrid: Alianza, 1988), 59-123; y Penelope J.E. Davies, *Death and the Emperor. Roman Imperial Funerary Monuments from Augustus to Marcus Aurelius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 13-48.

²² Howard H. Scullard, *Festivals and Ceremonies* (London: Thames and Hudson, 1981), 74-75. El equivalente en el mundo griego eran las *Genesia*, una fiesta en honor de los muertos, bastante más desconocida que la versión romana. Herbert W. Parke, *Festivals of the Athenians* (London: Thames and Hudson, 1977), 53-54.

²³ Fanny Dolansky, «Honouring the family dead on the Parentalia: Ceremony, spectacle, and memory», *Phoenix* 65, nº 1 2 (2011): 128-129. Sobre la conjetura no probada de Theodor Mommsen de que este sacrificio se hacía sobre la tumba de Tarpeya en el Capitolio ver Ana Mayorgas, «Rituel et mémoire féminine à Rome. Les cas de Acca Larentia et de Tarpéia», en *Pratiques religieuses, mémoire et identités dans le monde gréco-romain*, ed. por Delphine Ackermann, Yves Lafond y Alexandre Vincent (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2022), 293-297.

de determinado grupo en especial, ni tampoco de un funeral y tumba proyectados públicamente por la ciudad un honor de ningún ciudadano distinguido hasta la crisis de la República. En esta misma categoría de ritual relacionado con la muerte, aunque de forma colectiva, habría que situar la fiesta de los Lemuria celebrada en mayo y en la que se trataba de alejar y neutralizar a los espíritus malignos de los muertos que podían perseguir y atormentar a los vivos. La fiesta tiene nuevamente un marcado carácter privado y se celebraba en las casas.²⁴

Podemos concluir, por tanto, que los romanos no descuidaban los enterramientos ni el culto a los muertos. Sin embargo, y al contrario que en Grecia, no hicieron una utilización de la tumba como marcador de prestigio y elemento de memoria de forma conspicua hasta los siglos II y I a.C. De hecho, es significativo que justo entonces comience la especulación sobre la existencia de tumbas en el centro de la ciudad pertenecientes a personajes que hoy en día podríamos considerar más míticos que reales, aunque los romanos los situaban a partir de la fundación de la ciudad y no dudaban de su historicidad. Es el caso, por ejemplo, de las tumbas de Tarpeya en el Capitolio y Acca Larentia en el Velabro. La primera es la joven traidora que, en el reinado de Rómulo, permitió a los sabinos entrar en el Capitolio a cambio de los brazaletes de oro que estos portaban en sus brazos. Su fin, como es bien sabido, fue trágico. Los sabinos, para castigarla por su avaricia, en vez de darle las joyas le arrojaron sus escudos hasta darle muerte.²⁵ Varrón es el primer autor, cuya obra se haya transmitido, que cita el asesinato y enterramiento de la joven romana en el Capitolio y recuerda que originalmente toda la colina se denominaba *Tarpeius*, aunque en sus días solo un saliente recibía tal nombre, la roca Tarpeya (*Tarpetium saxum*). Otros autores posteriores retoman la idea de una tumba dedicada a Tarpeya en el Capitolio. Sin embargo, no tenemos descripción alguna del lugar concreto ni del monumento, tampoco testimonio iconográfico de su existencia, lo que lleva a poner en duda que estos autores antiguos tuvieran un conocimiento directo del lugar y en consecuencia que haya existido alguna vez una tumba física en el Capitolio identificada con el enterramiento de Tarpeya.²⁶ Más evidente resulta el caso de Acca Larentia, un personaje femenino enigmático vinculado a la fiesta de los Larentalia que se celebraba el 23 de diciembre. Los autores antiguos no se pusieron de acuerdo sobre su vida. Para unos era una prostituta rica que había donado su riqueza a la ciudad y para otros la madre adoptiva de los gemelos Rómulo y Remo. Es Varrón de nuevo quien nos informa sobre la fiesta y afirma que el sacrificio que se realizaba en esa fecha tenía lugar, según algunos, cerca de

²⁴ Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, 118-119; Fanny Dolansky, «Nocturnal Rites to Appease the Untimely Dead: The *Lemuria* in Its Socio-Historical Context», *Mouseion* 16 (2019): 37-64.

²⁵ La figura de Tarpeya ha sido objetivo de dos recientes monografías: Antonietta A. Semioli, *Tarpeia e la presenza sabina in Roma arcaica* (Rome: Bulzoni Editore, 2010); y Tara S. Welsh, *Tarpeia: Workings of a Roman Myth* (Athens, Ohio: The Ohio State University Press, 2015).

²⁶ Varrón, *La lengua latina* 5.41. Entre los autores posteriores destaca Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* 2.40.2-3; Plutarco, *Vida de Rómulo* 18.1; y Propertio, *Elegías* 4.4.21. Para la iconografía de Tarpeya en moneda y relieve ver Welsh, *Tarpeia: Workings of a Roman Myth...*, 76-134.

la tumba de Acca Larentia (*ut aiunt quidam ad sepulchrum Accae*).²⁷ Aquí la asociación es incluso más tenue, pues solo la propone Varrón –ningún otro autor retoma la idea– y en realidad parece ser la opinión de algunos autores o simplemente de algunos romanos. Nuevamente es poco probable que, en el Velabro, allí donde se celebraban los Larentalia, hubiera una tumba visible y reconocible que estuviera asociada al nombre de Larentia.

Un último ejemplo mostrará la amplitud del fenómeno. En su *Historia de Roma* Livio afirma que, un día en el que Rómulo estaba pasando revista a las tropas, se generó una gran tempestad, una nube le envolvió por completo y desapareció. Algunos dijeron que los senadores lo habían despedazado con sus propias manos, pero prevaleció la opinión de que había ascendido a los cielos, porque un tal Próculo Julio afirmó que posteriormente Rómulo se le había presentado al amanecer para comunicarle la futura grandeza de Roma.²⁸ Livio nada dice de una tumba de Rómulo, tampoco de ninguno de los otros reyes. Sin embargo, dos comentaristas tardíos de Horacio, Porfirio (s. III d.C.) y el llamado pseudo Acrón –de fecha posterior imprecisa–, nos han transmitido información al respecto. En *Épodos* 16.11-14, Horacio reflexionaba sobre la posibilidad de que los bárbaros asolaran la ciudad de Roma y profanaran los huesos de Quirino (*ossa Quirini*).²⁹ Como veremos, los romanos pensaban que Rómulo había sido asimilado a este dios. Para hacer comprensible el verso, estos comentaristas recurrieron a Varrón, quien afirmaba que la tumba de Rómulo (*sepulcrum Romuli*) se encontraba delante de los Rostra en el Foro Romano. Por su parte, Dionisio de Halicarnaso afirmaba que existía un monumento junto a esa tribuna de los oradores en forma de león de piedra, pero lo adscribía a otro personaje. Según él, marcaba el lugar donde había muerto y había sido enterrado Faústulo, el padre adoptivo de los gemelos. Por último, según Festo, otros autores antiguos situaban en la cercanía, en el denominado Lapis Niger del Comicio, un lugar funesto porque es allí donde había muerto Rómulo. El fragmento es de difícil lectura a partir de este punto, pero probablemente hace referencia a que otros lo consideraban la tumba de Faústulo, su padre adoptivo, o bien la de Hosto Hostilio, el abuelo del rey Tulo Hostilio.³⁰ Nuevamente nos encontramos ante un claro

²⁷ Varrón, *La lengua latina* 6.23. El pasaje tiene problemas de lectura tanto en este punto como en la designación de la fiesta como *dies Parentalium*. Para ambas cuestiones ver respectivamente Mayorgas, «Rituel et mémoire féminine à Rome. Les cas de Acca Larentia et de Tarpéia», 286-288; y Daniel Nečas Hraste y Krešimir Vuković, «Virgins and Prostitutes in Roman Mythology», *Latomus* 74 (2015): 332-334. Para la cuestión de las distintas versiones de la vida de Acca Larentia ver Ana Mayorgas, «Acca Larentia o el poder de la memoria femenina en Roma», en *XV Coloquio de la AIER. Mujer y poder en la Antigua Roma*, ed. por Gonzalo Bravo, Sabino Perea y Fernando Fernández (Madrid: Signifer Libros, 2018), 17-31.

²⁸ Livio, *Historia de Roma* 1.16.

²⁹ Diana Guarisco, «Ossa Quirini. Romulus' mortality and apotheosis between Caesar and Augustus», *In Gremium. Studies in History, Culture and Politics* 10 (2016): 7-16.

³⁰ Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* 1.87.2 y Festo 184L. Para una posible reconstrucción del texto de Festo y del monumento al que los autores antiguos hacen referencia ver Timothy N. Gantz, «*Lapis Niger*: The tomb of Romulus», *La Parola del Passato* 29 (1974): 350-361; y Filippo Coarelli, «*Sepulcrum Romuli*», en *Lexicon Topographicum Urbis Romae, Roma, vol. 4*, ed. por Eva M. Steinby (Roma: Quasar, 1999), 295-296.

ejemplo de especulación y deducción anticuaria como parecen ser los casos de Tarpeya y Acca Larentia. Estos testimonios indican con claridad que, a finales de la República, frente a lo que sucedía con anterioridad en Roma, la tumba se ha convertido en un lugar de memoria importante y que la idea se proyectó al pasado en busca de posibles lugares de enterramiento para figuras destacadas. En esta búsqueda recibieron especial atención los monumentos visibles en ese momento como el Lapis Niger que fueron reinterpretados de distintas formas.³¹ También pudo ejercer una importante influencia la simple noción de que, en época antigua, durante la cultura Lacial, como vimos, lo que entonces era el centro de la ciudad había sido un lugar de enterramiento.

El recuerdo del pasado originario: de Teseo a Rómulo

Toda comunidad humana tiene alguna noción de lo que considera su origen. El recuerdo de este origen es lo que Jan Assmann denomina memoria cultural y su conservación no se entrega al azar ni a la voluntad individual, sino que en las sociedades antiguas estaba protegida por fiestas colectivas en las que se recordaba y revivía ese pasado.³² El contenido de esas historias de los orígenes depende en gran medida de cómo concibe cada grupo la naturaleza humana, su relación con los dioses y su propia existencia. El caso griego es bien conocido a este respecto. Los griegos concebían a sus dioses como seres superiores extremadamente poderosos, aunque con una existencia y comportamiento que podían parecerse bastante a la de los seres humanos. No solo habían nacido en un momento determinado, sino que se emparejaban, tenían hijos y podían enfrentarse entre ellos. En su vida, que discurría de forma paralela a la de los humanos, podían entrar en contacto con estos e incluso mantener relaciones sexuales con ellos – especialmente con ellas –, de forma que engendraban seres de una condición mixta, superiores a los simples mortales, pero inferiores a los dioses y privados de una existencia eterna. Esta es la esencia que caracteriza a los héroes griegos, aunque alcanzar una definición más completa y precisa de lo que los griegos entendían por este término resulta algo complicado.³³ Tampoco es sencillo rastrear el origen de esta noción de héroe y heroína que está omnipresente en la cultura griega. El término aparece ya en una tablilla micénica de Pilos, en la que una figura de carácter divino denominada *ti-ri-se-ro-e*, recibe una serie de ofrendas. Traducido al inglés como *thrice hero*, se ha especulado que podría ser el ancestro o uno de los ancestros del gobernante del palacio a cuyo linaje pertenecería y que, de este modo, recibía una forma de conmemoración.³⁴

³¹ Marie Ver Eecke, *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine* (Paris: De Boccard, 2008), 217-222.

³² Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo...*, 47-82.

³³ Gunnel Ekroth, «Heroes and hero-cults», en *A Companion to Greek Religion*, ed. por Daniel Ogden (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2007): 100-102.

³⁴ Carla M. Antonaccio, «Religion, basileis and heroes», en *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, ed. por Sigrid Deger-Jalkotz e Irene S. Lemos (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 384-385.

Cómo se pasa de esta noción micénica a la figura de los héroes homéricos es difícil de desentrañar. Sin duda, la Edad de Hierro griega fue un momento clave en la configuración de los héroes de la épica. Algunos arqueólogos han visto en el enterramiento monumental de Lefkandi una prueba de que en ese momento del siglo X a.C. ya se situaba en un pasado lejano, relacionado con los palacios micénicos, la existencia de una raza antigua de seres humanos superiores como era la de los héroes y que algunos personajes destacados de la comunidad, una vez muertos, eran tratados y recordados como cercanos a esa antigua generación heroica.³⁵ De ser así, sería el primer ejemplo de la gestación de una memoria reciente en base a la comparación con el pasado remoto representado por una generación de seres superiores pero mortales.

