

LA ARCAICA CERES ROMANA Y SU DEVENIR HISTÓRICO

Mónica MARCOS CELESTINO

Universidad de León

Ceres fue una divinidad en continua transformación a lo largo de la historia de Roma. En sus manifestaciones más arcaicas era venerada, en unión de Tellus, como diosa típicamente agraria¹, veladora sobre la fecundidad y opulencia del campo, pero también de la fertilidad de las mujeres. Su relación con Tellus le imprime un carácter ctónico que la vincula a los Manes. Poco a poco iría, sin embargo, desvinculándose de Tellus y cobrando autonomía propia, hasta llegar a tener un flamen particular (*flamen Cerialis*) y una fiesta propia (*Cerialia*). En el siglo V a.C. su figura comienza a ser equiparada a la de Deméter, divinidad helénica relacionada con Plutón y Core. En la misma línea de *interpretatio graeca*, la existencia de la triada griega Deméter, Dioniso, Core tendrá en cierto modo su parangón en la triada romana Ceres, Liber, Líbera.

En el curso del tiempo Ceres fue distanciándose de su original y primitiva impronta agraria para ir incorporando una nueva faceta, más urbana y más política. La gente del campo supo conservar durante más tiempo el primigenio carácter agrícola de la diosa protectora de las cosechas. Para el habitante de la ciudad, en cambio, esa naturaleza agrícola pasó a un segundo plano: el hombre ciudadano no se preocupa tanto de las diferentes fases por las que deben pasar los cereales desde el momento de la siembra hasta terminar recolectados y guardados en los silos. A él sólo le interesa que el resultado final sea próspero, que Ceres procure una

¹S. WEINSTOCK, "Tellus", *Glotta* 22, 1933, 140-152, partiendo de un estudio etimológico del término *tellus* y del análisis de las fiestas celebradas en honor de esta divinidad, consideraba que el papel de ésta consistía en transferir a la simiente las energías del animal que se le sacrificaba, con lo que la fecundidad de los sembrados quedaba asegurada. Ello se vería ratificado en las fórmulas pontificales registradas por Servio, *Ad Georg.* 1.21 y san Agustín, *Civ. Dei* 7.23. H. WAGENVOORT, "Initia Cereris", en *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden 1948, pp.150-168 defiende el origen de Ceres como una expansión de Tellus, a quien en época primitiva se le aplicaría el epíteto de Ceres en el sentido de calificarla como de "favorable al crecimiento". Semejante opinión es corregida por Jean BAYET, "Les *feriae Sementivae* et les Indigitations dans le culte de Cérés et de Tellus", *RIIR* 137, 1950, 172-206 (= *Croyances et rites dans la Rome antique*, París 1971, pp.177-206), quien, analizando las listas de indigitaciones aplicadas a ambas divinidades, considera que los pontífices acuñaban éstas a partir de un análisis funcional específico del papel concreto que a cada una de ellas se les atribuía: a Ceres se la vinculaba a trabajos humanos, mientras a Tellus se la relacionaba mejor con los fenómenos naturales propios de la vegetación.

cosecha abundante, una provisión opulenta. En consecuencia, Ceres será para el hombre de la ciudad básicamente la protectora de la *annona*, sin más complicaciones conceptuales².

La vinculación de Ceres al estamento plebeyo³, (Henri Le Bonniec⁴ puso de manifiesto la importancia de esta faceta en su magistral estudio sobre la diosa) tiene unas hondas raíces que es preciso ir a bucear en la época de la monarquía. En el siglo V a.C., cuando Servio Tulio⁵, por motivos militares y financieros, incorporó la plebe a las instituciones del Estado, los plebeyos debieron lograr que su particular protectora, Ceres, fuera admitida en el calendario denominado "de Numa".

El año 496 a.C., con motivo de una desoladora hambruna producida por la aguda penuria de los campos, el dictador Postumio, vencedor en la batalla del lago Regilo, ordenó consultar los Libros Sibilinos. Éstos recomendaron construir un templo a la triada integrada por Deméter, Dioniso y Core, que, de acuerdo con la *interpretatio graeca*, venían a ser Ceres, Liber y Libera⁶. En la versión llegada a Roma, la triada de corte helénico era, a todas luces, oriunda de Campania, y Campania, téngase ello en cuenta, era la primera abastecedora de trigo a Roma. El templo, inaugurado el 493 a.C., estaba ubicado al pie del Aventino, en el barrio plebeyo, fuera del Pomerio, cerca del río, en los aledaños del lugar donde atracaban los barcos que transportaban el cereal a la Urbe. Durante las excavaciones realizadas en 1927 por G.B. Giovenale⁷ aparecieron en la cripta de Santa María in Cosmedin los

² Jean GAGÉ, "Les chevaliers romains et les grains de Cérès au V^e siècle avant J.C. À propos de l'épisode de Spurius Maelius", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* 2, 1970, 287-311 (= *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas, Latomus, 1977, pp.278-312).

³ Dario SABBATUCCI, "La 'trascendenza' di Ceres", en *Studia G. Widengren oblata*, Leiden 1972, Vol.I, pp.213-319 sostiene que Ceres, en cuanto diosa de la agricultura, participa de la *divitas Romana* como diosa peculiar de la plebe. Leonie HAYNE, "The first *Cerialia*", *AC* 60, 1991, 130-138 relaciona la instauración de las fiestas *Cerialia* el 211 a.C. (a instancias del edil Memmio) con la importancia que en esos momentos han alcanzado los debates sobre el derecho de los plebeyos. Estos vinculan a Ceres a la causa plebeya. El liderazgo que en este sentido asume Memmio sería continuado por la misma familia a lo largo de los siglos II y I a.C.

⁴ H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958. Cf. el comentario que a esta obra hace Pierre BOYANCÉ, "Le culte de Cérès à Rome", *REA* 61, 1959, 111-120 (= *Étude sur la religion romaine*, París-Roma 1972, pp.53-63), así como las discrepantes opiniones de H. WAGENVOORT, "De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis", *Mnemosyne* 13 (4^a ser), 1960, 111-142.

⁵ León HOMO, *Las instituciones políticas romanas*, Méjico 1958, pp.10-20.

⁶ Adrien BRUHL, *Liber Pater. Origine et expression du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain.*, París 1953.

⁷ G.B. GIOVENALE, *La basilica di S. Maria in Cosmedin*, Roma 1927. P. DUCATI, "Considerazioni sul tempio di Cerere, Libero, Libera", *Romana gens* 1, 1929, 11-16. D. van BERCHEM, "Il tempio di Cerere e l'ufficio dell'annona a Roma", *BCAR*

restos de un elevado *podium*, restos que se consideran hoy día pertenecientes al desaparecido templo de Ceres. La ubicación de dicho templo resulta muy acorde con lo que cabría esperar: se halla en el Foro Boario, donde convergían los transportes fluviales, en un emplazamiento adyacente a la *Statio annonae*, el centro de aprovisionamiento de cereal para Roma, no lejos del Circo Máximo, donde se celebraban las carreras de caballos durante las fiestas de Ceres. Dionisio de Halicarnaso⁸ cuenta que, mientras Postumio guerreaba contra los volscos, "Casio, el otro cónsul, que había permanecido en Roma, consagró el templo de Ceres, Líber y Líbera, que se levantó al final del Circo Máximo, en la línea misma de salida. El dictador Aulo Postumio, a punto de enfrentarse al ejército de los latinos, había prometido dedicarlo a las diosas en nombre de la ciudad. Tras la victoria, el Senado había decretado que toda la construcción corriera a cargo del botín, y la obra se terminó entonces". De hecho, éste fue el primer verdadero templo que Ceres tuvo en Roma⁹. Antes de él la diosa no disponía más que de un simple *sacellum*, que sospechamos debía estar ubicado en el mismo emplazamiento en el que se levantó el templo dedicado a la triada. Llamativo resulta el hecho de que, si bien oficial y nominalmente el nuevo templo pertenecía a la triada *-aedes Cereris Liberi Liberaeque-*, la denominación popular y habitual era sencillamente la de *templum Cereris* o *aedes Cereris*.

No conocemos la estructura de dicho templo, pues fue arrasado por un incendio el 32 a.C., pero por las descripciones llegadas a nosotros parece inspirado en el de Júpiter Capitolino: poseía tres *cellae*, dedicadas respectivamente a Ceres (Deméter), Líber (Dioniso) y Líbera (Core/Perséfone). Según Plinio, *NH* 35,154, este templo de Ceres fue el primer templo griego erigido en Roma, hasta el punto de ser contado entre los *sacra peregrina*¹⁰,

63, 1935, 91-95. F. COARELLI, *Il foro Boario*, Roma 1988, pp.32, 67-68 y 77. Raymond BLOCH, "Une *lex sacra* de Lavinium et les origines de la triade agraire de l'Aventin", *CRAI* 1954, 202-212, opina que la triada Ceres, Líber, Líbera se instauró por primera vez en Lavinium, y su culto pasó de allí a Roma, motivo por el que el templo se erigió en el Aventino, fuera de la línea sagrada del pomerio por considerarse a dicha triada como un préstamo latino. El propio BLOCH, "Le Rome des Tarquins et sa religion", en *Gli etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallotino*, Roma 1981, pp.127-137 apunta que la implantación y promoción de esta triada en Roma y la erección de su templo tuvo como finalidad menoscabar la importancia de la triada Capitolina instituida por la monarquía etrusca dominadora de Roma. Cf. Olivier de CAZANOVE, "Le sanctuaire de Cérés jusqu'à la deuxième sécession de la plébe", en *Crise et transformation des sociétés de l'Italie antique au V^e siècle avant J.C.*, Roma 1990.

