

II. TRAJANO Y LA ADIVINACIÓN TRADICIONAL

Llegado al poder y nombrado *pontifex maximus*¹, es evidente que la actitud de Trajano ante la adivinación se hizo, obligado por las circunstancias políticas y militares, más abierta de lo que lo había sido en el pasado.

Omina

Como muestra de este cambio de actitud, no podemos dejar de relacionar el episodio del Capitolio con otro sucedido pocos años después: el llamado *omen victoriae* de la columna trajana. Se trata de la escena del «campesino caído de la mula» (IX Cichorius)², insertada entre la que

¹ Sobre la figura de Trajano: R. Paribeni, *Optimus Princeps: saggio sulla storia e sui tempi dell'imperatore Traiano* (2 vols.), Messina, 1926-1927; E. Cizek, *L'époque de Trajan. Circonstances politiques et problèmes idéologiques*, Paris, 1983; J. Bennet, *Trajan Optimus Princeps. A Life and Times*, London-New York, 1997 con abundante bibliografía.

Una bibliografía comentada sobre su reinado encontrará el lector en K. H. Waters, «The Reign of Trajan and its Place in Contemporary Scholarship (1960-1972)», en *ANRW* II.2 (1975) 381-431 continuada por R. Oliva Ramírez, «Bibliografía selecta sobre Trajano tomada del *Année Philologie* años 1973-1989», en J. González (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.*, Sevilla, 1993, 301-325.

² Citamos, como se hace tradicionalmente, por el repertorio iconográfico de C. Cichorius, *Die Reliefs der Trajanssäule*, II. Textband, Berlin, 1896. De la abundante bibliografía sobre la Columna, destacaremos: M. Galinier, «La colonne Trajane: lisibilité, structures et idéologie», *Pallas* 44, 1996, 159-202; P.J.E. Davies, «The Politics of Perpetuation: Trajan's Column and the Art of Commemoration», *AJA* 101, 1997, 41-65.



Lámina 1. Escenas IX-X (Cichorius) de la columna de Trajano

representa un sacrificio solemne (VIII Cichorius) y aquella otra en la cual Trajano, acompañado de dos consejeros, dirige la mirada al hombre antes de hablar a sus tropas (IX-X Cichorius) [lám. 1].

No han faltado estudiosos que, interesándose por este enigmático episodio, ofrecieran sus propios puntos de vista que podríamos resumir de la siguiente forma: a) la interpretación tradicional liga la escena a un pasaje de Dión Casio (LXVIII, 8, 1): en Tapae, antes de la primera campaña dálica, Trajano recibe un gran hongo sobre el que estaba escrito en latín un mensaje de algunos de los aliados de Roma aconsejando al emperador retirarse y firmar la paz³; b) otro grupo de estudiosos (Pollen, Reinach, Lechmann-Hartleben) ve en el hombre sólo a un esclavo o a un simple campesino que lleva consigo una gran seta o un queso y que cae al suelo al asustarse la mula con los sonidos de las trompetas que suenan en la ceremonia de la *lustratio*; c) por último, otras interpretaciones se inclinan por dar a la escena un sentido religioso, considerándola un *omen*. El asno era un animal que daba buen presagio; poco antes de la batalla de Actium, Augusto, según recuerda Suetonio⁴, se encontró a un hombre con su asno: aquél se llamaba *Eutychnus* y el animal *Nicon*. Tras la victoria ordenó levantar una estatua que representaba a ambos.

Recientemente ha sido C. Ampolo quien más ha insistido, con argumentos adicionales, en la interpretación de la escena como un *omen*. Observa que Trajano no sólo dirige la mirada hacia la escena precedente sino que «dirige la mano abierta verso di essa, sottolineando così un nesso forte e necessariamente carico di significato con questa»⁵. El estudioso italiano explica, pues, la escena como un *omen acceptum*. En favor de esta interpretación aporta Ampolo otros datos: la relación, tantas veces subrayada por las fuentes, entre *lustratio* (el *suovetaurilium* que se representa en la columna) y *omen* y el hecho de que el hombre caído vista la *exomis*, propia de trabajadores y esclavos.