En los poemas homéricos esta raza heroica se sitúa en un pasado lejano y parece estar representada no solo por los protagonistas de la acción, cuya ascendencia medio divina y medio humana era bien conocida para la audiencia, sino en general por toda la población de esa época que compartía colectivamente un estatus superior al de los griegos de época arcaica.³⁶ Como mortales, todos ellos habían muerto en un pasado remoto y, aunque resulte paradójico, en la mayor parte de los casos la única forma de recuerdo de aquellos personajes semidivinos era la épica. En efecto, solo algunos héroes escogidos llegaron a tener un lugar de culto como es el caso de Menelao y Helena en Esparta, Aquiles en Esparta también y en la Tróade o Agamenón en Micenas.³⁷ Por el contrario, está atestiguado el culto a un número importante de héroes y heroínas, que no fueron protagonistas de ninguna historia épica cantada por los poetas, pero que estaban fuertemente vinculados al territorio de las ciudades. En el caso de Atenas, se han contabilizados casi doscientas figuras heroicas.³⁸ Al contrario que los héroes homéricos, su relevancia y transcendencia era local y además representaban un papel importante para la comunidad, ya fuera como poderes malignos a los que había que apaciguar o como seres protectores que beneficiaban a la población. Algunos de ellos, además, cumplían una importante función política como “patronos” o figuras de referencia para subdivisiones del cuerpo cívico como las tribus y los demos, mientras que otros eran concebidos como los fundadores de familias atenienses prestigiosas. Así, por ejemplo, Butes, hijo de Pandión y de Euxipe, y hermano de Erecteo, era considerado el antepasado de la familia de los Eteobutadas en Atenas, cuyos miembros eran los únicos que podían ejercer el sacerdocio en el templo de Atenea en la Acrópolis y en el Erecteion. Otras familias, por el contrario, se hacían descender de personajes homéricos, como es el caso de los Filaidas, que tenían a Fileo, hijo de Ajax, como el fundador de

³⁵ Morris, *Archaeology as cultural history...*, 232-233.

³⁶ van Wees, «From kings to demigods: Epic heroes and social change c. 750-600 BC», 366-370.

³⁷ Michael A. Flower, «Spartan Religion», en *A Companion to Sparta*, vol. 2, ed. por Anton Powell (Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 2018), 431-432; Jonathan S. Burgess, *The Death and Afterlife of Achilles* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2009), 111-131.

³⁸ Emily Kearns, *The heroes of Attica*, Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 57 (London: Institute of Classical Studies, 1989), 139-207.

su linaje.³⁹ Pero desde el punto de vista colectivo de la memoria cultural lo relevante es que en las historias fundacionales y del origen de las ciudades griegas las figuras protagonistas eran igualmente héroes griegos. El caso de Atenas es uno de los mejor conocidos.

Los atenienses distinguían con claridad entre su origen étnico y el surgimiento de la Polis de Atenas. Parece que las primeras declaraciones de identidad por parte de los atenienses hacían referencia a su origen jonio, que compartían con otras ciudades de Asia Menor como Mileto o Éfeso. Todos descenderían de un héroe llamado Ion y habrían migrado de su lugar de origen en el norte del Peloponeso a sus distintos destinos a causa de la llegada de los aqueos a esa región.⁴⁰ En siglo V a.C. ganó fuerza, sin embargo, la idea de que los atenienses eran un pueblo autóctono. Desde época arcaica existía la designación de los atenienses como *Erechtheidai*, es decir, descendiente del rey Erecteo, ya fuera de manera literal o metafórica como herederos de este rey y guardianes de su culto.⁴¹ Ya en la *Ilíada* (2.546-551) se indicaba que Erecteo, rey de Atenas, había nacido de la tierra, había sido criado por Atenea y recibía culto en la Acrópolis. Dicho culto se llevaría a cabo originalmente en el templo de Atenea Políada, que fue destruido por los persas, y más tarde en el Erecteion, donde además se conservaban los vestigios del duelo inicial que había enfrentado a Poseidón y a Atenea por el patronazgo de la comunidad. Frente a la fuente producida por el dios del mar, el olivo fue el ofrecimiento de Atenea que le ganó el puesto de preeminencia como divinidad principal para los atenienses.⁴² No en vano su nombre gentilicio derivaba precisamente del nombre de esta divinidad. En el siglo V a.C. esta etnogénesis se hizo más complicada con la aparición de otro personaje divino, Erictonio, nacido igualmente de la tierra, pero en esta ocasión del semen de Hefesto, que había caído al suelo en su fracasado intento por unirse sexualmente con Atenea. La diosa ordenó a las hijas del rey Cécrope que lo criaran y una vez adulto se convirtió en rey de Atenas. Erictonio representó en época clásica las aspiraciones atenienses de reconocimiento de un origen nativo y divino para los atenienses.⁴³ Terminó usurpando las hazañas que anteriormente se adscribían a Erecteo, aunque nunca le reemplazó como receptor del culto en la Acrópolis, ni recibió aparentemente uno propio, a no

³⁹ Rosalind Thomas, *Oral tradition and written record in classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 192-194 y 161-173.

⁴⁰ Jonathan M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 51-54.

⁴¹ Josine H. Blok, «Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth», en *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, ed. por Ueli Dill and Christine Walde (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009), 260-261.

⁴² Jeffrey M. Hurwit, *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 144-145 y 200-203; Christine Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 66-87.

⁴³ Nicole Loraux, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007), 47-61. Para una revisión cronológica de la figura de Erictonio como figura de autoctonía que lo remonta al siglo VI a.C. ver Miriam Valdés Guía, *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2008), 105-119.

ser que haya podido recibir algún tipo de ofrenda en el contexto de las fiestas Panateneas.⁴⁴ No obstante, su figura está muy presente en el ritual de las Arreforias, una celebración instituida en honor de Atenea en la que las jóvenes sacerdotisas de la diosa protagonizaban una ceremonia nocturna en la que descendían la Acrópolis con una cesta cerrada cuyo contenido desconocían. La explicación de este ritual se encontraba en el mito. Atenea había escondido al recién nacido Erictonio en una cesta igual y había encargado su custodia a las hijas de Cécrope.⁴⁵

La constitución de Atenas como una unidad política se debía a otro personaje heroico, Teseo. Originalmente su figura pudo estar asociada a un linaje aristocrático concreto, pero ya en el siglo V a.C. tiene una clara dimensión estatal. Los atenienses no solo tenían que agradecerle la derrota del Minotauro y la cancelación del tributo en jóvenes mujeres que exigía el rey Minos de Creta, sino que además se le consideraba autor del sinecismo por el que la población ateniense dispersa por la región de Ática se concentró en la ciudad de Atenas y comenzó a organizarse con un funcionamiento político unificado.⁴⁶ Este inicio propiamente dicho de la polis era conmemorado en el festival denominado Synoikia el día 16 del mes Hecatombeión. Dedicado principalmente a la diosa Atenea y posteriormente también a la Paz (Eirene), a esta festividad se asoció igualmente el nombre de Teseo como unificador de los atenienses, aunque este nunca desplazo a la diosa patrona de la ciudad como divinidad principal de la festividad.⁴⁷ Pero, además, el héroe y rey ateniense estaba vinculado a una serie de rituales, especialmente en suelo ático, por ser considerado su promotor o su creador. Entre ellos cabe destacar la festividad dedicada directamente a él y que portaba su nombre, las Teseias, celebrada el día 8 del mes Pianepsión.⁴⁸ Tradicionalmente esa fecha había estado vinculada también al dios Poseidón, padre de Teseo, pero la expedición antes mencionada de Cimón a Esciros y la llegada a Atenas de lo que se consideraba los restos óseos del héroe dieron un giro importante a la celebración. Los restos fueron depositados en un santuario cerca del Ágora, un lugar donde probablemente ya existía un culto aristocrático vinculado con Teseo por parte del linaje de los Fitálidas. Lo que originalmente era un simple témenos se convirtió ahora en el Teseion, cuya descripción nos ofrece Pausanias en su *Descripción de Grecia* (1.17.2-3) y que no era propiamente un templo, sino un montículo donde habían sido enterrados los huesos del héroe, acompañado de algún

⁴⁴ Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals...*, 88-89.

⁴⁵ Walter Burkert, *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia* (Barcelona: Acantilado, 2013), 237-243.

⁴⁶ Tucídides, *Guerra del Peloponeso* 2.15-16. Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Clarendon Press: Oxford, 1996), 12-14. Esta nueva posición de Teseo podría estar en relación con creación de las nuevas diez tribus por Clístenes, que suponían una mayor integración política de la comunidad, según Greg Anderson, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.* (Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2003), 135-146. Para un estudio detenido del mito de Teseo ver Claude Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique* (Lausanne: Payot, 1990), 69-139.

⁴⁷ Parke, *Festivals of the Athenians...*, 30-33.

⁴⁸ *Ibidem*, 80-82; y Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien...*, 141-156.

tipo de estructura que estaba decorada con pinturas. Las Teseias comienzan entonces, a partir de los años setenta del siglo V a.C., a ser una festividad de carácter colectivo, durante la que se llevaban a cabo una procesión, un sacrificio y juegos atléticos en honor del héroe.

El caso griego, y en concreto el ateniense, por ser el más conocido, muestra con claridad la complejidad de la memoria cultural en el mundo heleno debido a la cercana relación que existía entre dioses y seres humanos y a la categoría de los héroes, que se situaba siempre en los orígenes de las instituciones y las formas de organización de las comunidades. Todo ello tenía un refrendo y era recordado y revivido en diferentes fiestas del calendario. Los griegos no dejaron nunca de reforzar este vínculo incluso para dar sentido a importantes cambios políticos. Así, cuando en 507 a.C. se crearon diez nuevas tribus por iniciativa de Clístenes para sustituir las antiguas cuatro tribus jónicas, recibieron el nombre de importantes héroes relacionados con el territorio del Ática y fueron todos venerados en grupo en el Ágora, donde hubo una serie de estatuas en su honor al menos desde el siglo IV a.C.⁴⁹

El caso de Roma es significativamente distinto con respecto al recuerdo del pasado originario y la raíz de esa diferencia se encuentra en la concepción que los romanos tenían de sus dioses. Como es bien sabido, las divinidades que asistían a los romanos no tenían una relación de cercanía con la comunidad cívica. No tenían una biografía propia que se cruzara con las vidas de los humanos, salvo la que adoptaron prestada de la mitología griega y que fue especialmente explotada por los poetas. Tampoco se encontraban en el origen étnico de ningún pueblo, ni habían colaborado en la organización o creación del sistema político. Su relación con los romanos era más distante, salvo algunas excepciones como la violación de Rhea Silvia por Marte o la relación que tenía el rey Numa Pompilio con la ninfa Egeria.⁵⁰ Tampoco existe una categoría de seres semidivinos claramente individualizados. De forma colectiva se consideraba a los muertos dioses Manes (*dei* o *dii Manes*) y recibían culto durante la fiesta de los Parentalia anteriormente mencionada.⁵¹ También *dei Penates* como un colectivo tenían un estatus divino y eran considerados seres ancestrales divinos protectores del hogar. Cada familia tenía sus propios Penates que eran adorados en el contexto doméstico, pero, además, La comunidad cívica romana tenía sus Penates que recibían culto público. No hay duda de la importancia que tanto Manes como Penates tenían en la cultura romana, pero su falta de caracterización les deja en una posición débil y un tanto aislada dentro de la memoria cultural romana, porque no tienen ningún papel en los relatos sobre los orígenes de la ciudad. Esto fue así, al menos, hasta que la adopción de la figura de Eneas como antepasado de los gemelos dio pie a que comenzara a

⁴⁹ Kearns, *The heroes of Attica...*, 83; y especialmente Greg Anderson, *The Athenian Experiment...*, 125-134.

⁵⁰ Mary Beard, John North y Simon Price, *Religions of Rome, vol 1. History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 30-31.

⁵¹ Bernadette Liou-Gille, «Divinisation des morts dans la Rome ancienne», *Revue belge de philologie et d'histoire* 71, nº 1 (1993) : 107-115.

circular la idea de que los Penates del pueblo romano procedían de Troya, habían llegado a Italia de la mano del héroe troyano y se encontraba en Lavinio. Poco después se decidió, además, construir un templo en su honor en la Velia en la propia Roma.⁵²

Si, por el contrario, nos fijamos en aquellos personajes que sí tienen un papel importante en el relato de los orígenes de Roma, lo que encontramos son seres humanos que no muestran ningún rasgo de divinidad. No hay en Roma nada que se asemeje al héroe griego y utilizar el concepto de “héroe” o “culto heroico” como si se tratase de un universal solo conduce a simplificar la realidad histórica o a imponer el modelo griego al caso de Roma sin el apoyo de la documentación.⁵³ Esta ausencia condiciona de manera profunda la forma en la que los romanos generaron una memoria cultural. En un primer momento, la figura de Rómulo puede dar la impresión de ser muy similar a la de un héroe griego porque los autores clásicos insisten en que era hijo del dios Marte y de la princesa de Alba Longa Rhea Silvia, hija del rey Númeror. Sin embargo, la semejanza es solo aparente y no va más allá de este origen, lo que podría llevar a preguntarnos si esta ascendencia divina no es una influencia del mundo griego como lo es el propio término griego, que no tiene un equivalente latino y que, por ello, tuvo que ser importado (*heros, -ois*). Una vez nacidos y milagrosamente rescatados por una loba, algo que, cierto es, requiere de una protección divina, la existencia de los gemelos en su juventud, y posteriormente la de Rómulo como rey, no contienen ningún acontecimiento que no pueda encuadrarse en una vida humana. No pertenecen a una raza de seres humanos superior a la actual. No realizan largos viajes, no luchan contra criaturas monstruosas, ni tienen capacidades diferentes de las del resto de hombres. Tampoco parecen tener una relación especial con ninguna divinidad.⁵⁴ Una vez muerto, ninguno de ellos recibe un culto heroico, ni se crea ninguna fiesta específicamente en su honor.

La muerte de Remo no ofrece dudas. La de Rómulo, sin embargo, tenía dos versiones. Una, que probablemente era más antigua, indicaba que los senadores le habían asesinado, despedazado y dispersado sus restos. La otra, la más extendida, sugería que había desaparecido

⁵² Annie Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des pénates à Rome*, Collection de l'Ecole française de Rome 118 (De Boccard: Paris, 1989), 387-410.