⁸ Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 6,94,3. Cf. 6,17,2-7; 3,69,5; 4,59,1; 4,61,3-4. Cicerón, *Nat.deor.* 2,24,62.

⁹ Para otros santuarios de Ceres en Italia (concretamente en Casaleto, cerca de Aricia), Cf. M^a Grazia GRANINO CECERO, "Epigrafia dei santuari rurali del *Latium vetus*", *MEFRA* 104, 1982, 125-143.

¹⁰ Festo-Paulo, p.257 L.

como el de Hércules y el de Cibeles. Así mismo, a tenor de las informaciones del mismo Plinio, la estatua de Ceres en él colocada fue la primera representación antropomórfica que los romanos tuvieron de una divinidad: se trataba de una estatua votiva de Ceres, en bronce, ofrecida el 485 a.C., después de la muerte de Espurio Casio.

También Plinio, *NH* 35,154 nos informa de las pinturas que decoraban el interior del templo. Habían salido de los pinceles de dos artistas griegos, Damófilo y Gorgaso, que inscribieron sus nombres al margen de las pinturas murales, con una pequeña inscripción en griego indicando que el trabajo de la parte derecha era de Damófilo y el de la izquierda de Gorgaso. No se sabe nada de ambos pintores, pero Fowler¹¹ cree que el hecho de firmar sus obras se adecua al arte griego datable entre los años 580 y 450 a.C. Para ello se basa en el hecho de que hoy día no se conoce ninguna obra firmada antes del 580, mientras que a partir del 450 las obras llevan simplemente la firma del autor, sin ningún otro aditamento; en cambio, entre los años 580 y 450 la firma era seguida de algunas líneas explicativas, como las que menciona Plinio para el caso que nos ocupa. Ello se aviene perfectamente con la fecha del 493, considerada *natalis* del templo¹².

Le Bonniec imagina que el templo era de estructura etrusca, pero de decoración griega. Tampoco cree que con este templo se introdujesen en Roma divinidades nuevas, sino unas ya conocidas por los romanos desde tiempo atrás. Sin embargo, el ritual que en él se seguía era en gran medida griego. Dionisio de Halicarnaso¹³, que hace remontar a Evandro el origen de este culto, afirma que en su tiempo los romanos conservaban íntegramente el ritual griego, y que griega era también la lengua litúrgica empleada en este culto. Por Cicerón¹⁴ sabemos que las sacerdotisas procedían de Nápoles y de Velia (Helia o Elea, ciudad de Lucania y colonia focense).

Desde su fundación, el templo fue centro religioso de la plebe¹⁵. En él se guardaban los fondos plebeyos, alimentados por las multas impuestas por los tribunos de la plebe y por los ediles (éstos tenían a su cargo el suministro del cereal) y por la venta de bienes de quienes violaban las *leges sacrae*

¹¹ Walde FOWLER, *The religious experience of the Roman people, from earliest times to the age of Augustus*, Nueva York 1911. (Una 2ª ed. en 1922. Reimpresión en Londres 1933 y Nueva York 1971).

¹² A. ALFÖLDI, "Il santuario di Diana sull'Aventino e il templo di Ceres", *SMSR* 32, 1961, 21-39 retraza la fecha de erección de este templo y su papel político hasta después de la reforma de los decemvros, en la segunda mitad del siglo V a.C. La misma idea vuelve a defenderla ALFÖLDI en *Early Rome and the Latins*, Anne Arbor 1964, pp.64ss. Cf. H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, pp.277-311, cuya opinión ha sido la más aceptada.

¹³ Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 1,33.

¹⁴ Cicerón, *Pro Balbo* 55.

¹⁵ Olivier de CAZANOVE, "Le sanctuaire de Cérès jusqu'à la deuxième sécession de la plebe", en *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V^e siècle avant J.C.*, Roma 1990.

que salvaguardaban a los magistrados plebeyos (tribunos y ediles) antes de que el Estado reconociese su magistratura¹⁶. En dicho templo los ediles guardaban y custodiaban los textos de las decisiones senatoriales o *senatus consulta*, según Tito Livio¹⁷, y de los *concilia plebis*, según Pomponio¹⁸. En fin, el templo servía de refugio a los plebeyos, que se acogían a su derecho de asilo, escapando de las sanciones de los magistrados patricios¹⁹.

El templo, como decimos, estaba oficialmente consagrado a Ceres, Líber y Líbera, que aparecen así asociados a un culto común. Asociados se hallan también en los *ludi Ceriales*. Sin embargo, como a continuación veremos, en ambos casos el papel preponderante estaba asignado a Ceres. Se ha pensado que el concepto de triada era de procedencia etrusca o griega. Para el caso de la triada que nos ocupa, Pestalozza se muestra partidario de un origen etrusco. Otros, como Preller, Pais, Fowler y Grenier se inclinan por una procedencia siciliana, ya sea de Sicilia directamente, ya sea a través de Campania. Hay quienes dirigen la vista más lejos y ven en Eleusis la cuna de esta triada, como quiere Turchi. H.J. Rose matiza esta postura al admitir que la triada de Eleusis pudo influir tardíamente sobre la idea que los romanos se hicieron de las divinidades de Campania.

Obsérvese que el grupo está formado por dos elementos: por un lado, Ceres; por otro, la pareja Líber-Líbera. Ello lo hace irreductible a la fórmula helénica, que no separa nunca a Deméter de Core. En Grecia, los elementos constitutivos de esta triada son, por un lado, la pareja Deméter-Core, y, por otro, Dionisio, que viene a unirse a ella. ¿Significa que la triada se formó en Roma? Si se tratase de un simple calco del griego, madre e hija serían inseparables; pero entre ellas se intercala Líber. Añádase a ello que la hija de Deméter no es Líbera, sino Perséfone, a quien en Roma se conocerá como Prosérpina²⁰. Además, la pareja Líber-Líbera era festejada en las *Liberalia* del 17 de marzo, y sin duda tanto esta pareja como su festividad (registrada en el calendario 'de Numa') son preexistentes a la triada que nos ocupa.

Cabe pensar que la relación Ceres-Líber comienza con la adopción de la triada, y trata de reproducir la pareja helena Deméter-Dioniso. Por tanto, la pareja Ceres-Líber supondría una concepción puramente griega y extra-

¹⁶ Tito Livio 3,55,7-12. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 6,89,3. En tiempos de Cicerón, *De domo sua* 123, todavía se consagraban a Ceres los bienes de los culpables: *Tua domus certe et quidquid habes aliud, Cereri est consecratum.*

¹⁷ Tito Livio 3,55,13: *Institutum etiam ab iisdem consulibus [sc. L. Valerio et M. Horatio] ut senatus consulta in aedem Cereris ad aediles plebis deferrentur quae antea arbitrio consulum supprimebantur vitiabanturque.* Cf. E. FRIEZER, "Interregnum and patrum auctoritas", *Mn* 12, 1959, 301-329.

¹⁸ Pomponio, *Dig.* I 2,2,21: *...ut essent qui aedibus praesent, in quibus omnia scita sua plebs deferebat, duos ex plebe constituerunt, qui etiam aediles appellati sunt.*

¹⁹ Hay discrepancias acerca de ello. Para su discusión, Cf. H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, p.345.

²⁰ Cicerón, *Nat. deor.* 2,26,66. Tito Livio 24,38,8.

ña a la religión romana. La innovación del 496 a.C. consistiría en la vinculación en un mismo templo de divinidades de la misma naturaleza: de la fecundidad agraria y humana. Líber sería el 'factor común' que uniese las dos parejas preexistentes: Ceres-Líber y Líber-Líbera.

Adoptada oficialmente la triada, el papel preponderante corresponderá a Ceres, como hace un momento hemos adelantado. Ello se manifiesta en múltiples hechos, como los siguientes:

- * Las fiestas *Cerialia* del 19 de abril reciben su nombre expresamente acuñado sólo sobre el de Ceres. La fecha coincide, además, con el *natalis* del templo de la diosa.
- * Es en las fiestas *Cerialia*, y no en las *Liberalia*, cuando se festeja a la triada.
- * La lengua común asocia el templo exclusivamente a Ceres: *aedes* (o *templum*) *Cerensis*.
- * Ceres ocupa la *cella* central del templo, lo mismo que Júpiter ocupa la del Capitolio.
- * Ceres continúa siendo honrada con Tellus el 13 de diciembre, así como en las *feriae Sementivae* de enero y en el *sacrum Ceriale*. En ninguna de estas celebraciones participan ni Líber ni Líbera.
- * Ceres conserva su flamen particular, el *flamen Cereris*.
- * Los animales que se sacrifican a los componentes de la triada son distintos: a Ceres, una cerda; a Líber, un macho cabrío.
- * No se conoce ninguna difusión de esta triada ni por Italia ni por las provincias romanas, salvo en Delos. Tampoco los poetas hacen nunca alusión alguna a las tres divinidades juntas.
- * La triada no parece haber gozado de demasiada popularidad, y su culto decayó progresivamente a raíz de las rivalidades entre patricios y plebeyos. En el siglo II a.C. comenzó a ganar terreno un culto de corte místico -el de Ceres-Prosérpina-, que acabó por eclipsar el de Ceres, Líber, Líbera.