A mi modo de ver, el valor ominal de la escena está fuera de toda duda y creo que —aunque no se ha hecho— podríamos ponerla en relación con el *omen* referido por Plinio en su *Panegírico*. Si en aquella oca-

³ La interpretación de Cichorius es aceptada por algunos autores modernos como W. Gauer, *Untersuchungen zur Trajanssäule*, Berlin, 1977 quien, sin embargo, le da el valor de *omen*.

⁴ Suet., *Aug.* 96, 5; Cfr. Plut., *Ant.* 65.

⁵ C. Ampolo, «L'*omen victoriae* della colonna traiana: il principe e l'uomo caduto dal mulo», *ArchClass* 47, 1995, 317-327.

sión Trajano rechazaba el *omen*, porque se lo impedía su modestia, en ésta es claro que lo acepta ante sus tropas, como premonitoria señal de victoria sobre los dacios. Sin embargo existen algunos detalles que, pese al meritorio trabajo de Ampolo, siguen oscuros: la ausencia de los nombres «beneaugurante» del animal y su dueño o la caída del hombre, que no encaja bien con el sentido favorable que queremos darle.

Por eso creo que la idea de reconocer en el «mulero» a un adivino resolvería algunos interrogantes. Si identificamos el objeto de forma redonda representado sobre el mulo con una criba (obsérvense los «agujeros») y no con una gigantesca seta (no hay nada escrito en ella), hemos de recordar la práctica de un tipo de adivinación propio del mundo griego: la *koskinomanteia* (*cribum*, *koskinon*= criba)⁶. Si lo identificamos con un gran queso, éste nos remite también a otra popular forma de adivinación: la *tyromanteía*⁷. En ambos casos el rótulo que el hombre sostiene con la mano derecha (hipótesis de Lepper) ¿no podría contener la respuesta (incluso desfavorable) a alguna consulta? Se trata en ambos casos de profesiones despreciadas y es probable que Trajano aprovechara el accidente del adivino para transformar una respuesta desfavorable en un *omen*.

Auguria

Sin abandonar la vieja *divinatio* romana, el propio Plinio recuerda el respeto de Trajano hacia la forma más importante de adivinación oficial: los *auspicia*⁸. Plinio dice que, cuando salía de su palacio no le entorpecía el arrogante aparato principesco ni la agitación de guardias personales, «tan sólo se detenía en la puerta para consultar los auspicios de las aves y respetar las advertencias de los dioses» (*Pan.*, 76, 7: *Una erat in limine mora consultare aves revererique numinum monitus*).

Comentando este pasaje de Plinio, Uda se pregunta: «Trajan prend-il les auspices sur le seuil de sa demeure en tant que chef de famille, selon une vieille tradition tombée en désuétude? Ou bien en tant que chef d'E-

⁶ Teocr. III, 31; Artem., *Onirocr.* II, 69.

⁷ Artem., *Onirocr.* II, 69: «Luego los adivinos, pero de entre éstos hay que excluir a los embaucadores y a los impostores... los fisiognomistas, los que averiguan el porvenir mediante unos dados, el queso o una criba...».

⁸ Sobre los *auspicia* en el Imperio: P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960; J. Linderski, «The Augural Law», en *ANRW* II, 16.3 (1986), 2146-2312.

tat, en vertu de son *imperium?*»⁹. Ciertamente no lo sabemos pero, pese al empleo del verbo *consultare*, poco frecuente en el lenguaje augural, se trata de un rito con el que no se trata de conocer el porvenir sino sólo el consentimiento de los dioses para emprender una determinada acción.

Respecto a las «advertencias» (*monita*) de los dioses, éstas, si bien podrían tratarse de *omina*, parecen referirse a advertencias a través de los sueños; la expresión *somnium monitus* se repite una y otra vez en la epigrafía latina. Y sabemos que Trajano no rehusó este medio de comunicación con la divinidad.