⁵³ Robert Schilling, «La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque», *Revue des Études Latines* 58 (1980): 137-139. Contra, Bernadette Liou-Gille, *Cultes héroïques romains. Les fondateurs* (Paris: Les Belles Lettres, 1980), 9, quien defiende el uso del término tomando como referencia la obra de Angelo Brelich, *Gli eroi greci, un problema storico-religioso* (Rome: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1958).

⁵⁴ Sobre la vida de Rómulo: Jan N. Bremmer, «Romulus, Remus and the Foundation of Rome», en *Roman Myth and Mythography*, Bulletin Supplement of the Institute of Classical Studies 52, ed. por Jan N. Bremmer y N. M. Horsfall (London: University of London, 1987), 25-48; Augusto Fraschetti, *The Foundation of Rome* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005); y más recientemente Mario Lentano, *Romolo. La leggenda del fondatore* (Roma: Carocci editrice, 2021), 19-76; y Antonietta Castiello, *Augusto il fondatore. La rinascita di Romo e il mito romuleo* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021), 53-81.

en el Campo de Marte mientras pasaba revista a las tropas, como vimos anteriormente.⁵⁵ Esta última versión suponía una demostración de su estatus sobrehumano. Como hijo de un dios, Rómulo habría sido llamado a los cielos para alcanzar el lugar que le pertenecía. Después de un primer momento de turbación entre los romanos por la desaparición del rey, Livio afirma: “todos lanzan invocaciones a Rómulo, dios hijo de un dios (*deum deo natum*), rey y padre de la ciudad de Roma; piden con súplicas su paz; que siempre, benévolo y propicio, ampare su estirpe”.⁵⁶ Esta emotiva escena parecería ser el prelude de una larga tradición de culto a Rómulo en la ciudad. Nada más lejos de la realidad. Livio, quien dos líneas después sostiene que fue la admiración hacia el “hombre” (*admiratio viri*) la que llevó a aceptar más rápidamente la versión de la desaparición, no vuelve a referirse a Rómulo como a un dios, ni a mencionar ningún tipo de culto o conmemoración de su persona. Tampoco hay noticia alguna sobre una posible tumba hasta que, como vimos, a fines de la República comienza a especularse sobre su localización en el Foro Romano.⁵⁷ Se podría concluir que esos antiguos romanos que Livio describe no pasaron de las intenciones.

Livio nada dice tampoco en su relato sobre la asimilación de Rómulo al dios Quirino, divinidad antigua y un tanto enigmática, que parece haber tenido una faceta agraria, también una cívica como protector de la comunidad de ciudadanos romanos y un vínculo con Marte como su “doble” pacífico.⁵⁸ No cabe duda de que se trataba de un dios de gran relevancia porque, al igual que Júpiter y Marte, contaba con un sacerdote superior (*flamen maioris*) y un lugar de culto en el Quirinal que muy probablemente era anterior a la construcción del templo en 293 a.C. por iniciativa de Lucio Papirio Cursor.⁵⁹ A pesar del silencio de Livio, tenemos testimonios de fines de la República que indican que, en ese momento, ya circulaba la idea de que, una vez desaparecido, Rómulo se había convertido en el dios Quirino. Cicerón transmite en varias ocasiones el encuentro ya mencionado de Julio Próculo con el rey y cómo este le indica que ahora es un dios y se llama Quirino (*se deum esse et Quirinum vocari*).⁶⁰ No resulta fácil determinar cuándo se

⁵⁵ Las dos versiones son transmitidas por Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas* 2.56 y Livio, *Historia de Roma* 1.16. Mientras el primero da más crédito a la versión del asesinato por causas políticas, debido al cariz tiránico que había adoptado el reinado de Rómulo, el segundo no duda en conceder más atención a la segunda versión que destaca el carácter divino del personaje.

⁵⁶ Livio, *Historia de Roma* 1.16.3.

⁵⁷ La falta de evidencia en este sentido es tan manifiesta que autores más proclives a ver un culto heroico en Roma se ven obligados a suponer que existía una tumba antigua, pero que desapareció su rastro durante la República, como afirmó en su momento Liou-Gille, *Cultes héroïques romains...*, 134-156.

⁵⁸ Dominique Briquel, «Remarques sur le dieu Quirinus», *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 74, nº 1 (1996): 99-114.

⁵⁹ Filippo Coarelli, *Collis. Il Quirinale e il Vimimnale nell'Antichità* (Roma: Quasar, 2014), 83-112.

⁶⁰ Cicerón, *Sobre la República* 2.10.20 y con idéntica expresión en *Sobre las leyes* 1.1.2. También menciona la identificación en *Sobre los deberes* 3.41 y *Sobre la naturaleza de los dioses* 2.62. Otras menciones se pueden encontrar en: Ovidio, *Fastos* 2.475-509, Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas*, 2.63.3-4, Plutarco, *Rómulo* 28.3 y 29.1

produjo esta asimilación.⁶¹ Un testimonio importante se encuentra entre los fragmentos de los *Annales* de Ennio (1 F57), donde aparece por vez primera la versión de la desaparición de Rómulo por ascenso a los cielos. Otro verso recoge una invocación al dios Quirino y a su paredra Hora (1 F58), sin embargo, no es posible deducir de ello que Ennio presentara ya la desaparición de Rómulo como su transformación en dicha divinidad.⁶² Los autores tienden, en general, a situar el comienzo de esta identificación algo más tarde, en el siglo I a.C., y la vinculan con un marco político concreto, ya sea la dictadura de Sila o el período de hegemonía de César.⁶³ Si se buscan razones culturales o intelectuales, en vez de políticas, la fecha podría ser anterior y estar conectada con la influencia griega que se hace más perceptible a partir del siglo III a.C., pues la idea de un fundador mítico o uno divinizado a su muerte es, como hemos visto, típicamente griega.⁶⁴

Pero más allá de la fecha concreta, lo verdaderamente relevante es comprender su significado, porque en realidad no hay ningún indicio de una práctica cultural en honor de Rómulo o de Quirino-Rómulo, y da la impresión, así pues, de que se mantuvo como una simple creencia, que no tenía por qué ser compartida por todo el mundo.⁶⁵ El silencio de Livio y la incredulidad que transmite Cicerón en el pasaje que recoge la escena del encuentro de Rómulo con Julio Próculo en *Sobre las leyes* hacen pensar que no todo el mundo creía que Rómulo era ahora Quirino, aunque ambos sí parecen más receptivos a considerar que Rómulo tenía o alcanzó un estatus divino debido a sus actos en vida.⁶⁶ Por otro lado, la idea de que el fundador de la ciudad,

y Plinio, *Historia Natural* 15.120, cuando se refiere al antiguo lugar de culto de Quirino (*delubra Quirini, hoc est ipsius Romuli*).

⁶¹ La antigua idea de Angelo Brelich, basada en la comparación indoeuropea, según la cual Rómulo y Quirino serían inicialmente una sola divinidad, ha sido revisada recientemente por Giorgio Ferri, «Perché leggere ancora “Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica” di Angelo Brelich», *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité* 25 (2017): 179-190.

⁶² Así lo sostiene Otto Skutsch, *The Annals of Q. Ennius* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 245-246. Las referencias a la obra de Ennio están tomadas de la edición de Manuel Segura Moreno, *Ennio. Fragmentos* (CSIC: Madrid, 1984).

⁶³ Por ejemplo, Danielle Porter, «Romulus-Quirinus, prince et dieu des princes. Etudes sur el personnage de Quirinus et sur son évolution des origines à Auguste», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.17.1, ed. por Hildegard Temporini y Wolfgang Haase (Berlin-New York: de Gruyter, 1981), 333-336; o Jane DeRose Evans, *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1992), 103.

⁶⁴ Recientemente ha sido defendida de nuevo la postura de Georges Dumézil, quien consideraba que la asimilación de Rómulo y Quirino no era posterior al siglo IV a.C. Ver Karlis Konrads Vé, *Romulus, Quirinus et Victoria: la construction d'une mémoire collective à Rome* (Paris: Les Belles Lettres, 2021), 61-95.

⁶⁵ Como sostiene Fraschetti, *The Foundation on Rome...*, 94. Sucede lo mismo con la asimilación de Eneas y *Pater Indiges*. Ver Ana Mayorgas, «Romulus, Aeneas, and the Cultural Memory of the Roman Republic», *Athenaeum* 98, nº 1 (2010): 100-105; y «Los orígenes troyanos de Roma: un mito de la historiografía antigua y moderna», *Revista de Historiografía* 15, nº 2 (2011): 100-110.

⁶⁶ Livio afirma que sus actos concuerdan con la creencia en su origen divino y de la divinidad a él atribuida después de su muerte (1.15.6) y Cicerón sitúa a Rómulo junto a Hércules o Esculapio como hombres excelentes (*excellentis viros*)

hijo de un dios, se convierta en otro dios distinto no deja de ser sorprendente. Sin duda, es difícil de encajar en el perfil del héroe griego, puesto que se entiende que estos personajes ya son parcialmente divinos y pueden recibir culto por sí mismos como hemos visto que sucedía con Erecto o Teseo, y en algunos casos pueden alcanzar el estatus máximo de divinidad e incluso entrar en el Olimpo como le sucedió a Hércules. Que la noción de héroe griego está bastante alejada de la cultura romana tradicional lo indica precisamente el hecho de que Rómulo no pueda ser reverenciado como un ser divino por sí mismo y deba identificarse con otra divinidad. Podría haberse tratado de su padre, Marte, un dios guerrero como el propio fundador de la ciudad, que va a tener una larga proyección en la historia de Roma. Sin embargo, se eligió a Quirino. Probablemente prevaleció en esta decisión su faceta como dios de la comunidad cívica y de los ciudadanos.⁶⁷ La asimilación era, sin duda, la “estrategia religiosa más económica” para realzar la figura del fundador a un estatus divino sin, en realidad, cambiar ninguna práctica ritual.⁶⁸ Independientemente del momento en el que se llevó a cabo esta asimilación, claramente no contó con ningún apoyo institucional. El mismo senado republicano que aceptó la construcción de nuevos templos y la llegada de nuevas divinidades no mostró el suficiente interés en el fundador como para establecer un lugar de culto propio para él. Tampoco Augusto parecer haber dado muestras de una mayor iniciativa, a pesar del interés que pudiera tener en Rómulo como una figura modélica.⁶⁹ Probablemente, una acción de este tipo no encajaba en la sensibilidad religiosa o la mentalidad de los romanos, porque existe una significativa diferencia entre que circule la creencia de que Rómulo es ahora Quirino, probablemente alentada por historiadores y poetas, y la construcción de un templo en su honor con la consecuente creación de un culto a su persona como tenían las figuras de Erecto o Teseo. Ese salto solo se dio con el comienzo del culto imperial en 42 a.C. cuando Julio César fue divinizado después de su asesinato. Por otro lado, ya existían formas de recordar al fundador, aunque estas no se amoldaban al patrón del culto heroico.

En efecto, la memoria cultural de Roma no se basaba en el culto a personajes concretos, pero no por eso dejaba de manifestarse a través del ritual y de la topografía urbana.⁷⁰ No hay

que por sus beneficios a la comunidad (*beneficiis*) fueran situados en el cielo, en una reflexión típicamente evemerista (*Sobre la naturaleza de los dioses* 2.62).

⁶⁷ Porter, «Romulus-Quirinus, prince et dieu des princes. Etudes sur el personnage de Quirinus et sur son évolution des origines à Auguste», 323-325; Frascchetti, *The Foundation on Rome...*, 95.

⁶⁸ Se podría considerar que era la forma propia romana de elevar a un estatus divino al fundador, que se vio influida por el modelo griego cuando se le agrega la idea de una posible tumba en el Foro y un poeta como Horacio habla de los “huesos de Quirino” (*ossa Quirini*) en *Épodos* 16.11-14. Schilling, «La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque», 139-140 y 146-150 ; y Guarisco, «*Ossa Quirini*. Romulus’ mortality and apotheosis between Caesar and Augustus», 13-16.

⁶⁹ Castiello, *Augusto il fondatore...*, 143-153; y Paul Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes* (Madrid: Alianza, 2002), 239-254, para un análisis de la utilización de Rómulo y Eneas en el arte augusteo.