El primitivo carácter plebeyo característico del culto original de Ceres fue atenuándose con el paso del tiempo, a medida que los plebeyos fueron consiguiendo sus reivindicaciones. Pero vuelve a un primer plano en los momentos en que las diferencias entre patricios y plebeyos cobran de nuevo vitalidad, cuando los primeros intentan distanciarse de los segundos enarbolando sus privilegios de clase. Uno de esos momentos tuvo lugar en tiempos de Plauto, cuando llega a Roma la Madre de los dioses, Cibele, bajo patrocinio aristocrático. El enfrentamiento, llevado al campo religioso, comienza el año mismo de la entrada de la diosa en la Urbe, el 204 a.C. Ese año se recolecta en los campos italianos una magnífica cosecha, cuyos óptimos resultados son atribuidos a Cibele: *quo anno* [sc.204 a.C.] *Mater deum advecta Romam est, maiorem ea aestate messem quam antecedentibus annis decem factam esse tradunt*²¹. Este sería el primer paso tendente

²¹ Plinio, *NH* 18,16.

a usurpar las tradicionales funciones agrícolas de Ceres: en época imperial la *Magna Mater* recibirá los epítetos de *Cereria* y de *Agraria*²²; y terminará equiparándose a Ceres.

Como en un deseo consciente de desbancar el culto de Ceres, las fiestas en honor de la *Mater Idaeae* son fijadas en las mismas fechas que las *Cerialia*²³. Del día 12 al 18 de abril tenían lugar sacrificios y *ludi scaenici* en honor de Ceres, Liber y Líbera, seguidos el 28 de abril por los *ludi Florales*, en honor de Flora. A partir del 204 a.C. se instauran los *ludi Megalenses* o *Megalensia*, en honor de Cibeles, promovidos particularmente por los patricios. "No parece dudoso -escribe A. Piganiol²⁴- que la Gran Madre haya buscado desbancar, en abril, a Ceres y a Flora". Con motivo de las *Cerialia*, los plebeyos celebraban banquetes en que se invitaban mutuamente unos a otros, de donde el calificativo de *mutitationes* con que eran conocidos aquellos banquetes. Los patricios instituyen también la práctica de similares *mutitationes*, aunque con un sentido muy distinto al que debían tener las plebeyas, que las interpretaciones poetizantes tardías consideraban evocación del recuerdo de la hospitalidad que Deméter encontró entre algunos mortales durante su errante búsqueda de Perséfone, raptada por Plutón. Entre los patricios se conmemoraba, simple y llanamente, la venida de Cibeles a Roma²⁵. Aulo Gelio²⁶ resume en breves palabras la situación: *Postea quaestio istaec fuit, quam ob causam patricii Megalensibus mutitare soliti sunt, plebes Cerialibus.*

De estos convites cereales se hace eco Plauto en *Men.* 100-103, por boca del parásito Penículo, quien, refiriéndose a los magnificentes banquetes que organiza Menecmo I, los elogia con estas palabras:

*Ita est adulescens: ipsus escae maxumae,
Ceriales cenas dat, ita mensas exstruit,
tantas struices concinnat patinarias:
standumst in lecto si quid de summo petas.*

²² H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, París 1912, p.200ss.

²³ D. SABBATUCCI, "Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana", *SMSR* 24-25, 1953-1954, 76-92 considera que la división civil del pueblo entre patricios y plebeyos tiene su manifestación también en el mundo religioso. Para ello estudia particularmente la triada Ceres, Liber, Líbera y la estructura de fiestas que presenta la segunda mitad del mes de abril.

²⁴ A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains*, Estrasburgo 1923, p.87.

²⁵ H. GRAILLOT, *Le culte de Cibèle, Mère de dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, París 1912, p.57: "Ce sont les patriciens et les nobles qui se chargent de fêter comme il convient la Grande Mère. Le droit de célébrer par des repas des corps l'anniversaire de la réception est réservé aux 'princes' romains; et ces banquets offrent le même caractère, portent le même nom que ceux de la plèbe aux fêtes de Cérés. Il y a donc, ce semble, le témoignage d'un véritable antagonisme entre les nobles et les non-nobles (*ignobiles*)".

²⁶ Aulo Gelio 18,2,11. Cf. Ovidio, *Fast.* 4,353-356.

(“Así es este joven: un gran comedor que da unos banquetes dignos de las fiestas de Ceres. ¡Tales son las mesas que dispone, tales las montañas de platos que prepara! Hay que ponerse de pie en el lecho para coger algo de la parte de arriba”). A. Otto²⁷ ve en esta cita una expresión de carácter proverbial, que él compara a las *saliare cenas*²⁸, también memorables en Roma. Le Bonniec²⁹ cree que “si se pudiera datar exactamente *Menaechmi*, se obtendría, sin duda, la prueba formal de la anterioridad de los festines de Ceres, ya que la obra debe ser anterior al 204”. Por nuestra parte, no juzgamos necesario este requisito cronológico para llegar a tal conclusión: no cabe dudar que el culto de Ceres, mucho más antiguo, era el que comportaba la celebración de *mutitationes* que, por lo demás, cuadran perfectamente con la idiosincrasia de una divinidad a cuyo cargo está la producción de los campos que proporcionan al hombre la subsistencia. No era lo habitual que una festividad tradicional incorporase novedades rituales advenedizas, cuyo origen sería difícil de dilucidar. Es más razonable pensar que sea un culto nuevo y foráneo, como el de Cibeles, el que adopte costumbres preexistentes en Roma y practicadas en otras festividades, sobre todo cuando la nueva divinidad (en este caso la *Magna Mater*) pretende hacer la competencia a una diosa de implantación autóctona (como aquí lo era Ceres). Por otra parte, el problema de la datación de *Menaechmi* involucra una solución más atractiva para nosotros. Hemos visto hace un momento cómo el parásito Penículo se admira de la magnificencia con que Menecmo I organiza festines para sus invitados. La comparación que establece con las *Ceriales cenas* indica que éstas, para llegar a ser proverbiales, debían ser suntuosas y opíparas. Raramente podían ser así en la época de las guerras púnicas, cuando la escasez en Roma era extrema. En cambio, hay un hecho que debe resaltarse si aceptamos una datación tardía, entre 194 y 186 a.C. como la que el profesor Marcos Casquero propone³⁰, y sería el siguiente. La victoria romana proporciona grandes riquezas a patricios y plebeyos. Los aristócratas, que han adoptado como suyo el culto de Cibeles y, a imitación del de Ceres, han comenzado a plagiar la costumbre de las *mutitationes* plebeyas, derrochan, como conviene a su rango social, grandes sumas de dinero en deslumbrantes convites. Los plebeyos no quieren quedarse atrás y rivalizan en fastuosidad y esplendor con los patricios. Los festines, que inicialmente debían limitarse al día 19 de abril, a la fecha concreta de las *Cerialia*, se extienden ahora del día 12 al 18, mientras que los patricios alargan también sus celebraciones

²⁷ A. OTTO, *Die Sprichwörter und Sprichwörtlichen Redensarten der Röme*, Leipzig 1890, reeditada en Hildesheim 1962, s.v. *saliare*.

²⁸ Cicerón, *Att.* 5,9,1. Horacio, *Carm.* 1,37,2. Apuleyo, *Met.* 4,22; 7,10; 9,22. Ausonio, *Epist.* 5,13. Tertuliano, *Apol.* 39.

²⁹ H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, p.366.

³⁰ M.A. MARCOS CASQUERO, “Ensayo de una cronología de las obras de Plauto”, *Durius* 2, 1974, 369-370.

del 4 al 10 de abril. El despilfarro llega a extremos tales, que el Senado se verá obligado a restringir y controlar tales celebraciones³¹ dictando *leges suntuariæ* a partir del 161 a.C.

Desde época muy temprana Ceres presenta, al lado de su faceta agraria, una estrecha relación con el mundo de la ultratumba, natural, si se tiene en cuenta que las divinidades del subsuelo presentan con facilidad esa doble vertiente agraria e infernal. Tal es también el caso de Consus. Esta doble faceta de Ceres se pone de manifiesto en algunos ritos funerarios. Por Festo³² sabemos que en la casa en que ha tenido lugar una defunción debía ser sacrificada una cerda en presencia del cadáver, a fin de que los integrantes de la familia quedaran purificados. La cerda recibía el nombre de *porca praesentanea*: *Praesen<tanea> porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Caereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrificii fit in conspectu mortui eius cuius funus instituitur*. Cicerón³³ nos matiza esta noticia presentando el sacrificio como propio de un rito funerario normal: *Neque necesse est edisseri a nobis, quae finis funestae familiae, quod genus sacrificii Lari vervecibus fiat, quem ad modum resectum terra optegatur, quaeque in porca contracta iura sint, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur... Siti dicuntur ii, qui conditi sunt. Nec tamen eorum ante sepulcrum est, quam iusta facta et porcus caesus est. Et quod nunc communiter in omnibus sepulcris venit usu, ut humati dicantur, id erat proprium tum in iis, quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat...* Del mismo modo, si el muerto no era enterrado ritualmente, era preciso que la familia se purificase ofreciendo el sacrificio de una cerda a Ceres y a Tellus. En este caso la cerda recibía el nombre de *porca praecidaneae*, igual que la que regularmente se sacrificaba antes de las siembras en honor de las mismas divinidades. Nonio Marcelo³⁴, tomando los datos de Varrón, se expresa a este respecto en los términos siguientes: *Praecidaneum est praecidendum. Varro De vita populi Romani lib. III: 'quod humatus³⁵ non sit, heredi porca praecidaneae suscipienda Telluri et Cereri; aliter familia pura non est'*. Esta *porca praecidaneae* se confunde a veces con la que debía sacrificarse antes de las siembras, y cuyo carácter era exclusivamente agrario: *priusquam*

³¹ Aulo Gelio 2,24,2.

³² Festo-Paulo p.357 L.

³³ Cicerón, *Leg.* 2,22,55-57.

³⁴ Varrón, *apud Nonium*, ed. de Lindsay, Leipzig 1903, p.240.

³⁵ El propio Varrón, *LL* 5,23 explica lo que entiende por *humatus* del modo siguiente: "Dado que *terra* equivale a *humus*, es inhumado (*humatus*) el muerto al que se cubre con tierra (*terra*). Por ello, cuando un romano ha sido incinerado, la familia permanece impura si no se le arrojan en el sepulcro algunos terrones; o si se ha recogido un hueso del muerto con vistas a la purificación de la familia, ésta está impura hasta que lo entierran en el suelo (*humus*) mediante una ceremonia purificatoria: 'en tanto que el muerto está *inhumatus* (no enterrado)', como dicen los pontífices".

messim facies -dice Catón³⁶- *porcam praecidaneam hoc modo fieri oportet: Cereri porca praecidanea, porco femina, priusquam hasce fruges condas...* Festo³⁷ reitera el mismo concepto: *Praecidaneam porcam dicebant, quam immolare erat soliti antequam novam frugem praeciderent.*

También Ceres estaba estrechamente ligada a la vida de ultratumba por su relación con el *mundus*. Recibía el nombre de *mundus* aquella pequeña fosa en la que las personas que iban a fundar una nueva ciudad depositaban una porción de tierra traída de sus lugares de orígenes. Pero recibía también tal denominación un pozo existente en Roma cuyo brocal era destapado tres veces al año y por el que emergían los espíritus del mundo subterráneo. Este lugar era denominado *mundus Cereris*, y de él dice Festo³⁸: *Cereris qui mundus appellatur, qui ter in anno solet patere: VII Kal. Sept.; et III Non. Octobr.; et VI Id. Novembr...* El tema debió llamar hondamente la atención al lexicógrafo, que amplía su noticia con citas de Ateyo Capítón y de Catón: *Mundus, ut ait Capito Ateius in libro VI Pontificali, ter in anno patere solet diebus his: postridie Volcanalia et a.d. <III Non. Octobr. et a.d.> VI Id. Novembr. Qui quid ita dicatur, sic refert Cato in Commentariis Iuris Civilis: 'Mundo nomen impositum est ab eo mundo qui supra nos est: forma enim eius est ut ex his qui intravere cognoscere potui, adsimilis illae'. Eius inferiorem partem veluti consecratam dis Manibus clausam omni tempore, nisi his diebus, qui supra scripti sunt, maiores censuerunt habenda>m. Quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod tempore ea, quae occultae et abditae religionis deorum Manium essent, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt. Itaque per eos dies non cum hoste manus conserebant, non exercitus scribebatur, non comitia habebantur, non> aliud quidquam in re publica, nisi quod ultima necessitate admonebat, administrabatur.* Los tres días en los que el *mundus* está abierto (*mundus patet*) -24 de agosto, 5 de octubre y 8 de noviembre- son considerados *religiosi*: en ellos no se debe trabar combate, ni alistar ejércitos, ni realizar asambleas, ni llevar a cabo cualquier tipo de actividad civil, salvo que existan causas mayores. Tampoco el ejército debe ponerse en marcha, ni las naves deben zarpar, ni celebrarse matrimonios. Los espíritus que moran en el subsuelo hallan vía libre para emerger a la superficie y vagar libremente por la ciudad: *mundus patet, et tunc deorum tristium atque inferum quasi ianua patet*, nos dice Macrobio³⁹, quien añade: *Propterea non modo proelium committi, verum etiam dilectum rei militaris causa non habere ac militem proficisci, navim solvere, uxorem Liberum quaerendorum causa ducere religiosum est.*

³⁶ Catón, *De agr.* 134. Cf. Aulo Gelio 4,6,7-9.

³⁷ Festo-Paulo, p.243, 250 y 301 L.

³⁸ Festo-Paulo, p.126 L. *CIL* X 3926.

³⁹ Macrobio, *Sat.* 1,16,18, citando a Varrón.

Se ha discutido si los dos *mundi* a que aludimos son el mismo, o si existían en Roma varios *mundi*⁴⁰. Lo que aquí nos interesa es el hecho de que hubiera un *mundus Cereris* relacionado con el ámbito de la ultratumba. Walde Fowler⁴¹ conjetura que dicho *mundus* debía ser un silo para granos, basándose en la idea de que muy frecuentemente los dioses de los infiernos están en relación con las cosechas de cereales, o viceversa. Un escolio bernense a Virgilio, *Buc.* 3,104-105 alude a la existencia de un profundo pozo, cuyo brocal tenía apenas metro y medio de diámetro, y al que descendía un muchacho para celebrar en él un ritual, gracias al cual se conocería la cosecha del año: *apud antiquos fuit altissimus puteus, in quo descendebat puer ad sacra celebranda, quo cognosceret anni proventus, cuius putei orbis, id est summus circulus, non amplius quam trium ulnarum*⁴² *mensuram habebat*. La parte inferior de ese pozo estaría, según Catón, consagrada a los dioses Manes. El escolio bernense, empero, sólo hace referencia a la faceta agrícola, sin mencionar para nada al mundo de la ultratumba.

El carácter funerario de Ceres como diosa del *mundus* parece ser muy anterior a cualquier *interpretatio graeca* que traspasara la faceta ctónica de Deméter a la diosa romana. Su arcaísmo invita a pensar, con H. Le Bonniec, que tal faceta se debe sobre todo a la estrecha relación que Ceres tiene con Tellus, divinidad íntimamente ligada a los Manes, como pone de manifiesto la fórmula *Telluri ac dis Manibus*⁴³. Resultó fácil que, sobre este aspecto ctónico de Ceres, viniera a posarse el mito de Plutón y Prosérpina, que a mediados del siglo III a.C⁴⁴, confiere al *mundus Cereris* una nueva dimensión, ya helenizada, que le hace perder su impronta primitiva.

⁴⁰ H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, p.178ss.

⁴¹ W. FOWLER, *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, pp.24-37.

⁴² La *ulna* o *cubitus*, el codo, venía a ser una medida de longitud equivalente a la distancia que existe entre el codo y el extremo del dedo central de la mano, aproximadamente pie y medio, o sea, 0,4416 m. Por tanto, tres *ulnae* equivalen a 1,3248 m.

⁴³ G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, p.194, ya señalaba que era Tellus y no Ceres quien estaba en relación con los dioses Manes y el mundo subterráneo: "Im sicher überlieferten altrömischen Ritual erscheint als Vertreterin der Unterwelt nie Ceres, sondern nur Tellus, die, wie sie alles Leben aus sich gebiert, so auch das den Tode Verfallene wieder in ihren Mutterschoß aufnimmt: so namentlich in der Devotionsformel, wo der Devotierende sich und das Heer der Feinde *Telluri ac dis manibus* weiht und am Schlusse Tellus mater und Jupiter pater zu Zeugen genommen und als Vertreter der unterirdischen und der himmlischen Götter dadurch gekennzeichnet werden, dass der Sprechende bei dem Namen Tellus mit den Händen die Erde bēruhrt, bei dem Namen Jupiter diese gen Himmel erhebt". Cf. Macrobio, *Saturn.* 3,9,11ss. Tito Livio 8,6,10; 8,9,8; 10,28,13. Suetonio, *Tiberio* 75.

⁴⁴ Plutón y Prosérpina son oficialmente admitidos en el panteón romano el 249 a.C.

A partir de ese carácter ctónico de Ceres es como hay que entender una serie de citas de Plauto, que reflejan creencias populares ligadas a esta diosa, creencias de tipo supersticioso, propias de los estratos sociales más plebeyos. Se trata del término *cerritus*, cuyo significado es el de 'poseído por Ceres', esto es, 'loco de atar', término que, después de Plauto, sólo se encuentra una vez en Cicerón (*Att.* 8,5,1) y otra en Horacio (*Sat.* 2,3,278). Desde la antigüedad, los romanos vieron en esta palabra un denominativo basado en Ceres: *Cerriti dicuntur quasi a Cerere icti, qui Cereris ira percutiuntur. Aliter: 'cerritus' insanus. Cerriti proprie dicuntur qui a Cerere percussi sunt*, explica el Pseudo-Acron comentando el pasaje horaciano de las *Sátiras*. Prisciano⁴⁵ lo glosa así: *anitus, maritus, cerritus, ab ano, mare, Cerere*. Otras glosas son más elocuentes: *Lymphata, percussa furore lympharum, sicut cerritus a Cerere dicimus*.

Pero tales comentarios más que arrojar luz sobre el tema, lo que parece es que lo complican. Se afirma que Ceres provoca la locura. ¿Y tiene ello algo que ver con una diosa de la agricultura, vinculada al mundo de la ultratumba? Es evidente que sí, desde el momento en que el enloquecimiento viene provocado por la posesión de los espíritus de los difuntos (*larvae*) que se apoderan de la mente de los hombres, en cuyo interior penetran. En este sentido, un *cerritus* es un *larvatus*, y los romanos -al menos los contemporáneos de Plauto- emplearon ambos términos indistintamente y con idéntico significado. De esa identidad se hace eco Nonio Marcelo⁴⁶: *cerriti et larvati, male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati*. Las Glosas hacen a *cerritus* equivalente a *insanus* y a *furiosus*; y una de ellas⁴⁷ dice: '*cerriti*', *larvati qui aut Cerere aut larva incurserunt*.

Veamos las citas de Plauto:

* *SO. Quaeso, quin tu istanc iubes pro cerrita circumferri? AM. Edepol qui factio est opus, nam haec quidem edepol larvarum plenast. (Amph 775-777)*

("SO. Por favor, ¿por qué no mandas exorcizarla como a una posesa? AM. Por Pólux, que lo necesita. Porque no hay duda de que está poseída por los espíritus").