⁷⁰ Ana Mayorgas, *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la República romana* (Oxford: John and Erica Hedges Ltd., 2007), 41-54.

constancia de que ninguna festividad fuera creada para conmemorar a Rómulo o la fundación de la ciudad, sino que se interpretaron en este sentido antiguas fiestas agrarias, aunque más bien habría que decir pastoriles, pues tanto los Lupercalia del 15 de febrero como los Parilia del 21 de abril se caracterizan sobre todo por ser rituales vinculados con la protección del ganado y no tanto con la bonanza de las cosechas y la producción agrícola.⁷¹ La elección no es aleatoria. Aquellas festividades en las que el ganado tenía un mayor protagonismo recordaban de forma más inmediata el ambiente en el que se había desarrollado la infancia de los gemelos como hijos adoptivos del pastor Fáustulo. El ejemplo más claro es la carrera que los lupercos realizaban alrededor del Palatino después de haber sacrificado en la cueva Lupercal.⁷² La realizaban semidesnudos, con taparrabos, y azotando a aquellos espectadores que encontraban en su camino. El ambiente rústico y salvaje que transmitían estos sacerdotes y su actividad ritual traía a la memoria el mundo preurbano en el que se habían criado Rómulo y Remo. La primera mención que tenemos al respecto es del historiador Gayo Acilio, de la primera mitad del siglo II a.C., quien afirmaba que el circuito ritual de los lupercos rememoraba otra carrera, la que en una ocasión habían realizado los gemelos en busca del ganado perdido para lo cual se habían desnudado con la finalidad de no ser molestados por el sudor. Otra versión, registrada por primera vez en los fragmentos de Elio Tuberón, del siglo I a.C., consideraba que la fiesta de los Lupercalia ya existía en aquella época y que fue precisamente durante una de sus celebraciones cuando los enviados del rey de Alba Longa tendieron una trampa y capturaron a Remo.⁷³

Los Parilia del 21 de abril tenían un vínculo más estrecho con la fundación, aunque no recordaban en sí este acontecimiento, sino que revivían el momento en el que los primeros moradores de Roma abandonaron sus cabañas para unirse a Rómulo en la fundación de una nueva ciudad. Al menos así interpretaban los romanos de época republicana el ritual principal de ese día, que consistía en hacer hogueras tanto en la ciudad como en el campo y saltar sobre ellas junto con el ganado según nos transmite Ovidio. Las hogueras simbolizan de este modo las antiguas moradas que eran abandonadas.⁷⁴ El 21 de abril aparece marcado con el texto *Roma condita* en el único calendario prejuliano que se ha conservado, los llamados *Fasti Antiates Maiores*, provenientes de la ciudad latina de Anzio. No hay duda de que el acto de abandonar las antiguas moradas estaba ligado al inicio de Roma. Sin embargo, es significativo que, teniendo en

⁷¹ Mayorgas, «Romulus, Aeneas, and the Cultural Memory of the Roman Republic», 97-100.

⁷² Para reciente revisión de la fiesta y su origen indoeuropeo ver Krešimir Vuković, *Wolves of Rome. The Lupercalia from Roman and Comparative Perspectives* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2023).

⁷³ Gayo Acilio F1 Cornell (= Plutarco, *Rómulo* 21.9), versión que sigue Ovidio en *Fastos* 2, 379-380 y Elio Tuberón F3 Cornell (Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas* 1.80.1-3), interpretación que se encuentra también en Livio 1.5.1. Sin duda, la versión de Elio Tuberón, que considera los Lupercalia una fiesta ya existente y fundada por Evandro, es posterior a la relación de la fiesta con los gemelos como afirma Karlis Konrads Vé, «Les liens entre les Lupercalia et Romulus dans la tradition romaine», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2 (2016): 96-113. No queda claro, sin embargo, que de las palabras de Acilio pueda deducirse que la fiesta fue creada por Rómulo como afirma el autor.

⁷⁴ Ovidio, *Fastos* 4.793-806 y también Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas* 1.88.2-3.

cuenta el valor originario que tiene la fundación de la ciudad para los romanos, esta no tenga su propia celebración ritual.

En efecto, como es bien sabido, frente a lo que sucede en el mundo griego, la comunidad de romanos surge en el propio momento de la fundación. No preexiste de ninguna forma, es decir, no existe un grupo étnico que pueda ser identificado como romano antes de que Rómulo decidiera fundar la ciudad. Por ello en Roma, como indica acertadamente Maurizio Bettini, el interés por la cosmogonía, o la antropogonía, está ausente, porque en realidad su lugar lo ocupa el relato sobre la aparición de la ciudad, desde la creación del surco primigenio al rapto de las sabinas.⁷⁵ Que este interés por el acto de la fundación no tenga un reflejo ritual probablemente indica que no hubo en ningún momento un interés religioso y político concreto para revivirlo y conmemorarlo de forma específica. Por el contrario, de manera progresiva, y sin que sea posible una datación precisa, a las fiestas Lupercalia y Parilia, que tenían un sentido originalmente pastoril, se les fue agregando un nuevo significado. Se comenzó a ver en ellas el reflejo del pasado más antiguo de la ciudad y en este sentido se reinterpretaron los elementos rituales que componían estas festividades sin crear otros nuevos. De esta forma recibían una nueva vida festividades que podían haber perdido cierto sentido para una población plenamente urbana como la romana de fines de la República y el Imperio.⁷⁶

Junto con determinadas fiestas religiosas la memoria cultural de Roma contaba con una topografía centrada en el Palatino y vinculada a los orígenes de la ciudad, entre cuyos elementos cabe destacar el Lupercal o la *figus Ruminalis*, la higuera cerca de la cual la loba amamantó a los gemelos.⁷⁷ Para cerrar este apartado vamos a mencionar, sin embargo, la llamada “casa de Rómulo” (*casa Romuli*) por las fuentes latinas, porque refleja de forma clara el mecanismo mediante el que se configuró esta memoria de los orígenes y que ya hemos visto actuar en el caso de las festividades. La casa estaba situada a medio camino de la ladera del Palatino a cuyo pie se encontraba el Circo Máximo. Dionisio de Halicarnaso sostiene en su obra *Antigüedades Romanas* (1.79.10-11) que se trataba de una cabaña que se consideraba la morada de Rómulo y que determinados sacerdotes cuidaban de su mantenimiento reconstruyendo con los mismos materiales aquellas partes que estuvieran dañadas sin la intención de embellecerla o engrandecerla. Varrón en su obra *Sobre la lengua latina* (5.54) se refiere a la cabaña como *aedes*

⁷⁵ Maurizio Bettini, *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica* (Roma: Carocci, 2015), 21-34. De hecho, tampoco parece haber existido un interés por la conformación de lo latino como categoría étnica compartida por Roma. Sobre el concepto de *latinitas* ver recientemente Florence Dupont, *Histoire littéraire de Rome. De Romulus à Ovide. Une culture de la traduction* (Malakoff: Armand Colin, 2022), 92-98.

⁷⁶ Sobre esta dinámica del calendario romano ver Mary Beard, «A complex of times: No more sheep on Romulus' birthday», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 33 (1987): 1-15.

⁷⁷ Ailsa Hunt, «Keeping the Memory Alive: The Physical Continuity of the *Ficus Ruminalis*», en *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, ed. por Martin Bommas, Juliette Harrisson y Phoebe Roy (London: Bloomsbury, 2012), 111-128 y Karlis Konrads Vé, «Où se trouvait la *lupa Ogulnia*? Recherche de topographie et d'idéologie romaines», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (2012): 148-180.

Romuli, es decir, “templo”, “apósito divino”, y Dión Casio (48.43.4) nos informa indirectamente de que los pontífices llevaban a cabo algún tipo de actividad ritual en relación con la cabaña pues afirma que, entre otros portentos sucedidos en el año 38 a.C., la casa de Rómulo ardió durante una de estas intervenciones. No hay duda, por tanto, de que se trataba de un lugar considerado religioso, que podría haber estado consagrado, y este hecho pudo contribuir a que se mantuviera la estructura de la cabaña de forma intencionada.⁷⁸

Qué ritual se desarrollaba exactamente en relación con la cabaña es difícil saberlo. Nuevamente es llamativa la ausencia de referencias al respecto en otros autores, y la expresión del propio Dión Casio, que habla de “cierta actividad religiosa” (ἱερουργίας τινός), es tan imprecisa y vaga que es difícil pensar que se trataba de una importante y particular celebración religiosa en honor de Rómulo, o algún ritual vinculado a una festividad concreta que involucrara a la población de Roma. Tampoco parece poder deducirse de aquí un culto al fundador.⁷⁹ A lo mejor habría que pensar, más bien, en algún tipo de procedimiento religioso de los pontífices en conexión con el cuidado y mantenimiento de la cabaña. En cualquier caso, la cuestión relevante es cómo se convirtió una cabaña en la casa de Rómulo y en un lugar de memoria. Solo hay dos posibilidades: o se construyó exprofeso como una forma de conmemorar al fundador o bien se “identificó” una cabaña o sus restos en el Palatino y pasó a convertirse en un lugar protegido y custodiado por los pontífices. Teniendo en cuenta el silencio de las fuentes sobre una iniciativa de este tipo y la dinámica anteriormente vista en el caso de las fiestas religiosas, probablemente la segunda opción es la más verosímil.

No hay que olvidar que, desde comienzos de la cultura Lacial, el Palatino fue uno de los lugares de asentamiento en Roma.⁸⁰ En él se han encontrado restos arqueológicos de las cabañas circulares que constituían el primer poblamiento permanente. Desde finales de la época de los reyes las cabañas se fueron sustituyendo por casas aristocráticas construidas en piedra con cubierta de teja, que se hicieron cada vez más amplias y lujosas. En este proceso, la población de Roma, y en concreto la aristocracia, se alejó poco a poco de esa forma de vida rural y comenzó a ver en las cabañas un signo de antigüedad, la imagen de un pasado originario que se diferenciaba del presente; y en los restos de una en concreto situada en el Palatino vieron la casa

⁷⁸ Siwicki, Chris. «The Restoration of the Hut of Romulus». En *The Cultural Role of Architecture: Contemporary and Historical Perspectives*, ed. por Paul Emmons, Jane Lomholt y John Shannon Hendrix (London-New York: Routledge, 2012), 22-25.

⁷⁹ Algunos autores lo dan por supuesto como Patrizio Pensabene, «Casa Romuli sul Palatino», *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 43 (1990-91): 156-162, quien habla de un *heroon* en el área suroccidental del Palatino, dedicado a Rómulo y compuesto por la cabaña y un posible altar o columna que identifica con el *auguratorium* que las fuentes antiguas localizan en esa zona de la colina. También considera que en el Comicio habría otro *heroon* de Rómulo que las fuentes han transmitido como su tumba, de la que ya hemos hablado con anterioridad.

⁸⁰ Shelly Hales, «Republican Houses», en *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, ed. por Jane DeRose Evans (Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell, 2013), 51-52.

en la que había vivido Rómulo.⁸¹ Es entonces cuando los pontífices deciden protegerla y repararla cuando fuera necesario. El mensaje que transmitía esa casa era claro y las fuentes insisten en él: Roma tenía unos orígenes humildes y pobres y de ahí había conseguido convertirse en un poderoso imperio que dominaba el mundo.⁸² Este símbolo no estaba aislado. En realidad, estaba tejido con un conjunto de elementos que constituían la memoria cultural de Roma, desde los Lupercalia y los Parilia, a la loba, la cueva del Luperca y la cabaña de Rómulo. El recuerdo de los orígenes de la ciudad estaba diseñado no tanto para unir a los romanos con un pasado mítico, como para reforzar la idea de cambio y crecimiento que hacía significativo su dominio como imperio. También los griegos habían vivido en casas humildes de madera y barro en la Edad de Hierro, pero preferían recordar otra cosa, su vínculo con un pasado glorioso de dioses y héroes que había contribuido a construir el mundo en el que vivían.

La memorialización del presente

Como consecuencia del papel que la tumba tenía en el recuerdo del pasado y de la forma que adoptaba la memoria de los orígenes, la memorialización del presente en Grecia y Roma era distinta. Abordar en profundidad en este apartado todos sus aspectos sería imposible, y menos en un artículo que ya de por sí se centra en las características fundamentales para poder facilitar la comparación. Por ello, de nuevo se recurrirá a dar una panorámica general y a escoger casos bien conocidos. En términos generales se puede decir que en el caso griego la importancia de la tumba y la noción de héroe se conjugaron para generar un modelo de conmemoración que tuvo un amplio alcance geográfico y cronológico. No queda claro hasta qué punto los griegos creían que los héroes del pasado y los personajes heroizados en el presente eran semejantes o simplemente pensaban que los segundos, por haber tenido un papel destacado en la comunidad, se merecían honores reservados a la antigua generación heroica. Tampoco puede pensarse en el culto heroico como un modelo rígido que se aplicaba de forma sistemática para la conmemoración contemporánea. No obstante, lo que sí puede afirmarse es que las formas de memorialización del presente o del pasado más cercano adoptaron los mecanismos de memoria ya existentes de forma que se generó una evidente continuidad entre la memoria de los orígenes y del pasado más reciente. Así sucedió a partir del siglo VII a.C. cuando comienza a haber

⁸¹ Si no se trata de un error de localización, el mismo proceso pudo suceder en el Capitolio donde las fuentes hablan de otra casa de Rómulo también como construcción antigua de materiales perecederos (Vitrubio 2.1.5; Seneca, *Controversias* 2.1.5 y Macrobio, *Saturnales* 1.15.10). Esta segunda casa podría haber “surgido” en el proceso de renovación urbanística del Capitolio en época de Augusto según André Balland, «La Casa Romuli au Palatin et au Capitole», *Revue des Études Latines* 62 (1984): 75-76.

⁸² Por ejemplo, Séneca, *Controversias* 1.6.4 y 2.1.5 o Valerio Máximo 2.8. Catharine Edwards, *Writing Rome. Textual approaches to the city* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 30-43. Sobre el reflejo de ese discurso en Tito Livio ver Ana Mayorgas, «*Humilis multitudo*. Pobreza y riqueza en las narraciones sobre el origen de Roma», en *Pobreza en el mundo antiguo. XI Coloquio internacional de Historia Antigua*, ed. por Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo, y José Remesal Rodríguez (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2022), 100-104.

testimonios de la concesión de honores especiales a determinados personajes de la comunidad como atletas, poetas, magistrados o pensadores. Se erigían estatuas suyas en la ciudad, se les concedía el derecho de *proedria* (asientos reservados en el teatro), se celebraban comidas en su honor y, una vez muertos, recibían culto en sus tumbas o en algún lugar sagrado.⁸³ Se trataba de una iniciativa de la comunidad que surgía normalmente tras la muerte de estos personajes y que tenía la finalidad de reconocer la relevancia que habían tenido para la ciudad hasta el punto de poder ser considerados o tratados como héroes.