* *Larvatu's. Edepol hominem miserum! Medicum quaerita. (Amph fragm. VI Lindsay)*

("Está poseído por los espíritus. ¡Pobrecillo! Ve a buscar un médico").

* *Quaeso advenienti morbo mendicari iube:*

tu certe aut larvatus aut cerritus es. (Amph fragm. VIII Lindsay)

("Por favor, haz curar tu mal, ahora que está en los comienzos. Tú, desde luego, estás poseso o endemoniado").

⁴⁵ Prisciano, *GLK* II 138,14.

⁴⁶ Nonio Marcelo, ed. de Lindsay, Leipzig 1903, p.64.

⁴⁷ *CGL* V, 650,16.

* *Num lasvatust aut cerritus?* (*Men* 890)
("¿Está poseso o endemoniado?").

* GR. *Quaesio, sanun es?*
TR. *Elleborosus sum*. GR. <At> *ego cerritus...* (*Rud* 1005-1006)
("GR. Dime, ¿tú estás bien de la cabeza? TR. Soy un loco furioso. GR. Y yo soy un poseso").

* *Ne te opinere, hau quisquam hodie nostrum curret per vias neque nos populus pro cerritis insectabit lapidibus.* (*Poen* 527-528)
("No pienses que ninguno de nosotros va a ir corriendo hoy por las calles o a exponerse a que la gente nos persiga a pedradas como a posesos").

Y a propósito de las *larvae*, espíritus o duendes que hacían presa en el hombre y le provocaban la locura, se dice en Plauto:

* *Iam deliramenta loquitur, larvae stimulant virum* (*Capt* 598)
("Ya comienza a delirar. Lo agujijonean los espíritus")

* *Larvae hunc atque intemperiae insaniaeque agitant senem* (*Aul* 642)
("Los espíritus, las calenturas y los desvaríos atosigan a este vejeo", dice el esclavo Licónides refiriéndose al viejo Euclión, cuando éste pretende que le enseñe una tercera mano).

El remedio tradicional contra la locura se basaba en el eléboro, que se tomaba como bebedizo⁴⁸. Hay una escena plautina muy plástica al respecto: en *Men* 899-965 el *senex* decide ir en busca de un médico que cure a Menecmo II, porque éste da muestras de estar loco. El médico hace acto de presencia preguntando:

Narra, senex:

num larvatus aut cerritus?

Pero en lugar de examinar a Menecmo II, a quien le realiza el examen médico es a Menecmo I, que, desconocedor de la situación, habla sin congruencia y termina por proferir amenazas. El dictamen médico es que está loco de atar, imposible de curar ni con todo el eléboro que pueda cosecharse en una yugada de tierra:

non potest haec res ellebori iungere optinerier.

Menecmo I da muestras de delirio y el viejo urge al médico a que administre cuanto antes al paciente el bebedizo de eléboro:

*Audin tu ut deliramenta loquitur. Quid cessas dare
potionis aliquid priu' quam percipit insania?*

⁴⁸ Virgilio, *Georg.* 3,451. Horacio, *Epist.* 2,2,135-140; *Sat.* 2,3,83. Plinio, *NH* 25,47ss. Aristófanes, *Avispas* 1489: *πιθε ελλέβορον*. El mejor eléboro procedía de una ciudad llamada Anticyra, por lo que el simple nombre de *Anticyra* significaba a menudo 'eléboro'. (Horacio, *Ars Poet.* 300-301. Persio 6,16). En realidad, tres ciudades llevaban este nombre: dos en el golfo de Corinto (una en la Fócida, la otra en Lócrida Ozolia) y la tercera en el golfo Malfaco, a orillas del Esperquio. Las tres producían eléboro, pero el más conocido era el de la Anticyra de Fócida.

El médico prescribe el tratamiento:
Elleborum potabis faxo aliquos viginti dies.

También en Ps 1185 el esclavo Harpax, ante el diálogo, incomprensible para él, que mantienen el rufián Balión y el viejo Simón, tilda a ambos de locos y considera que deben someterse a un tratamiento de eléboro: *Elleborum hisce hominibus opus est.*

Como resultado de semejante medicación tenemos el adjetivo *elleborosus*, cuyo significado textual sería el de "que está a régimen de eléboro". Como quiera que se suministra eléboro a la persona que no está en su sano juicio, es lógico que el adjetivo *elleborosus* acabase por equivaler a *insanus*, *larvatus*, *cerritus*. Esa equivalencia puede verse en las citas plautinas precedentes: *Rud* 1006-1007 y *Most* 952.

Aparte del tratamiento médico contra la locura causada por posesión de espíritus demoniacos, existía también un remedio de carácter supersticioso-religioso, una especie de exorcismo, que Plauto evoca en *Amph* 775-777 por boca del esclavo Sosias, quien, ante el extraño comportamiento de Alcmena, le dice a su amo Anfitrión:

SO. *Quaeso, quin tu istanc iubes
pro cerrita circumferri?* AM. *Edepol qui factu est opus;
nam haec quidem edepol larvarum plenast.*

("SO. Por favor, ¿por qué no mandas exorcizarla como a una posesa? AM. Por Pólux, que lo necesita. Pues no hay duda de que está poseída por los espíritus"). Comentando este pasaje, Nonio Marcelo⁴⁹ nos informa de que *circumferre* equivale a *lustrare*. Esa misma equivalencia la encontramos en Catón⁵⁰ y en Servio⁵¹, quien nos indica la costumbre de efectuar al mismo tiempo una aspersión circular con agua. Este exorcismo, este conjuro contra los espíritus malignos que se han apoderado de una persona, viene provocado por el terror que éstos inspiran. El mismo terror que hace que los locos-posesos sean rechazados a pedradas (la lapidación era un rito apotropaico), como vemos en *Poen* 528-529: Agorástocles quiere que los testigos que lo acompañan apresuren el paso, pero ellos se niegan a ir corriendo por las calles por temor a que los tomen por locos y los apedreen:

*Ne tu opinere, hau quisquam hodie nostrum curret per vias
neque nos populus pro cerritis insectabit lapidibus.*

Tenemos, por tanto, en *cerritus* una estrecha relación de Ceres con el mundo de la ultratumba y de los espíritus subterráneos. Se ha pretendido explicar este carácter de Ceres como resultado de un influjo de la helénica Deméter, como se desprendería de una *tabella defixionis* hallada en Capua y en la que se suplica a *κερι αρευτικαι* (esto es, *Cereri ultrici*, 'la vengadora Ceres') que con su legión infernal se apodere de la mente de un

⁴⁹ Nonio Marcelo, ed. de Lindsay, Leipzig 1903, p.261,33.

⁵⁰ Catón, *De agr.* 141,1.

⁵¹ Servio, *Ad Aen.* 6,229.

tal Pacio Clovatio⁵². Sin embargo, es posible que la influencia que se pone de manifiesto en esta *tabella* sea a la inversa: de Ceres sobre Deméter. Esta diosa helena no se nos presenta nunca como relacionada con la locura ni con las posesiones de espíritus demoniacos. Ello es más propio de la Ceres romana, vinculada con el *mundus*, puerta de la ultratumba por la que emergen las almas de los difuntos, las *larvae*, que producen la locura al apoderarse de la mente del hombre. Este tipo de locura es considerado 'mal de Ceres'.

Si esta peculiaridad de Ceres es exclusivamente romana, en cambio, la impronta helénica se observa con claridad en otras citas plautinas que hacen referencia a determinados aspectos del culto de la diosa. Durante los siglos III y II a.C. los influjos helenizantes sufridos por Ceres son profundos en algunas de sus facetas, pero en todo momento se tendrá conciencia de ello. Así, en Roma pervivirá el culto a la vieja Ceres itálica; pero junto a ella se la honrará también bajo un ropaje nuevo, con un ritual exclusivamente griego que girará en torno a las figuras de Deméter y de Prosérpina⁵³. En este segundo caso Ceres asimilará, sin cambiar de nombre, los rasgos de la Deméter helénica, al par que Líbera (diosa tan difuminada e intrascendente durante toda su historia anterior, obscurecida por su paredra) se verá suplantada por Perséfone, conocida en Roma con el nombre de Prosérpina. Sin embargo, la pareja formada por Ceres y Prosérpina no tendrá ninguna relación ni con la antigua Ceres, ni con la triada Ceres-Líber-Líbera. Es más, Liber-Dioniso estará absolutamente al margen de este culto. La naturaleza de Ceres-Prosérpina, especialmente mística, tendrá todas las características de un culto griego, en el que en Roma incluso las sacerdotisas serán de procedencia griega.

Las primeras ceremonias helénicas en honor de Ceres-Prosérpina (o sea, Deméter-Perséfone) que hallamos en la Urbe datan del 216 a.C., año del desastre de Cannas. Las fuentes principales que nos suministran información son las siguientes:

1º. Tito Livio 22,56,4-5: *Tum privatae quoque per domos clades [se refiere a la derrota sufrida en Cannas] volgatae sunt adeoque totam urbem opplevit luctus, ut sacrum anniversarium Cereris intermissum sit, quia nec lugentibus id facere est fas, nec ulla in illa tempestate matrona expers luctus fuerat. Itaque ne ob eandem causam alia quoque sacra*

⁵² E. VETTER, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg 1953, nº 6, p.37.