Resulta interesante constatar que los logros de atletas y poetas eran considerados dignos de un estatus heroico, aunque sin duda es el ámbito político y militar el que ocupa un mayor espacio en la memorialización del presente. Un caso relevante es el de los fundadores de colonias.⁸⁴ Gran parte de la información que tenemos sobre este fenómeno proviene de las fuentes escritas a partir del siglo V a.C. y no tanto de la arqueología. En esencia es una reproducción de la tradición que, ya hemos visto, existía en la Grecia continental, donde los orígenes de la comunidad se vinculaban a héroes míticos. En ese caso, sin embargo, se recurría en ocasiones a personajes míticos y otras veces a fundadores históricos (*oikistai*), lo que nuevamente indica que no parece establecerse una clara distinción entre unos y otros. No hay que olvidar, además, que los discursos sobre el origen de estas colonias se generaron o moldearon retrospectivamente según se repensaban las distintas comunidades cívicas.⁸⁵ En época clásica, momento en el que tenemos un mayor número de fuentes escritas contemporáneas, podemos ver ejemplos de estos cambios y cómo afectaban a la memoria del origen de la comunidad. Un caso bien conocido es el de la ciudad de Anfípolis, al norte del Egeo en territorio del reino de Macedonia. En origen era una ciudad macedonia hasta que los atenienses la conquistaron en 437-436 a.C., establecieron una colonia y le dieron el nombre por el que es conocida. Anfípolis prosperó y se convirtió en un punto estratégico ateniense importante, por lo que no es extraño que en la Guerra del Peloponeso dicho enclave tuviera un papel destacado. De hecho, conocemos bien la campaña del general espartano Brasidas, que culminó con éxito en 423 a.C. y acabó con la carrera militar de Tucídides al no ser capaz de auxiliar a los anfípolitanos a tiempo.⁸⁶ Poco después el propio Brasidas murió en batalla y Tucídides afirma que los habitantes de Anfípolis destruyeron aquellos edificios que recordaban al fundador ateniense de la colonia, Hagnón, y enterraron con una

⁸³ Bruno Currie, *Pindar and the Cult of Heroes* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 120-158, para el caso de los atletas y en general Christopher P. Jones, *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010).

⁸⁴ Iran Malkin, *Religion and colonization in ancient Greece* (Leiden – New York: Brill, 1987), 92-113; y «Exploring the Concept of "Foundation": A Visit to Megara Hyblaia», en *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World. Offered in Honor of A. J. Graham Gorman*, ed. por Vanessa B. Gorman y Eric W. Robinson (Leiden: Brill, 2002), 195-225.

⁸⁵ Jonathan Hall, «Foundation Stories», en *Greek Colonization. An Account of Greek Colonies and Greek Settlements Overseas*, ed. por Gocha R. Tsetskhladze (Leiden – Boston: Brill, 2008), 388-411.

⁸⁶ Tucídides, *Guerra del Peloponeso* 5.11.1.

ceremonia pública los restos de Brasidas cerca del ágora. No solo eso, también comenzaron a hacer sacrificios en su honor “como si fuera un héroe” (ὥς ἥρωϊ), organizaron unos juegos anuales y pasaron a considerarle “como el fundador” (ὥς οἰκιστῆ) de la ciudad. Esta nueva memoria, que pretendía borrar el recuerdo de la original fundación ateniense, muy probablemente vino motivada por el cambio político de un sistema democrático a otro oligárquico que se había producido con el control espartano de la colonia.⁸⁷ El ejemplo de Anfípolis no solo revela el tratamiento heroico que podía recibir un magistrado en Grecia. También muestra cómo ese recuerdo, unido a un olvido intencionado, podía generar una nueva memoria cultural para la comunidad, es decir, una conmemoración que establecía un nuevo origen para los anfípolitanos, quienes decidieron tratar a Brasidas como el fundador de la ciudad.

La creación de una nueva memoria que revisa y repiensa el pasado no es un hecho exclusivo de Anfípolis. Existen otros ejemplos en los que la concesión de honores heroicos a personajes destacados supuso una interpretación muy particular del pasado reciente que iba acompañada de un olvido. Es el caso de los atenienses Harmodio y Aristogitón. En 514 a.C. esta pareja de amantes planeó, por motivos personales según indican las fuentes, el asesinato de los hijos de Pisístrato, que por entonces gobernaban la ciudad de Atenas.⁸⁸ Hiparco, el menor de los hermanos, no había permitido a la hermana de Harmodio participar como canéfora en la fiesta de las Panateneas. El atentado fue un fracaso, pues solo murió Hiparco, Harmodio fue asesinado por la escolta de los tiranos y Aristogitón hecho prisionero y posteriormente ejecutado. El gobierno de Hipias, el hijo mayor de Pisístrato, continuó, de forma si cabe más opresiva, sobre el resto de los atenienses, hasta que unos años después una fuerza espartana consiguió expulsarlo del poder. La intervención espartana no solo libró a Atenas de la tiranía, sino que desencadenó un proceso de redefinición política en la ciudad que terminaría con las reformas de Clístenes y el comienzo de un sistema democrático de gobierno. En resumen, el acto de Harmodio y Aristogitón no solo no pretendía mejorar la vida de los atenienses, sino que no tuvo ningún impacto en el fin de la tiranía en Atenas. Sin embargo, de forma retrospectiva los atenienses no lo vieron así. Consideraron que los dos amantes habían entregado su vida por el bien de la comunidad en defensa de la libertad y de la democracia. De esta forma, mientras Clístenes paradójicamente solo recibió un enterramiento público como sucedía con muchos otros representantes de la ciudad, los dos amantes fueron conmemorados como héroes.⁸⁹ Tuvieron una tumba mantenida a cargo de la ciudad y además recibían culto anualmente por parte del

⁸⁷ Matt Simonton, «The Burial of Brasidas and the Politics of Commemoration in the Classical Period», *American Journal of Philology* 139, nº 1 (2018): 1-7.

⁸⁸ Tucídides, *Guerra del Peloponeso* 6.54-59 y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 18.2.

⁸⁹ Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens...*, 257-261; Anderson, *The Athenian Experiment...*, 197-211; y Greg Anderson, «Why the Athenians forgot Cleisthenes: Literacy and the politics of remembrance in ancient Athens», en *Politics and Orality. Orality and Literacy in Ancient Greece* 6, *Mnemosyne Supplements* 280, ed. por Craig Cooper (Leiden – Boston: Brill, 2007), 107-110.

arconte polemarco. Como complemento, se mandó construir un conjunto escultórico que los representaba a los dos con unas dimensiones superiores a las humanas, monumento que fue situado en el centro del Ágora.⁹⁰ Se trata de una de las esculturas griegas más famosas, que nos ha llegado a través de una copia romana. Sabemos que fue una obra de Critio y Nesiones y que se instaló en el Ágora en 477 a.C. Con esta forma de recuerdo Harmodio y Aristogitón elevaron su estatus a la altura del de Teseo al ser conmemorados como héroes. Es más, adquirieron un papel relevante como representantes de la libertad y de la democracia ateniense, como también lo hizo el propio Teseo, al que ya en el siglo V a.C. se le consideraba responsable del sistema democrático de Atenas.⁹¹

Podemos concluir, por lo tanto, que la memorialización del presente en Grecia a través del culto heroico, de alguna forma, igualaba el presente al pasado y además podía contribuir a generar una nueva memoria cultural para la comunidad, ya se tratara de un nuevo comienzo para la colonia de Anfípolis con el culto a Brasidas o de un origen para la democracia ateniense que se hacía remontar al pasado mítico y encontraba mártires en aristócratas que habían caído en su enfrentamiento personal con los tiranos. Un último caso mostrará que esta forma de conmemorar el presente no estaba destinada exclusivamente a personajes individuales, sino que, en el contexto de la democracia ateniense, se consideró adecuado extenderlo a la comunidad masculina en casos excepcionales. Una de esas excepciones fue la batalla de Maratón de 490 a.C. en el contexto de la primera guerra médica. Unos doscientos atenienses murieron en ese enfrentamiento militar que evitó el primer intento efectivo de conquistar Grecia por parte del Imperio persa. Todos ellos fueron enterrados en el campo de batalla en un gran túmulo rodeado por estelas y considerados héroes porque habían salvado Atenas de la destrucción persa. El sitio se convirtió en un lugar de memoria.⁹² Poco después de las guerras médicas, los atenienses comenzaron a repatriar las cenizas de los ciudadanos que morían en contexto bélico para ser enterrados en una zona del Cerámico.⁹³ Recibían así un enterramiento público. Se

⁹⁰ Michael W. Taylor, *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth-Century B.C. Athenian Art and Politics* (Salem, New Hampshire: Ayer Company Publishers Inc., 1991), 1-21. Sobre la historia de las estatuas ver Vincent Azoulay, *Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues* (Paris: Seuil, 2014).

⁹¹ Anderson, «Why the Athenians forgot Cleisthenes: Literacy and the politics of remembrance in ancient Athens», 112-119, quien considera que el propio Clístenes y su entorno serían los primeros responsables de esta nueva dimensión de Teseo para presentar su reforma como una recuperación de pasado y no como algo radicalmente nuevo.

⁹² James Whitley, «The monuments that stood before Marathon. Tomb cult and hero cult in Archaic Attica», *American Journal of Archaeology* 98, nº 2 (1994): 213-230. Para un análisis detenido de la memoria de la batalla de Maratón ver Proietti, *Prima di Erodoto...*, 278-299.

⁹³ Sobre la práctica de la repatriación ver Cezary Kuciewicz, *Treatment of the War Dead in Archaic Athens, The: An Ancestral Custom (Bloomsbury Classical Studies Monographs)* (London-New York: Bloomsbury Academic, 2022); y David M. Pritchard, «Honouring the War Dead in Democratic Athens», en *Democracy and Salamis: 2500 Years After the Battle That Saved Greece and the Western World*, ed. por Emmanouil M. Economou, Nicholas N. Kyriazis y Athanasios Platias (Heidelberg: Springer, 2022), 285-305. Sobre la conceptualización de esta zona de enterramiento ver Giorgia Proietti, Giorgia Proietti, «Ancient reality, modern perceptions. A status quaestionis on the Athenian so-

organizaba un funeral en su honor en el que un magistrado destacado pronunciaba un discurso fúnebre y se celebraban competiciones atléticas. El mismo procedimiento se seguía al año siguiente con los nuevos fallecidos en guerra. Como se suele destacar, este reconocimiento no era otra cosa que la extensión de un privilegio aristocrático al conjunto de la comunidad masculina que entregaba su vida por la ciudad. Pero con el tiempo se desarrolló un culto específico para el colectivo de estos combatientes. Así, en época helenística, están atestiguadas procesiones y sacrificios en su honor en una fecha concreta del calendario. La conmemoración, de nuevo, les situaba al nivel de los héroes.⁹⁴ Por otro lado, y hasta donde podemos saber, los discursos fúnebres anuales eran algo más que un recuerdo de los caídos en batalla, pues se utilizaba la ocasión para celebrar el pasado mítico y el presente de Atenas, lo que suponía situar a los caídos en combate en una línea directa de descendencia con respecto a los héroes del pasado.⁹⁵

En ocasiones se ha visto una estrecha relación entre el sistema político democrático, la extensión de los honores heroicos a los ciudadanos que morían defendiendo la ciudad y los discursos fúnebres en honor de estos y en alabanza de toda la comunidad. Pero no hay que olvidar que la conmemoración de los muertos en batalla no era un fenómeno exclusivo de las democracias en el mundo griego.⁹⁶ Por otro lado, es igualmente interesante comprobar que, independientemente del sistema político, la evolución del culto heroico en Grecia fue hacia una mayor extensión y no hacia una reducción, a pesar de que las democracias fueron languideciendo. En efecto, la época helenística es testigo de dos fenómenos paralelos de sumo interés con respecto a la memorialización del presente. Por un lado, se genera un culto real para los reyes que va más allá de la antigua heroización, porque suponía elevar la figura de los monarcas a la altura, no ya de los héroes, sino de los dioses. El culto más extendido y longevo fue lógicamente el de Alejandro Magno porque sus hazañas como conquistador del Imperio

called 'demosion sema' as a (non) National Military Cemetery», *Pelargòs* 4 (2023): 125-143; y «The Athenian 'demosion sema' or 'mnema': problems of definitions? De-toponimizing Thuc. 2.34.5 and Paus. 1.29.4», *Geriòn* 42, nº 1 (2024): 9-21.

⁹⁴ Sobre las competiciones atléticas en honor de los muertos en batalla ver Giorgia Proietti, «Annual Games for War Dead and Founders in Classical Times: Between Hero-Cult and Civic Honors», *Nikephoros* 27 (2014): 199-213. Sobre su estatus heroico ver Elena Franchi y Giorgia Proietti, «Commemorating War Dead and Inventing Battle Heroes: Heroic Paradigms and Discursive Strategies in Ancient Athens and Phocis», en *Ancient Warfare: Introducing Current Research*, ed. por Geoff Lee, Helene Whittaker y Graham Wrightson (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 231-237.

⁹⁵ Nicole Loraux, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica* (Madrid: Katz, 2012). Para una revisión del tema desde el punto de vista de la memoria ver Giorgia Proietti, «Beyond the 'Invention of Athens'. The 5th Century Athenian 'Tatenkatalog' as Example of Intentional History», *Klio* 97, nº 2 (2015): 1-23.

⁹⁶ Para una visión de conjunto actualizada ver Giorgia Proietti, «La conmemoración de la guerra y los caídos en la Atenas clásica, y más allá. Un ejemplo de enriquecimiento mutuo entre los estudios sobre la memoria y la historia antigua», *Revista Ciencias y Humanidades* XVIII, nº 2 (2024): 19-44.

persa estaban por encima de cualquier logro de sus sucesores.⁹⁷ Por otro lado, y de forma paralela, comienza la consideración de los familiares fallecidos como “héroes”. El fenómeno está atestiguado especialmente a través de la epigrafía. En ella se observa una extensión del término para referirse a los muertos –similar, por tanto, a los Manes romanos– y también un aumento de los monumentos funerarios privados. En algunos casos además se puede testimoniar una iniciativa familiar, y no ya cívica, para organizar un culto en honor de esos “héroes” familiares. No se puede considerar una práctica mayoritaria, pero su mera existencia marca un claro distanciamiento con respecto a la heroización de épocas anteriores.⁹⁸ Se podría decir, en resumen, que el período helenístico significa un ascenso en las aspiraciones de los griegos a tener una memoria mantenida de forma ritual: los gobernantes pretendían ahora medirse con los dioses, no con los héroes, mientras que el resto de la población se conformaba con acercarse al estatus heroico.⁹⁹

Si nos preguntamos por las formas de memorialización del presente en Roma, el panorama de nuevo es significativamente distinto. Las concepciones religiosas romanas no consideraban ningún estatus intermedio entre la naturaleza divina y la humana que permitiera consagrar determinadas fiestas o dedicar alguna actividad ritual a la memoria de aquellos personajes que sobresalieran en su actividad pública por encima del resto. No existían ejemplos míticos que imitar a este respecto. Por otro lado, no había ninguna tradición que convirtiera la tumba individual en un lugar de memoria colectiva. La conmemoración fúnebre anual se mantenía en los límites familiares. Sin embargo, la muerte de un político, de un senador, se consideró lo suficientemente relevante como para transformarse en un acontecimiento de referencia para toda la comunidad.¹⁰⁰ Así, en algún momento las procesiones fúnebres, que tenían su destino final en la tumba en una ceremonia privada, comenzaron a hacer una parada en el Foro Romano, en concreto en la tribuna de los oradores, los Rostra, para que un familiar cercano, el hijo mayor si era posible, diera un discurso en honor al fallecido. Conocemos con cierto detalle esta fase pública del funeral gracias a la descripción que hizo Polibio (6.53-54).¹⁰¹ Uno de los elementos

⁹⁷ Angelos Chaniotis, «The Divinity of Hellenistic Rulers», en *A Companion to the Hellenistic World*, ed. por Andrew Erskine (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2003), 434-437.

⁹⁸ Ekroth, «Heroes and hero-cults», 112-113.

⁹⁹ Los honores equivalentes a los dioses se concedían especialmente a los reyes helenísticos, pero no exclusivamente. George H.J. Carleton, *Isotheoi Timai: The creation of the concept and practice of divine-like honours in the Greek cities of the late 5th and early 4th centuries BC*. Doctoral dissertation (London: King's College London, University of London, 2002).

¹⁰⁰ Francisco Pina Polo, «La celebración de la muerte como símbolo del poder en la Roma republicana», en *Ceremoniales, ritos y representación del poder*, coord. por Silke Kniipschild, Víctor Mínguez Cornelles y Heinz-Dieter Heimann (Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2004).

¹⁰¹ El estudio más detallado del funeral aristocrático sigue siendo el de Harriet I. Flower, *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 91-127; y Javier Arce, *Memoria de los antepasados* (Madrid: Electa, 2000). Más recientemente Erico Montanari, *Fumosaes Imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana* (Roma: Bulzoni Editore, 2009), 39-69.

clave para entender la relevancia de los funerales aristocráticos es que en ellos no solo se recordaba a la persona recientemente difunta, sino también a sus antepasados. Junto con el muerto, que era expuesto en la tribuna, una serie de actores para la ocasión se cubrían la cara con las máscaras de cera de los antepasados y vestían la toga correspondiente al mérito superior que hubieran obtenido en vida cada familiar, incluida la toga bordada en oro del triunfador. Esas máscaras, que eran privilegio exclusivo de la élite, pretendían ser retratos verídicos de los miembros de la familia.¹⁰² Los actores debían tener la altura y complexión del antepasado en cuestión, e iban además acompañados de lictores y fasces como había sucedido en vida. La comitiva se situaba en los Rostra de cara al público y el hijo del difunto rememoraba por orden los méritos (cargos y éxitos militares) que habían alcanzado cada uno de ellos. Todos estos elementos contribuían a favorecer el recuerdo de los éxitos de los miembros de la familia, que debían ser recordados de memoria por el orador hasta que a finales del siglo III a.C. comenzaron a ponerse por escrito estos discursos que se conocen como *laudationes funebres*.

La parte pública del funeral aristocrático se convertía así en un espectáculo impresionante sin equivalente en el Mediterráneo antiguo.¹⁰³ Una representación teatral del poder de la familia que se medía en magistraturas y éxitos militares, es decir, en el servicio a Roma. Como persona ajena a la cultura romana no es extraño que los funerales impresionaran a Polibio, mientras que los autores romanos, acostumbrados a ellos desde la infancia, no les prestaron mucha atención. Polibio destaca dos aspectos especialmente. Por un lado, les atribuye un marcado valor educativo para las jóvenes generaciones, es decir, para la formación de los jóvenes aristócratas que debían imitar los ejemplos de aquellos antepasados que eran un referente colectivo de éxito.¹⁰⁴ Por otro lado, insiste en que toda la comunidad compartía una misma emoción (γίνεσθαι συμπαθεῖς) y que el duelo no era exclusivamente familiar sino de toda la ciudad (κοινὸν τοῦ δήμου).¹⁰⁵ Sin duda, uno de los elementos más interesantes de estos funerales aristocráticos es precisamente la conversión de lo privado en público. En principio el funeral era organizado enteramente por la familia y terminaba con el enterramiento como un acto privado en el que solo participaban familiares y allegados.¹⁰⁶ El orador es el hijo del difunto y no un magistrado o senador, como sucede en la oración fúnebre ateniense. Sin embargo, la elección de los Rostra

¹⁰² Las máscaras se guardaban en armarios en el atrio de la casa, y eran exhibidas y decoradas durante algunas festividades según indica Polibio (6.53.6); Flower, *Ancestor masks and aristocratic power...*, 16-59 y 206-211.

¹⁰³ Harriet I. Flower, «Spectacle and Political Culture in the Roman Republic», en *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, ed. por Harriet I. Flower (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 322-325.

¹⁰⁴ Es la misma idea que transmite Salustio sobre las máscaras funerarias en *La guerra de Yugurta* 4-9. Sobre el valor de la ejemplaridad en la cultura romana Rebecca Langlands, *Exemplary Ethics in Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); y Matthew Roller, *Models from the Past in Roman Culture. A World of Exempla* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

¹⁰⁵ Polibio 6.53.3-4; Mayorgas, *La memoria de Roma...*, 55-59; Montanari, *Fumosae Imagines...*, 39-46.

¹⁰⁶ Aunque excepcionalmente en alguna ocasión el Senado se hizo cargo del funeral. Arnold J. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World* (London: Thames and Hudson, 1971), 55-56; y Arce, *Funus Imperatorum...*, 25-26.

en el centro político de la ciudad como el lugar para la celebración y el acompañamiento de los antepasados como magistrados y rodeados de todas las insignias del poder que tuvieron en vida pretendían reclamar la atención de la comunidad para destacar el papel público que habían tenido estos personajes.

El funeral aristocrático era así un reflejo coherente del sistema político republicano, que descansaba en el liderazgo de una élite formada por familias e individuos cuyo mérito residía en el servicio a Roma. Que existía una estrecha relación entre ambos lo demuestra el hecho de que, a la par que cambió la forma de gobierno, el funeral se transformó.¹⁰⁷ El enterramiento de determinados personajes como Sila o César se convirtió ya en un asunto público y sentó el precedente del funeral imperial que pasó a ser enteramente un espectáculo para la comunidad. El momento decisivo dejó de ser el discurso en los Rostra, aunque se siguió celebrando. Ahora la procesión continuaba hasta el Campo de Marte donde se situaba la pira funeraria. Es el rito de la incineración, que antes era privado, el que se convirtió ahora en un espectáculo y ritual público, que culminaba con la liberación de un águila que ascendía a los cielos como símbolo del nuevo estatus divino del emperador, al que se había llegado gracias a un decreto del Senado.¹⁰⁸ El ritual de la incineración imperial se hizo cada vez más elaborado y complejo con la construcción de artísticas y espectaculares piras funerarias que desaparecían consumidas por el fuego.¹⁰⁹ De forma paralela, el funeral de la aristocracia languideció. Dejaron de exhibirse las máscaras fúnebres y el discurso pasó a pronunciarse directamente en el cementerio. Es decir, se recluyó por completo en la esfera privada.¹¹⁰ Es el precio que tuvo que pagar la aristocracia en la ciudad de Roma. Por el contrario, en el resto del territorio del imperio los funerales de la élite local tuvieron un reconocimiento y exhibición pública sin cortapisas.

Fuera del ámbito funerario, la aristocracia romana tenía otras formas de memorializar el presente inmediato que fueron desarrollándose y ampliándose conforme los éxitos militares y la extensión del imperio convirtieron a Roma en la potencia dominante del Mediterráneo.¹¹¹ El desfile del triunfo tenía un claro objetivo religioso en origen, como procesión militar en honor de Júpiter Óptimo Máximo para obtener una sanción a la actuación del ejército romano y de su

¹⁰⁷ John Bodel, «Death on Display: Looking at Roman Funeral», en *The Art of Ancient Spectacle*, ed. por Bettina Bergmann y Christine Kondoleon (Washington DC: National Gallery of Art, 1999), 259-281.

¹⁰⁸ Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 261-320.

¹⁰⁹ Arce, *Funus Imperatorum...*, 140-157; Javier Arce, «Roman imperial funerals in effigie», en *The Emperor and Rome. Space, Representation, and Ritual*, ed. por Björn C. Ewald y Carlos F. Noreña (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 309-324; y Eve D'Ambra, «The imperial funerary pyre as a work of ephemeral architecture», en *The Emperor and Rome. Space, Representation, and Ritual*, ed. por Björn C. Ewald y Carlos F. Noreña (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 289-308.

¹¹⁰ Bodel, «Death on Display: Looking at Roman Funeral», 271-272.

¹¹¹ Para una visión de conjunto, Karl-Joachim Hölkeskamp, «History and Collective Memory in the Middle Republic», en *A Companion to the Roman Republic*, ed. por Nathan Rosenstein y Robert Morstein-Marx (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2006), 478-495.

general, quienes ya de por sí estaban sometidos a una serie de rituales que aseguraban su correcta actuación de cara a los dioses.¹¹² Sin embargo, generaba una memoria efímera en el tiempo, que no se repetía, aunque sabemos que en ocasiones podía ser reproducida en otros medios como imágenes que decoraban objetos domésticos, relieves o pinturas.¹¹³ A cambio, las múltiples conquistas militares lo convirtieron en un espectáculo usual en la ciudad de Roma que se transformó de procesión religioso-militar a escaparate del poder y dominación de Roma en el Mediterráneo por el desfile de las tropas y del botín de guerra.¹¹⁴ Junto con el triunfo se desarrollaron los monumentos militares como estatuas, columnas o arcos, que en este caso sí eran duraderos y servían como memoria a largo plazo de la gloria de esos triunfadores, aunque estaban alejados de cualquier contexto ritual. Por último, cabe destacar un último elemento, la construcción de templos. En época republicana se multiplicaron el número de templos surgidos como una promesa que el general hacía a una divinidad en el contexto de una campaña militar o por recomendación de los Libros Sibilinos. Como sucede con el triunfo y los monumentos, la iniciativa era individual, aunque tuviera en última instancia el refrendo del Senado. El día de la dedicación del templo se convertía en la fecha oficial de su aniversario y en dicha celebración anual estaba presente el recuerdo del magistrado que había dedicado y consagrado el templo, aunque en ocasiones podía tratarse de dos personas distintas. Poco sabemos de cómo exactamente se concretaba este recuerdo, pero sin duda tenía la suficiente relevancia como para que Augusto decidieron rededicar un número importante de templos en Roma haciendo coincidir incluso la nueva consagración con la fecha de su cumpleaños, el 23 de septiembre.¹¹⁵ En resumen, se puede afirmar que en Roma la falta de relevancia de la sepultura hasta finales de la República y la inexistencia de la figura heroica hizo que la memorialización del presente tuviera una vinculación menos directa con el ritual y la tumba. La llegada de una nueva forma de poder unipersonal en la figura del emperador cambió significativamente el panorama con la aparición de los mausoleos y el culto imperial.

Conclusiones

Probablemente la conclusión general más relevante que se puede extraer de todo lo dicho anteriormente es que, mientras en Grecia la relación entre culto, rito y memoria es clara y directa desde la Edad de Bronce, en Roma la relación es mucho más tenue e indirecta, aunque no

¹¹² Jörg Rüpke, *Peace and War in Rome. A Religious Construction of Warfare* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019), 23-31.

¹¹³ Diane Favro, «Moving Events: Curating the Memory of the Roman Triumph», en *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory*, ed. por Karl Galinsky (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2014), 93-99.