⁵³ Joan BAYET, "Les *Cerialia*: altération d'un culte latin par le mythe grec", *RBPh* 21 1951, 5-32 y 341-366, recogido luego en *Croyances et rites dans la Rome antique*, París 1971, pp.89-129. Bayet sostiene que la triada Ceres, Líber, Líbera era una creación artificial, opinión de la que disiente D. SABBATUCCI, "Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana", *SMSR* 24-25, 1953-1954, 76-92, para quien lo verdaderamente artificial era la distinción entre las tres divinidades, que venían a ser el resultado de una interpretación patricia de una concepción religiosa plebeya. La distinción patricios / plebeyos tenía así también su reflejo en el ámbito religioso.

publica aut privata desererentur, senatus consulto diebus triginta luctus est finitus. En 34,6,15 se ratifica la noticia: *quia Cereris sacrificium lugentibus omnibus matronis intermissum erat, senatus finiri luctum triginta diebus iussit.*

- 2º. Valerio Máximo 1,1,15: *Quanto nostrae civitatis senatus venerabilior in deos, qui post Cannensem cladem decrevit ne matronae ultra tricesimum diem luctus suos extenderent, uti ab his sacra Cereris peragi possent, quia maiore paene Romanorum virium parte in execrabili ac diro solo iacente nullius penates maeroris expertes erant. Itaque matres ac filiae coniugisque et sorores nuper interfectorium abstersis lacrimis depositisque doloris insignibus candidam inducere vestem et aris tura dare coactae sunt.*
- 3º. Festo, p.86 L.: *Graeca sacra festa Cereris ex Graecia translata quae ob inventionem Proserpinae matronae colebant... quae sacra, dum non essent matronae, quae facerent propter cladem Cannensem et frequentiam lugentium, institutum est ne amplius centum diebus lugeretur.* En p.268 L. Festo y Paulo dicen: *peregrina sacra... quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut... ex Graecia Cereris.*
- 4º. Cicerón, *Pro Balbo* 55: *Sacra Cereris summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt; quae cum essent adsumpta de Graecia, et per Graecas curata sunt semper sacerdotes et Graecae omnia nominata. Sed cum illam, quae Graecum illud sacrum monstraret et faceret ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt, ut deos immortalis scientia peregrina ac externa, mente domestica et civili precaretur⁵⁴.*

Dejando al margen la discusión de algunos detalles discrepantes entre las citas (por ejemplo, la diferente duración del periodo del luto oficial: treinta días en Livio y Valerio Máximo, mientras en Festo son cien días), secundarios para nuestro interés, el resultado que a nosotros nos interesa poner de relieve es el siguiente: las celebraciones a las que se hace referencia no son precisamente las *Cerialia*, sino un culto helénico, distinto de aquéllas, que Tito Livio denomina *sacrum anniversarium Cereris* y que Festo define como *Graeca sacra... quae ob inventionem Proserpinae matronae colebant*.

De los testimonios aducidos, en especial el de Livio, se desprende que la fiesta había sido introducida antes del 216 a.C., pues ese año la celebración se vio alterada por los luctuosos momentos que siguen a la derrota de Cannas: se alude al ritual como una práctica asentada en Roma desde tiempo atrás con plena carta de naturaleza. Parece, además, deducirse que la fiesta tenía una duración de varios días (*sacrum ... intermissum est*), salvo que se prefiera pensar que la noticia de la derrota de Cannas llegó a la Urbe el día en que estaban celebrándose las ceremonias y éstas se suspendieran.

⁵⁴ Cf. Cicerón, *Verr.* 4,115; 5,187.

Pero hay un pasaje de Plutarco⁵⁵ en el que se nos dice que, a causa de la derrota de Cannas, se suprimieron los sacrificios y la procesión (detalle éste revelador de su carácter helénico) "de la fiesta de Deméter": "Fabio Máximo...señaló lugar y término del luto, mandando que sólo se hiciese dentro de casa y por treinta días, pasados los cuales cesase todo duelo y no quedase en la ciudad vestigio de él. Vino a caer en aquellos días la fiesta solemne de Deméter, y pareció más conveniente omitir los sacrificios y la procesión de la misma...". Se omiten, pues, las ceremonias que suelen tener lugar el último día, las realmente importantes, mientras que los ritos de las fechas anteriores son preparatorios para este momento culminante de la fiesta.

Y ¿qué celebraban en el *sacrum anniversarium*? El texto citado de Festo nos da la respuesta: las matronas festejaban el encuentro de Deméter (Ceres) con su hija Perséfone (Prosérpina), que había sido raptada por Plutón. Parece ser que los días precedentes al inicio de la fiesta propiamente dicha servían de preparación de los fieles, que debían atenerse a una serie de exigencias de carácter purificadorio. Esta preparación de pureza ritual, que según todos los indicios duraba nueve días (en conmemoración de los nueve días que Deméter estuvo buscando a su hija)⁵⁶, consistía en que los celebrantes del ceremonial se abstuvieran de pan⁵⁷, de vino y de relaciones sexuales. Semejante preparación recibía el nombre de *castum Cereris*. Su explicación la encontramos, en parte, en Festo p.144 L., y a ella se refiere sin duda Plauto en *Aul* 36 y 354-355, como luego veremos.

A la abstención de relaciones sexuales alude Plauto en *As* 805-806,

Si forte pure velle habere dixerit,

tot noctes reddat spurcas quot pure habuerit,

("Y si por casualidad dijera que quiere guardar castidad, hará el amor tantas noches cuantas guarde castidad"), aunque no cita en relación con qué motivo y en qué país se observa dicha abstención. Sabemos que el culto de Cibeles-Attis comportaba, a partir del 15 de marzo, un periodo de recogimiento, castidad y abstinencia, pero no creemos que Plauto estuviera pensando en él: en su tiempo el culto de Cibeles estaba muy limitado para los romanos, y el de Attis era prácticamente desconocido. También a los adeptos e iniciados en las Bacanales se les exigía diez días de castidad⁵⁸. Por

⁵⁵ Plutarco, *Fabio Máximo* 18,1-2.

⁵⁶ H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, p.404.

⁵⁷ Angelo BRELICH, "Offerte e interdizionii alimentaria nel culto della Magna Mater a Roma", *SMSR* 36, 1965, 27-42, señala que el ritual seguido en Roma para honrar a Cibeles comportaba una serie de prohibiciones alimentarias, entre las que se contaba el consumo de pan. Brellich constata semejante interdicción sólo en el culto de Deméter y en el de diversas divinidades sirias. Ello no implica, sin embargo, una interferencia entre los cultos de Cibeles y de Deméter, pues, según el investigador italiano, la diferencia entre ambas divinidades estaba perfectamente delimitada en Roma misma desde el primer momento de su llegada a la Urbs.

⁵⁸ Tito Livio 39,9,4; 39,10,1; 39,11,2.

otra parte, creemos que nuestro autor alude a una costumbre religiosa conocida por sus espectadores y practicada en Roma, pues el pasaje en cuestión está inserto en un contexto que, por sus conceptos jurídicos y otros detalles, es totalmente romano y a todas luces es creación plautina. No puede descartarse a priori la posibilidad de que, en la cita que nos ocupa, Plauto estuviera pensando en la castidad que habían de guardar las mujeres romanas durante la novena de preparación a la fiesta de Ceres-Prosérpina. La arcaica religión romana ignoraba la costumbre de la abstinencia sexual exclusivamente con divinidades y cultos helénicos y orientales⁵⁹. Entre ellos, la práctica más extendida parece vinculada al culto de Ceres-Prosérpina. A ello alude expresamente Ovidio⁶⁰ cuando dice:

*Annua venerunt Cerealis tempora sacri:
secubat in vacuo lecto sola puella toro.
Flava Ceres, tenues spicis redimita capillos,
cur inhibes sacris commoda nostra tuis?*

("Como todos los años, han llegado los días consagrados a Ceres: en su lecho vacío la muchacha yace sola. Rubia Ceres, que coronas con espigas tu fina cabellera, ¿por qué con tus sagrados rituales impides nuestros goces?"). El poeta de Sulmona se hace de nuevo eco de esta práctica en *Met.* 10,431-435:

*Festa piae Cereris celebrabant annua matres
illa, quibus nivea velatae corpora veste
primitias frugum dant spicea sarta suarum
perque novem noctes Venerem tactusque viriles
in vetitis numerant,*

("Celebraban las piadosas matronas las fiestas anuales de Ceres, esas fiestas en que, cubriendo sus cuerpos con blanquísimas vestimentas, ofrecen, como primicia de sus cosechas, guirnaldas formadas por espigas entrelazadas, y durante nueve noches consideran ilícitos el amor y todo contacto con hombres"). Para los tiempos de Ovidio semejante práctica en el curso de la novena preparatoria a la fiesta se muestra ya muy extendida. En todo caso, sigue siendo propia de una Ceres helenizada, trasunto de Deméter.

Después de la novena se celebra el descubrimiento de Prosérpina, siguiendo un ceremonial que recuerda muy de cerca el de las *Tesmoforias* de Eleusis. En época de Ovidio el ritual externo (pues ignoramos los ritos que practicaban en secreto los iniciados) era el siguiente: las matronas, montadas en carros y portando antorchas encendidas, recorrían las calles dando

⁵⁹ C. PASCAL, "De Cereris atque lunonis castu", *Hermes* 30, 1895, 548-556.

⁶⁰ Ovidio, *Amores* 3,10,1-4, idea reiterada en 10-15 y 43-48, donde apunta el motivo de este requisito ritual: "La triste soledad que tú, rubia diosa, sufriste en el lecho, ahora me veo forzado yo a aguantarla en tus rituales". En *Amores* 1,8,73-74 alude a la exigencia de castidad en el ritual de Isis. Cf. *Amores* 3,9,33.

gritos y golpeándose el pecho, simulando la angustiada búsqueda emprendida por Deméter para encontrar a su hija Perséfone⁶¹. ¿Desde cuándo comenzaron a practicarse en la Urbe estas ceremonias? La pregunta viene provocada ante la noticia de Dionisio de Halicarnaso⁶², quien, mostrando su admiración por la seriedad, circunspección y sencillez de los rituales de Roma, afirma que los romanos ("aunque sus costumbres están ahora corruptas") no celebraban, al menos en tiempos antiguos, rituales aparatosos y extrovertidos: "Y no se celebra entre ellos ninguna fiesta con vestiduras negras o de luto acompañada de golpes de pecho y lamentos de mujeres por dioses desaparecidos, como se realizan entre los griegos por el rapto de Perséfone, los sufrimientos de Dioniso y otras celebraciones semejantes". La ambigüedad de la expresión no permite determinar con precisión hasta dónde se remonta la antigüedad de los que el halicarnense considera 'tiempos pasados'. Pero podemos convenir en que la práctica debía ser conocida al menos desde finales del siglo III a.C., a juzgar por las alusiones plautinas a las *Cereris vigiliae*, como en *Aul* 36:

...qui illam stupravit Cereris vigiliis

y en *Aul* 794-795:

Ego me iniuriam fecisse filiae fateor tuae

Cereris vigiliis per vinum atque impulsu adulescentiae.

La fecha que Marcos Casquero⁶³ propone como datación para *Aulularia* fluctúa entre el 191 y 186 a.C., años en los que ya existía en Roma la fiesta de Ceres-Prosérpina. Pero ¿se celebraban también ya entonces las ceremonias nocturnas que registra Ovidio para los últimos años de la República? Alfred Ernout⁶⁴ no lo cree así. Y ello se aviene con el sentir romano, adverso a las celebraciones religiosas nocturnas, como nos indica Cicerón, *De leg.* 2,9,21: "Que no haya en absoluto sacrificios nocturnos celebrados por mujeres, salvo aquellos que se celebran ordinariamente en nombre del pueblo. Y que en ellos no se inicie a nadie, a no ser, según el uso, en el sacrificio griego a Ceres". Entre las excepciones, "que se celebran ordinariamente en nombre del pueblo", figura la fiesta en honor de Bona Dea, en la que sólo eran admitidas las mujeres. En cuanto a la festividad de Ceres, obsérvese cómo el arpinate resalta el carácter griego de la misma. Conse-

⁶¹ Cf. Servio, *Ad Aen.* 4,609: *Proserpinam raptam a Dite patre Ceres cum incensis foculis per orbem terrarum requireret, per triviam eam vel quadriviam vocabat clamoribus, unde permansit in eius sacris, ut certis diebus per compita a matronis exerceatur ululatus, sicut in Isidis sacris.* He aquí, además, el comentario de un desconocido gramático: *Compitalia, die festa Cereris, quae filiam suam Proserpinam raptam a Plutone per compita et bivia inquirebat.* Estas *Compitalia*, si la cita es correcta, deben ser distintas de aquellas, del mismo nombre, en honor de los Lares.

⁶² Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* 2,19,2.

⁶³ M.A. MARCOS CASQUERO, "Ensayo de una cronología de las comedias de Plauto", *Durius* 2, 1974, 368-369.

⁶⁴ A. ERNOUT, en su edición de Plauto en la Colección Budé, (Les Belles Lettres), París 1932, tomo I, p.195, n.1.

cuentemente, si ello es así, las alusiones plautinas que acabamos de citar extraídas de *Aulularia* deberían ser consideradas como derivadas directamente de la desconocida obra griega que Plauto utilizó como modelo. Pero en este caso ¿serían capaces los espectadores de entender a qué estaba aludiendo el autor?

Pero admitiendo que la cita de Plauto se refiera a una festividad propiamente griega, la pregunta que habría que formular entonces es la de a qué celebración concreta en honor de Deméter estaría aludiéndose, ya que en Grecia eran varias las fiestas que le estaban dedicadas. Entre ellas destacaban, en Eleusis, las fiestas eleusinas, que, iniciadas el 15 de Boedromión (septiembre), tenían una duración de nueve días; y las *Tesmoforias*, que duraban tres días a partir del 11 de Pianepsión (octubre), y que se festejaban en numerosas ciudades, entre las que se contaba Atenas. Como quiera que la acción de *Aulularia* se ubica en Atenas, la tentación por inclinarse por las *Tesmoforias* es muy grande, a no ser por un detalle que a primera vista podría pasarnos desapercibido: en las *Tesmoforias* sólo participaban mujeres casadas, mientras que en los misterios eleusinos podían intervenir también las solteras. Y dado que en la obra plautina se nos dice que el joven Licónides violó a una doncella en las *Cereris vigiliis*, ello parece indicarnos que las fiestas en cuestión debían ser, no las *Tesmoforias*, sino quizá los misterios de Eleusis. Por lo demás, el tema de la violación de una muchacha durante la celebración de una fiesta religiosa nocturna era un tópico común, un argumento manido y corriente en la producción de la Nea. En este mismo sentido, en *Cistellaria* 156-159 el dios Auxilio explica a los espectadores cómo un mercader de Lemnos deshonoró a una doncella durante las fiestas de Dioniso. Aulo Gelio⁶⁵ menciona una comedia de Menandro en que aparece una joven que *in pervigilia vitiata est*. Cicerón⁶⁶ se muestra tajante a este respecto: *quid displiceat in nocturnia, poetae indicant comici*, "lo que me desagrada en las fiestas nocturnas nos lo dan a conocer bien los poetas cómicos".

Acabamos de decir que gran parte del público espectador del teatro plautino debía tener noticias de estas celebraciones, aunque en Roma no se practicasen, al menos oficialmente. A su conocimiento colaborarían no sólo las recientes y frecuentes campañas romanas en Grecia y en el sur de Italia, sino también la masiva llegada de griegos a Roma. Griegas eran, además, las sacerdotisas que velaban por el culto helenizado de Ceres que comenzaba a tomar auge en la ciudad en tiempos de Plauto. Que los romanos conocían múltiples detalles de este culto se evidencia por *Aul* 350-355: Estróbilos y el cocinero Congrio porrean la puerta de Euclión, y a los golpes acude la vieja Estáfila, para quien el vino es una debilidad manifiesta, como se evidencia por su propio nombre, que significa 'racimo de uvas':

⁶⁵ Aulo Gelio 2,23,14.

⁶⁶ Cicerón, *De leg.* 2,14,36.

STR. *Heus, Staphyla, prodi atque ostium aperi.* STA. *Qui vocat?*

STR. *Strobilus.* STA. *Quid vis?* STR. *Hos tu accipias coquos tibicinemque opsoniumque in nuptias.*

Megadorus iussit Euclioni haec mittere.

STA. *Cererin, Strobile, has sunt facturi nuptias?*

STR. *Qui?* STA. *Quia temeti nihil allatum intellego.*

(“STR. ¡Eh, Estáfila, ven a abrir la puerta. STA. ¿Quién llama? STR. Estróbilo. STA. ¿Qué quieres? STR. Que te hagas cargo de estos cocineros, de esta flautista y de estas provisiones para la boda. Megadoro me ordena entregar todo esto a Euclión. STA. ¿Es que van a celebrar las bodas de Ceres, Estróbilo? STR. ¿Por qué? STA. Porque no veo que hayáis traído ni una gota de vino”). La chanza que la gracia plautina pone en boca de la vieja (una típica *anus ebria*) no tendría sentido ni valor alguno si los espectadores -al menos en su mayoría- desconociesen la prohibición del vino en las fiestas de la Ceres helenizada. Y decimos de ‘la Ceres helenizada’ porque es precisamente en este punto donde se plantea el problema de esta cita. Dionisio de Halicarnaso⁶⁷ alude a esta prohibición remontándola a los legendarios tiempos de los arcadios: “Los arcadios...erigieron también un templo a Deméter; los sacrificios que le ofrecían eran llevados a cabo por mujeres; en ellos estaba proscrito el vino, como es costumbre entre los griegos; estos ritos subsisten invariables aún en nuestra época”. Tal proscripción se menciona en el himno homérico a Deméter (versos 206ss) cuando se explica cómo la diosa rechazó un vaso de vino alegando que le estaba prohibido. Ovidio⁶⁸ se hace eco de la prohibición de gozar del vino y del sexo en esta festividad cuando cínicamente propone violar tales abstinencias alegando que se trata de un día de fiesta y, como tal, reclama “placer, canto y vino”.

Esta prohibición se refiere únicamente, y sin alternativa, al culto de la Ceres helenizada, ya que la Ceres de raigambre romana no estaba sujeta a este precepto restrictivo. Al contrario: el vino debía intervenir preceptivamente en su ritual, como afirma Catón⁶⁹: *Postea Cereri exta et vinum dato*. También otros autores latinos, como Horacio⁷⁰ y Tito Livio⁷¹, testimonian el empleo del vino en honor de la tradicional Ceres romana. En este marco hay que situar el comentario de Servio a Virgilio, *Georg.* 1,344, que sale al paso de los reproches que algunos comentaristas le hacen al mantuano por mencionar el empleo del vino en un sacrificio a Ceres. Escribe Servio: *Superfluum est quod quidam dicunt, contra religionem dixisse Virgilium licere de vino sacrificare: pontificales namque hoc non vetant libri. Quod*

⁶⁷ Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 1,33,1.

⁶⁸ Ovidio, *Amores* 3,10,47-48.

⁶⁹ Catón, *De agr.* 134,4.

⁷⁰ Horacio, *Sat.* 2,2,124-125: “Ceres, venerada para que surgiera con tallo alto, deshacía con vino la seriedad del ceño fruncido”.