¹¹⁴ Ida Östenberg, *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumph* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

¹¹⁵ Eric Orlin, «Augustan Reconstruction and Roman Memory», en *Memory in Ancient Rome Early Christianity*, ed. por Karl Galinsky (Oxford: Oxford University Press, 2016), 115-124.

inexistente, antes del siglo I a.C. Esta diferencia viene marcada por varios factores. El primero es la relevancia de la tumba como forma de recuerdo. Grecia tenía una larga tradición que sirvió como referente hasta el punto de que las tumbas de la Edad de Bronce fueron conocidas y revisitadas en épocas posteriores. La Edad de Hierro supone un hiato por la desaparición de las élites micénicas y del sistema palacial. Sin embargo, en la memoria no desapareció la idea de que el recuerdo de los grandes personajes se materializaba en una tumba conspicua. Es lo que demuestra el ejemplo de Lefkandi, aunque la incapacidad de mantener una jefatura continuada en el tiempo, al contrario que en época micénica, hizo este fenómeno inestable. No obstante, el ejemplo se perpetuó. La idea de que el recuerdo de un personaje importante pasa por la existencia de una tumba visible se mantuvo a lo largo de la historia griega, ya sea con respecto a figuras individuales como Teseo, cuyos huesos hubo que recuperar en la isla de Esciros, o grupos como los héroes de Maratón. Para los romanos era, sin embargo, algo ausente en su tradición, que solo surge en los últimos siglos de la República, muy probablemente como consecuencia del contacto con Grecia. La tumba era, sin duda, importante, como se ve en la atribución que tenía el Pontífice Máximo sobre la gestión de los cementerios y de los espacios que podían dedicarse al enterramiento. También existían fechas relevantes en el calendario, más significativas posiblemente que en el caso griego, en las que se recordaba a los muertos (Parentalia), o se protegían contra sus espíritus malignos (Lemuria). Pero se trataba de una memoria privada en la que nadie quedaba individualizado de cara a la comunidad y la tumba no se utilizaba como forma de perpetuar el recuerdo hasta fines de la República. La movilidad de los romanos sobre el territorio en época del Bronce y la cambiante ubicación de los lugares de enterramiento en época Lacial los llevó a no considerar la tumba como un lugar público de memoria. La incertidumbre y escasez de datos sobre las tumbas de personajes como Rómulo, Tarpeya o Acca Larentia demuestran que no existía una tradición al respecto y que, por influencia griega, como decimos, se suplió esta carencia con una “reflexión” anticuaria. El salto durante el último siglo de la República y en época imperial es, así, formidable. Los romanos pasaron de no saber dónde estaban enterrados sus reyes a construir espectaculares mausoleos para sus emperadores.

La memoria de los orígenes comparte un mismo rasgo en Grecia y Roma en los períodos arcaico y clásico/republicano. En ambos casos se reutilizan determinados rituales ya existentes para transmitir una visión particular de origen de la comunidad. En el caso de Atenas, tanto Erecteo como Teseo y los rituales a ellos asociados son anteriores a que los atenienses desarrollaran un discurso sobre su identidad. El caso de Teseo es especialmente destacable, porque su origen muy probablemente está en la esfera de la memoria aristocrática hasta que en el siglo V a.C. la comunidad cívica se lo apropia y lo convierte, además, en el héroe creador de la democracia. Lo mismo puede decirse de la fiesta de los Parilia y los Lupercalia, que pasaron de ser en esencia una fiesta del ganado a representar el momento de la fundación y el entorno salvaje en el que se criaron los gemelos. Sin embargo, aquí terminan las similitudes. En el caso

ateniense ese pasado tenía como protagonistas a personajes míticos, heroicos, que acercaban el origen de la ciudad a la esfera divina y, por ello, el culto iba dirigido a sus propias personas. Por el contrario, en el caso de Roma, sin dioses ni héroes interviniendo en la formación de la ciudad o en la configuración de su sistema político, la memoria cultural tuvo un soporte ritual tangencial. La celebración no se basaba en el culto al fundador o al antepasado gentilicio sino en rememorar el origen humilde de la ciudad que representaban las fiestas de pastores y la cabaña de Rómulo. Así, mientras los atenienses anulaban el tiempo y el cambio haciendo de Teseo el padre de la democracia, los romanos ponían el acento en la distancia económica y organizativa que les diferenciaba de ese grupo de pastores que se encontraba en los orígenes de la ciudad. Es cierto que los dioses no estaban muy lejos. Rómulo era hijo de Marte y este había asegurado su supervivencia gracias a la loba, pero ahí terminaba toda la intervención divina; y el fundador, a pesar de ser teóricamente semidivino, no fue objeto de un culto propio. Es lo que demuestra su asimilación a otra divinidad, Quirino. Esta identificación, que como vimos es difícil de datar, perseguía realzar la figura del fundador a un estatus divino completo. Aunque lo conocían, no aplicaron el modelo griego del culto heroico, que no requería ninguna asimilación y sí un culto específico dedicado a Rómulo. Eso no llegó a suceder. Pero algunos elementos del modelo rondaban por la imaginación romana o por la imaginación de algunos romanos como Varrón que buscó la tumba de Rómulo en el Foro de la ciudad igual que estaba la de Teseo en el Ágora de Atenas.

Por último, como consecuencia de una apreciación dispar de la tumba y de los orígenes de la comunidad, la memorialización del presente también tiene marcadas diferencias en Grecia y Roma en el período analizado. En el caso heleno hay una clara continuidad del modelo heroico que se utiliza para destacar y recordar a personajes significativos para la comunidad o a colectivos relevantes como los muertos en combate atenienses. El modelo nuevamente anula la diferencia entre pasado y presente y convierte a conciudadanos, si no estrictamente en héroes, sí en merecedores de honores idénticos a los que recibían los héroes del pasado. La línea de la conmemoración les unía con el origen. Esta “política de la memoria” estaba, además, respaldada por toda la comunidad y eran las instituciones cívicas las encargadas de otorgar esos honores: una tumba, un culto, una competición. La aparición de los reyes helenísticos supuso un cambio significativo. Los elementos de la conmemoración eran los mismos, pero ahora estos monarcas aspiraban a ser considerados dioses por sí mismos y no simplemente héroes, en un momento en el que el término “héroe” comenzó a ampliar su significado para designar también a los muertos, equivalente a los Manes romanos. Por el contrario, en el caso de Roma, la memorialización del presente en época republicana nada tiene que ver con la forma en que se recordaba el pasado. No se organizan ni celebraciones ni culto en honor de ningún personaje destacado antes de la divinización de César en 42 a.C. Tampoco la ciudad tiene la iniciativa a la hora de memorializar el presente. En consonancia con un sistema aristocrático competitivo como lo era el romano

republicano, los generales tenían la iniciativa de solicitar el triunfo o de prometer un templo a una divinidad en un contexto bélico. Igualmente, cada familia debía encargarse del funeral y de erigir los monumentos que creyera necesarios para los suyos. Todo ello debía tener el respaldo y el visto bueno del senado, pero la iniciativa no era de esta institución. El funeral es un buen ejemplo de cómo un acto privado organizado por la familia reclamaba una repercusión pública a través de la ocupación del espacio político que era el Comicio y los Rostra. Pero se puede decir lo mismo del triunfo o de los nuevos templos construidos. Por otro lado, aquí la relación con el rito es más indirecta, pero no inexistente, pues esa forma de memorialización implica la participación en el ritual o la contribución a la creación de un nuevo rito. Si en el caso griego la memorialización del presente tiene una línea progresiva ascendente de época clásica a época helenística, en el caso de Roma el salto es cualitativo con la llegada del Imperio. El culto y los mausoleos imperiales promueven una nueva dinámica de generación de memoria, que nada tenía que ver con la tradición republicana y en la que es difícil no ver una clara influencia del mundo griego.

La comparación entre la memoria en Grecia y en Roma pone de manifiesto que, a pesar de la cercanía de ambas culturas, tenían formas distintas de recordar su pasado. La gestión de la muerte y el culto eran elementos implicados en el recuerdo, pero de manera distinta. También se aprecia una forma específica de generar la memoria cultural de la comunidad que responde en términos generales a los criterios establecidos por Jan Assmann, pero, de nuevo, los detalles que indican cómo se manifestaba esa memoria son claramente diversos, debido a la peculiaridad del concepto de héroe en el mundo griego y su inexistencia en el romano. En este sentido, y a pesar de la influencia helena, Roma parece haberse resistido al modelo del culto heroico en época republicana, a la vez que buscaba vías alternativas para elevar el estatus del fundador y recordar a los líderes de la comunidad. Por el contrario, sí cambiaron de forma radical la percepción de la tumba como un lugar de memoria y crearon un culto imperial semejante al que había tenido los reyes helenísticos. Por todo lo dicho, resultan de sumo interés los estudios comparativos que ayudan a perfilar de manera mucho más concreta las características de la memoria antigua, más allá de las primeras generalizaciones que pueden hacerse en base a marcos teóricos básicos. El presente artículo ha sido una primera aproximación a este tipo de enfoques que de ninguna manera pretende agotar al análisis. Al contrario, es simplemente un primer paso en esa dirección.

Referencias

- Alcock, Susan E. «Tomb Cult and the Post-Classical Polis». *American Journal of Archaeology* 95, nº 3 (1991): 447-467.
- Anderson, Greg. *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.* Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 2003.

- Anderson, Greg. «Why the Athenians forgot Cleisthenes: Literacy and the politics of remembrance in ancient Athens». En *Politics and Orality. Orality and Literacy in Ancient Greece 6*, Mnemosyne Supplements 280, editado por Craig Cooper, 103-127. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- Antonaccio, Carla M. «Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult, and Epic in Early Greece». *American Journal of Archaeology* 98, nº 3 (1994): 398-410.
- Antonaccio, Carla M. *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1995.
- Antonaccio, Carla M. «Traders and ancestors: the “Heroes” of Lefkandi». En *Images of Ancestors*, editado por Jacob Munk Hojte, 13–42. Aarhus: Aarhus University Press, 2002.
- Antonaccio, Carla M. «Religion, basileis and heroes». En *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, editado por Sigrid Deger-Jalkotz e Irene S. Lemos, 381-395. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Arce, Javier. *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*. Madrid: Alianza, 1988.
- Arce, Javier. *Memoria de los antepasados*. Madrid: Electa, 2000.
- Arce, Javier. «Roman imperial funerals in effigie». En *The Emperor and Rome. Space, Representation, and Ritual*, editado por Björn C. Ewald y Carlos F. Noreña, 309-324. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Azoulay, Vincent. *Les Tyrannicides d'Athènes. Vie et mort de deux statues*. Paris: Seuil, 2014.
- Assmann, Jan. *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos, 2010[1992].
- Beard, Mary. «A complex of times: No more sheep on Romulus’ birthday». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 33 (1987): 1-15.
- Beard, Mary, North, John y Price, Simon. *Religions of Rome, vol 1. History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Liou-Gille, Bernadette. *Cultes héroïques romains. Les fondateurs*. Les Belles Lettres: Paris, 1980.
- Balland, André. «La Casa Romuli au Palatin et au Capitole». *Revue des Études Latines* 62 (1984): 57-80.
- Bettini, Maurizio. *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*. Roma: Carocci, 2015.
- Bettini, Maurizio. «Comparison». En *The world Through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*, editado por Maurizio Bettini y William Michael Short, 24-46. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2018.
- Blok, Josine H. «Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth». En *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, editado por Ueli Dill and Christine Walde, 251-275. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Bodel, John. «Death on Display: Looking at Roman Funeral». En *The Art of Ancient Spectacle*, editado por Bettina Bergmann y Christine Kondoleon, 259-281. Washington DC: National Gallery of Art, 1999.