⁷¹ Tito Livio, 10,23,13, alude a copas de oro colocadas en el templo de Ceres.

autem ait Plautus in Aulularia, cuius illi utuntur exemplum, "Cereri nuptias facturi estis? Qui sine temeto advenistis", non est huic loco contrarium, nam aliud est sacrum, aliud nuptias celebrari Cereri, in quibus re vera vinum adhiberi nefas fuerat, quae Orci nuptiae dicebantur, quas praesentia sua pontifices ingenti sollemnitate celebrabant. Es decir, Plauto, ateniéndose a su modelo griego, se referiría al ritual de la Ceres helenizada, mientras que Virgilio aludiría a la tradicional Ceres romana.

Resuelto este primer problema que planteaba *Aul* 350-355 queda aún otro segundo. El autor habla de las 'bodas de Ceres' o, como dice Servio, *Orci nuptiae*. Estas bodas debían formar parte del ritual de la Ceres helenizada y harían referencia a las bodas de Perséfone, la hija de Deméter, con Plutón. A Plauto le interesa un simple detalle: que el culto al que se refiere tiene como destinataria a Ceres y que en él está prohibido el vino; le resulta, en cambio, secundario que las bodas en cuestión sean de 'eres', cuando en realidad quien se casa es su hija; del mismo modo que Servio hablaría de Orco, que sería el esposo de Prosérpina, en vez de hablar de ésta, por lo que denomina al ritual 'boda de Orco'⁷². No obstante, algunos autores han pretendido ver en la expresión *Cereris nuptiae* una influencia de ritos laconios, en los que quien se unía a Plutón era la propia Deméter; pero la explicación carece de bases consistentes. Los romanos sabían que quien se casaba con Plutón (el *Orcus* o demonio de la muerte representando a menudo en las tumbas etruscas) era Prosérpina. Así, Cicerón⁷³, deseando impresionar a los jueces, compara a Verres con un hipotético Orco que, en lugar de raptar a Prosérpina, hubiera raptado a la propia Ceres. San Agustín, por su parte, califica a Prosérpina de *Orci coniux*.

A pesar de lo dicho, Le Bonniec considera que Servio se equivoca y que confunde dos ceremonias distintas -las *Orci nuptiae* y el *sacrum anniversarium*- debido a que ambas tenían en común la interdicción del vino: "L'interpretation de Servius est erronée: connaissant l'existence des *Orci nuptiae*, où l'usage du vin est interdit, il s'est imaginé que Plaute y faisait allusion. Ajoutons que la confusion s'explique par le fait que l'interdiction du vin était un trait 'commun' aux Noces d'Orcus et au rituel grec de Cérès-Déméter". Le Bonniec⁷⁴ opina que las *Orci nuptiae* no formaban parte del *sacrum anniversarium* y que han sido los estudiosos modernos quienes han agrupado los dos ritos. Aunque ausentes del calendario romano, entre las escasísimas alusiones a las bodas de Orco podemos espigar en las fuentes antiguas algunos detalles que refuerzan la opinión de Le Bonniec.

⁷² H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, pp.440-446 considera que se trata de un error de Servio.

⁷³ Cicerón, *Verr.* 4,111: *Verres alter Orcus venisse Hennam et non Proserpinam asportasse, sed ipsam abripuisse Cererem videbatur.*

⁷⁴ H. Le BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, pp.443-446. La cita anterior pertenece a la p.440.

1º. El *sacrum anniversarium* corría a cargo de sacerdotisas griegas, en tanto que las *Orci nuptiae* estaban presididas por los pontífices. La presencia de los pontífices en una fiesta de corte griego es perfectamente posible, según J. Bayet⁷⁵, "si l'on se réfère à Cicéron, *De har. resp.* 14 et 18, la tâche traditionnelle des pontifes étant définie la garde (*commendatio*) des cultes privés et publics, avec compétence sur les solemnités annuelles et les rites du culte: tâche que pouvaient assurer leur *scientia* et leur *praesentia*, même s'ils n'étaient pas habilités à pratiquer les cérémonies et les sacrifices particuliers".

2º. Según esto, la diferencia de sacerdotes en ambos ritos no entraña gran valor, si no se acompaña del detalle siguiente: el *sacrum anniversarium*, a imitación de las *Tesmoforias*, excluye toda presencia masculina. Si incorporamos las *Orci nuptiae* al *sacrum anniversarium*, ¿cómo explicar la participación de los pontífices en un culto exclusivamente femenino?

3º. La denominación misma de los ritos es indicativa de su diferencia: en las *Orci nuptiae* el matrimonio de Prosérpina es el detalle primordial; en el *anniversarium* lo relevante y que pasa a primer plano es la búsqueda y el encuentro de Prosérpina por parte de su madre. En el primer caso, los personajes relevantes son Orco y Prosérpina; en el segundo, lo es Ceres-Deméter.

4º. Las *Orci nuptiae* son una imitación de los matrimonios divinos de extracción helénica (*θεογαμία*), cuya finalidad era fecundante. Le Bonniec cree que se trata de una incorporación reciente en Roma del ceremonial helénico, desde el momento en que Orcus, antigua divinidad infernal de procedencia quizá etrusca, es, gracias a la *interpretatio Graeca*, identificado con Hades, con Plutón, e incluso con el *Dis Pater* romano. En esta línea piensa que las *Orci nuptiae* no deben remontarse más allá del 249 a.C., fecha en que se celebraron los *Ludi Tarentini* en honor de *Dis Pater* y de Prosérpina, a instancias de los Libros Sibílinos, consultados en azarasas coyunturas durante la primera guerra púnica. En aquella ocasión los *Libros fatales* aconsejaron celebrar en el Campo de Marte, durante tres noches consecutivas, los llamados *Ludi Tarentini* (o *Terentini*)⁷⁶ acompañados,

⁷⁵ J. BAYET, "Les *Cerialia*: alteration d'un culte latin par le mythe grec", *RBPh* 21, 1951, 359, n.8.

⁷⁶ Verrius Flaco, *Schol. Cruq. Ad Horat. Carm. Saec. 8: [Verrius] Flacus refert Carmen Saeculare et sacrificium inter annos centum et decem Diti et Proserpinae constitutum bello Punico primo ex responso decemvirorum, cum iussi essent Libros Sibyllinos inspicere ob prodigium, quod eo bello accidit. Nam pars murorum urbis fulmine icta ruit. Atque ita responderant: bellum adversus Karthaginenses prospere geri posse si Diti et Proserpinae triduo, id est tribus diebus et tribus noctibus, ludi fuissent celebrati et carmen cantatum inter sacrificia. Hoc autem accidit coss. P. Claudio Pulchro l. Iunio Pulchro. Cum multa portenta fierent et murus ac turris, quae sunt inter portam Collinam et Esquilinam de caelo tacta essent et ideo Libros Sibyllinos XV viri adissent, renuntiarunt ut Diti et Proserpinae Ludi Tarentini in Campo Martio ferent tribus noctibus, et hostiae fulvae immolarent, utique Ludi*

según Varrón⁷⁷, de sacrificios de víctimas negras, como correspondía a sacrificios dirigidos a divinidades ctónicas, y la promesa de renovar la ceremonia después de un *saeculum* de cien años⁷⁸, lo que sería el origen de los *Ludi saeculares*. El nombre de *Tarentini* o *Terentini* derivaría de *Terentum*, lugar ubicado en la zona norte del Campo de Marte y cercano al Tíber, en el que el dios de los infiernos tenía un altar subterráneo⁷⁹. Ante nosotros se abren nuevas perspectivas cuando, a partir de una noticia de Dionisio de Halicarnaso⁸⁰, sospechamos que desde época muy arcaica el dios de los infiernos tuvo una paredra o compañero infernal del tipo de Proserpina, lo cual facilitaría la asimilación al rito griego.

Pero a estas alturas, la Ceres que se venera en Roma no es más que un pálido reflejo de aquella primitiva diosa romana. En época imperial (época que rebasa los límites cronológicos que nos hemos impuesto en este trabajo) la diosa volverá a ser motivo de nuevas manipulaciones religiosas y políticas⁸¹, retornando curiosamente a emerger a un primer plano el papel de Tellus, cuyo culto había declinado en provecho del de Ceres. A ese resurgimiento colaborará en gran medida la identificación de Tellus ahora con *Terra Mater*, activada por la ideología de Augusto tendente a una recuperación de los elementos tradicionales y arcaicos de Roma⁸².

centesimo quoque anno fierent.

⁷⁷ Varrón, *De lud. scaen.*, en Censorino, *De die natali* 17,8.

⁷⁸ Noticias muy distintas sobre este punto en Valerio Máximo 2,4,5.

⁷⁹ Festo-Paulo, p. 440 L. Servio, *Ad Aen.* 8,63. Cf. Pierre BOYANCÉ, "Note sur le *Tarentum*", *MEFR* 42, 1925, 135-146.

⁸⁰ Dionisio de Halicarnaso, *Ant.Rom.* 2,32. Sería *Feronia*, denominada por unos *Autóforos* ('portadora de flores'), por otros *Filostéfanos* ('amante de las coronas') y por otros *Perséfone*.

⁸¹ I. CHIRASSI COLOMBO, "Funzioni politiche di implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano", *ANRW* II 17,1, 1981, 403-429.

⁸² T. GESZTELYI, "The cult of *Tellus-Terra Mater* in North Africa", *ACD* 8, 1982, 75-84; "*Tellus-Terra Mater* in der Zeit des Prinzipats", *ANRW* II 17,1, 1981, 429-456; "*Terra Mater* in der Religionspolitik des Augustus", *ACD* 17-18, 1981-1982, 141-147.