- Boyd, Michael J. «Becoming Mycenaean? The Living, the Dead, and the Ancestors in the Transformation of Society in Second Millennium BC Southern Greece». En *Death Rituals, Social Order and Archaeology of Immortality in the Ancient World*, editado por Colin Renfrew, Michael J. Boyd y Iain Morley, 200-220. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Brellich, Angelo. *Gli eroi greci, un problema storico-religioso*. Rome: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1958.
- Bremmer, Jan N. «Romulus, Remus and the Foundation of Rome». En *Roman Myth and Mythography*, Bulletin Supplement of the Institute of Classical Studies 52, editado por Jan N. Bremmer y Nicholas M. Horsfall, 25-48. London: University of London, 1987.
- Briquel, Dominique. «Remarques sur le dieu Quirinus». *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 74, nº 1 (1996): 99-120.
- Burgess, Jonathan S. *The Death and Afterlife of Achilles*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- Burkert, Walter. *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*. Barcelona: Acantilado, 2013 [1997].
- Calame, Claude. *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*. Payot: Lausanne, 1990.
- Carleton, George H.J. *Isotheoi Timai: The creation of the concept and practice of divine-like honours in the Greek cities of the late 5th and early 4th centuries BC*. Doctoral dissertation. London: King's College London, University of London, 2002.
- Castiello, Antonietta. *Augusto il fondatore. La rinascita di Romo e il mito romuleo*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021.
- Cavanagh, William. «Burial Customs and Religion. Death and the Mycenaean». En *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*, editado por Cynthia W. Shelmerdine, 327-341. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Chaniotis, Angelos. «The Divinity of Hellenistic Rulers». En *A Companion to the Hellenistic World*, editado por Andrew Erskine, 434-437. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2003.
- Coarelli, Filippo. «Sepulcrum Romuli». En *Lexicon Topographicum Urbis Romae, Roma, vol. 4*, editado por Eva M. Steinby, 295-296. Roma: Quasar, 1999.
- Coarelli, Filippo. *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'Antichità*. Roma: Quasar, 2014.
- Cornell, Tim J. (coord.). *The Fragments of the Roman Historians, vols. 1-3*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Currie, Bruno. *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- D'Ambra, Eve. «The imperial funerary pyre as a work of ephemeral architecture». En *The Emperor and Rome. Space, Representation, and Ritual*, editado por Björn C. Ewald y Carlos F. Noreña, 289-308. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Davies, Penelope J.E. *Death and the Emperor. Roman Imperial Funerary Monuments from Augustus to Marcus Aurelius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Diebner, Sylvia. «Tombs and Funerary Monuments». En *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, editado por Jane De Rose, 67-80. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2013.
- Dinter, Martin T. ed. *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Dolan, Walter. «The relations of power in the pre-state and early state polities». En *The Development of the Polis in Archaic Greece*, editado por Lynette G. Mitchell y Paul J. Rhodes, 39-48. London: Routledge, 1997.
- Dolansky, Fanny. «Honouring the family dead on the Parentalia: Ceremony, spectacle, and memory». *Phoenix* 65, nº 1-2 (2011): 125-157.
- Dolansky, Fanny. «Nocturnal Rites to Appease the Untimely Dead: The Lemuria in Its Socio-Historical Context», *Mouseion* 16 (2019): 37-64.
- Dubourdieu, Annie. *Les origines et le développement du culte des pénates à Rome*, Collection de l'Ecole française de Rome 118. Paris: De Boccard, 1989.
- Dupont, Florence. *Histoire littéraire de Rome. De Romulus à Ovide. Une culture de la traduction*. Malakoff: Armand Colin, 2022.
- Edwards, Catharine. *Writing Rome. Textual approaches to the city*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Ekroth, Gunnell. «Heroes and hero-cults». En *A Companion to Greek Religion*, editado por Daniel Ogden, 100-114. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2007.
- Ekroth, Gunnell. «Pelops Joins the Party. Transformations of a Hero Cult within the Festival at Olympia». En *Greek and Roman Festivals. Content, Meaning and Practice*, editado por Johann Rasmus Brandt y Jon W. Iddeng, 95-138. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Evans, Jane DeRose. *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1992.
- Favro, Diane. «Moving Events: Curating the Memory of the Roman Triumph». En *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory*, editado por Karl Galinsky, 85-101. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 2014.
- Ferri, Giorgio. «Perché leggere ancora “Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica” di Angelo Brelich». *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité* 25 (2017): 179-190.
- Flower, Harriet I. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Flower, Harriet I. «Spectacle and Political Culture in the Roman Republic». En *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, editado por Harriet I. Flower, 322-343. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Flower, Michael A. «Spartan Religion». En *A Companion to Sparta, vol. 2.*, editado por Anton Powell, 425-451. Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 2018.
- Franchi, Elena y Proietti, Giorgia. «Commemorating War Dead and Inventing Battle Heroes: Heroic Paradigms and Discursive Strategies in Ancient Athens and Phocis». En *Ancient Warfare*:

- Introducing Current Research*, editado por Geoff Lee, Helene Whittaker y Graham Wrightson, 231-251. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Fraschetti, Augusto *The Foundation of Rome*. Edinburgh University Press: Edinburgh, 2005[2002].
- Gantz, Timothy N. «*Lapis Niger*: The tomb of Romulus». *La Parola del Passato* 29 (1974): 350-361.
- Guarisco, Diana. «*Ossa Quirini*. Romulus' mortality and apoteosis between Caesar and Augustus». In *Gremium. Studies in History, Culture and Politics* 10 (2016): 7-16.
- Gradel, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Hales, Shelly. «Republican Houses». En *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, editado por Jane De Rose Evans, 50-66. Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell, 2013.
- Hall, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hall, Jonathan M. «Foundation Stories». En *Greek Colonization. An Account of Greek Colonies and Greek Settlements Overseas*, editado por Gocha R. Tsetskhladze, 383-426. Leiden – Boston: Brill, 2008.
- Hölkeskamp, Karl-Joachim. «History and Collective Memory in the Middle Republic». En *A Companion to the Roman Republic*, editado por Nathan Rosenstein y Robert Morstein-Marx, 478-495. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2006.
- Holliday, Peter J. *The origins of Roman historical commemoration in the visual arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Hunt, Ailsa. «Keeping the Memory Alive: The Physical Continuity of the *Ficus Ruminalis*». En *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, editado por Martin Bommas, Juliette Harrison y Phoebe Roy, 111-128. London: Bloomsbury, 2012.
- Hurwit, Jeffrey M. *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Jones, Christopher P. *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010.
- Kearns, Emily. *The heroes of Attica*, Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 57. London: Institute of Classical Studies, 1989.
- Lemos, Irene S. *The Protogeometric Aegean: The Archaeology of the Late Eleventh and Tenth Centuries BC*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lentano, Mario. *Romolo. La leggenda del fondatore*. Roma: Carocci editore, 2021.
- Lomas, Kathryn. *The Rise of Rome. From the Iron Age to the Punic Wars*. London: Profile Books, 2017.
- Loraux, Nicole. *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007 [1996].
- Loraux, Nicole. *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la ciudad clásica*. Madrid: Katz, 2012 [1981].
- Malafouris, Lambros. «How Did the Mycenaeans Remember? Death, Matter, and Memory in the Early Mycenaean World». En *Death Rituals, Social Order and Archaeology of Immortality in the Ancient World*, editado por Colin Renfrew, Michael J. Boyd y Iain Morley, 303-314. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- Malkin, Iran. *Religion and colonization in ancient Greece*. Leiden – New York: Brill, 1987.
- Malkin, Iran. «Exploring the Concept of "Foundation": A Visit to Megara Hyblaia». En *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World. Offered in Honor of A. J. Graham Gorman*, editado por Vanessa B. Gorman y Eric W. Robinson, 195-225. Leiden: Brill, 2002.
- Mazarakis Ainian, Alexander. «Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece». En *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*, editado por Robin Hägg, 9-36. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1999.
- Mazarakis Ainian, «Heroes in Early Iron Age Greece and Homeric Epic». En *Archaeology and Homeric Epic*, editado por Susan Sherratt y John Bennet, 101-115. Oxford: Oxbow Books, 2017.
- Mayorgas, Ana. *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la República romana*. Oxford: John and Erica Hedges Ltd., 2007.
- Mayorgas, Ana. «Romulus, Aeneas, and the Cultural Memory of the Roman Republic». *Athenaeum* 98, nº 1 (2010): 89-109.
- Mayorgas, Ana. «Los orígenes troyanos de Roma: un mito de la historiografía antigua y moderna». *Revista de Historiografía* 15, nº 2 (2011): 100-110.
- Mayorgas, Ana. «Memoria, espacio y religión en la República romana». En *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*, editado por Julio Mangas y Miguel Ángel Novillo, 31-52. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2014.
- Mayorgas, Ana. «Acca Larentia o el poder de la memoria femenina en Roma». En *XV Coloquio de la AIER. Mujer y poder en la Antigua Roma*, editado por Gonzalo Bravo, Sabino Perea y Fernando Fernández, 17-31. Madrid: Signifer Libros, 2018.
- Mayorgas, Ana. «Rituel et mémoire féminine à Rome. Les cas de Acca Larentia et de Tarpéia». En *Pratiques religieuses, mémoire et identités dans le monde gréco-romain*, editado por Delphine Ackermann, Yves Lafond y Alexandre Vincent, 285-300. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2022.
- Mayorgas, Ana. «*Humilis multitudo*. Pobreza y riqueza en las narraciones sobre el origen de Roma». En *Pobreza en el mundo antiguo. XI Coloquio internacional de Historia Antigua*, editado por Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo, y Jose Remesal Rodríguez, 99-113. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2022.
- Montanari, Erico. *Fumosa Imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*. Roma: Bulzoni Editore, 2009.
- Morris, Ian. *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2000.
- Nagy, Gregory. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- Nečas Hraste, Daniel y Vuković, Krešimir. «Virgins and Prostitutes in Roman Mythology». *Latomus* 74 (2015): 313-338.
- Orlin, Eric. «Augustan Reconstruction and Roman Memory». En *Memory in Ancient Rome Early Christianity*, editado por Karl Galinsky, 115-144. Oxford: Oxford University Press, 2016.

- Osborne, Robin. *La formación de Grecia 1200-479 a.C.* Crítica: Barcelona, 1998[1996].
- Papadimitriou, Alcestis. *Mycenae*. Liechtenstein: John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2015.
- Parke, Herbert W. *Festivals of the Athenians*. London: Thames and Hudson, 1977.
- Parker, Robert. *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Pensabene, Patrizio. «Casa Romuli sul Palatino». *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 43 (1990-91): 115-166.
- Podlecki, Anthony J. «Cimon, Skyros and Theseus Bones». *The Journal of Hellenic Studies* 91 (1971): 141-143.
- Porter, Danielle. «Romulus-Quirinus, prince et dieu des princes. Etudes sur el personnage de Quirinus et sur son évolution des origines à Auguste». En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.17.1, 300-342. Berlin – New York: de Gruyter, 1981.
- Pritchard, David M. «Honouring the War Dead in Democratic Athens». En *Democracy and Salamis: 2500 Years After the Battle That Saved Greece and the Western World*, editado por Emmanouil M. Economou, Nicholas N. Kyriazis y Athanasios Platias, 285-305. Heidelberg: Springer, 2022.
- Proietti, Giorgia. «Annual Games for War Dead and Founders in Classical Times: Between Hero-Cult and Civic Honors». *Nikephoros* 27 (2014): 199-213.
- Proietti, Giorgia. «Beyond the 'Invention of Athens'. The 5th Century Athenian 'Tatenkatalog' as Example of Intentional History». *Klio* 97, nº 2 (2015): 1-23.
- Proietti, Giorgia. *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021.
- Proietti, Giorgia. «Ancient reality, modern perceptions. A *status quaestionis* on the Athenian so-called 'demosion sema' as a (non) National Military Cemetery». *Pelargòs* 4 (2023): 125-143.
- Proietti, Giorgia. «The Athenian 'demosion sema' or 'mnema': problems of definitions? De-toponimizing Thuc. 2.34.5 and Paus. 1.29.4». *Gerión* 42, nº 1 (2024): 9-21.
- Proietti, Giorgia. «La conmemoración de la guerra y los caídos en la Atenas clásica, y más allá. Un ejemplo de enriquecimiento mutuo entre los estudios sobre la memoria y la historia antigua». *Revista Ciencias y Humanidades XVIII*, nº 2 (2024): 19-44.
- Rüpke, Jörg. *Peace and War in Rome. A Religious Construction of Warfare*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019 [1990].
- Schilling, Robert. «La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque». *Revue des Études Latines* 58 (1980): 137-152.
- Scullard, Howard H. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson, 1981.
- Segura Moreno, Manuel. *Ennio. Fragmentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Semioli, Antonietta A. *Tarpeia e la presenza sabina in Roma arcaica*. Rome: Bulzoni Editore, 2010.
- Simonton, Matt. «The Burial of Brasidas and the Politics of Commemoration in the Classical Period». *American Journal of Philology* 139, nº 1 (2018): 1-30.

- Siwicki, Chris. «The Restoration of the Hut of Romulus». En *The Cultural Role of Architecture: Contemporary and Historical Perspectives*, editado por Paul Emmons, Jane Lomholt y John Shannon Hendrix, 18-26. London – New York: Routledge, 2012.
- Smith, Christopher J. *Early Rome and Latium. Economy and Society c. 1000-500 BC*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Sourvinou-Inwood, Christine. *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Taylor, Michael W. *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth-Century B.C. Athenian Art and Politics*. Salem, New Hampshire: Ayer Company Publishers Inc., 1991 [1981].
- Thomas, Rosalind. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Toynbee, Arnold J. *Death and Burial in the Roman World*. London: Thames and Hudson, 1971.
- Valdés Guía, Miriam. *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, Anejo Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 23. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- van Wees, Hans. «From kings to demigods: Epic heroes and social change c. 750-600 BC». En *Ancient Greece: From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, editado por Sigrid Deger-Jalkotz e Irene S. Lemos, 363-379. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Vé, Karlis Konrads. «Où se trouvait la lupa Ogulnia? Recherche de topographie et d'idéologie romaines». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (2012): 148-180.
- Vé, Karlis Konrads. «Les liens entre les Lupercales et Romulus dans la tradition romaine». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2 (2016): 96-113.
- Vé, Karlis Konrads. *Romulus, Quirinus et Victoria: la construction d'une mémoire collective à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 2021.
- ver Eecke, Marie. *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*. Paris: De Boccard, 2008.
- Veyne, Paul. *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*. Madrid: Fragua, 1972[1971].
- Vuković, Krešimir. *Wolves of Rome. The Lupercalia from Roman and Comparative Perspectives*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2023.
- Welsh, Tara S. *Tarpeia: Workings of a Roman Myth*. Athens, Ohio: The Ohio State University Press, 2015.
- Whitley, James. «The monuments that stood before Marathon. Tomb cult and hero cult in Archaic Attica». *American Journal of Archaeology* 98, nº 2 (1994): 213-230.
- Zanker, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza, 2002[1987].



Todos los contenidos de la *Revista de Historia* se publican bajo una [Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) y pueden ser usados gratuitamente, dando los créditos a los autores de la revista, como lo establece la licencia.