Es muy posible que Plinio se haga eco en este discurso de las ideas religiosas de Trajano, más proclive a hacer intervenir —como en este episodio— la noción de *Providentia* (presente en sus acuñaciones) que las indicaciones de augures y harúspices. Durante su reinado, Trajano mostró una particular devoción por Júpiter. En los reversos de las monedas figura con frecuencia la imagen de Júpiter Optimo Máximo, protector tradicional de Roma con quien, además, compartía epíteto¹⁰. Trajano es, pues, como señaló J. Beaujeu¹¹, un «agente de Júpiter sobre la tierra» investido de su poder y encargado de gobernar, como un «virrey», en nombre de todos los hombres. Pero el auge que cobra Zeus-Júpiter a partir del principado de Trajano no puede ser entendido sólo a través de una determinada política religiosa. La filosofía estoica contribuyó notablemente a la supremacía del dios al considerarlo uno más de los nombres —Destino, Providencia, Universo— que recibe el Uno. El Júpiter de Trajano se ajusta en buena medida a las ideas filosóficas y políticas de Dión y Plinio.

⁹ A. Uda, «Le sentiment de Pline le Jeune sur l'*Etrusca Disciplina*», en *Les écrivains et l'Etrusca Disciplina de Claude à Trajan. Caesarodunum suppl.* n° 64, 1995, p. 166.

¹⁰ En uno de los relieves del arco de Benevento, concluido pocos meses después de su muerte (agosto del 117), Júpiter aparece representado en el acto de ceder o entregar su rayo, símbolo del poder, al emperador; éste, sin embargo, no se halla presente: recibe del dios supremo su potencia divina pero evita ser representado junto a él en una escena que muchos habrían considerado osada. Cfr. M. Molin, «L'arc de Trajan à Benevent: un monument de la première partie du regne», en *Mélanges M. Le Glay*, t.III, Bruxelles, 1994, 177-199.

¹¹ J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire. I. La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955, p.75. Trajano como «vice-regent» de Júpiter ha sido estudiado también por J. R. Fears, «The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology», en *ANRW II*, 17.1 (1981), 72 ss. y 8-85. Cfr. también las consideraciones sobre un Júpiter «republicano» durante el principado de Trajano: D. Plácido, «El *Optimus Princeps*, una imagen del emperador entre tradición y renovación», en J. González (ed.), *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.* Sevilla, 1993, 173-186.

Trajano se vio obligado, pues, a hacer compatible sus ideas estoicas (y las del poderoso círculo que le rodea) con los viejos ritos etruscos y latinos dado, sobre todo, que quienes los practicaban públicamente trataban de que el emperador quedara sometido al *mos maiorum*.

En la correspondencia de Plinio, se conserva una consulta al emperador formulada, en el segundo año de gobierno, en los siguientes términos:

«Antes de mi llegada, oh señor, los habitantes de Nicomedia han comenzado a agregar un nuevo foro al antiguo (*ante adventum meum, domine, Nicomedenses priori foro novum adicere coeperunt*) donde, en un ángulo se levanta un viejo templo de Cibeles (*aedes...Matris Magnae*) que es necesario demoler o desplazar pues se encuentra a un nivel inferior respecto a esta nueva obra que está más elevada. Estoy preocupado por saber si existe para este templo un acta de consagración; he sabido que la *dedicatio* fue hecha aquí de otra forma que entre nosotros. Examina, pues, oh señor, si un templo que no ha sido solemnemente consagrado puede ser trasladado sin sacrilegio; por lo demás, la cosa es fácil si la religión no se opone» (*ep.* 50).

El foro de Nicomedia no ha sido hasta la fecha excavado, si bien tenemos noticias del templo de Cibeles a través de las acuñaciones locales. Dión Crisóstomo (*Or.*, 47, 16) alude de pasada a trabajos de obras públicas en Nicomedia (incluyendo una stoa), que suponían el traslado de algunas tumbas.

La respuesta de Trajano, fue la siguiente:

«Puedes, mi muy querido Plinio, sin el menor escrúpulo, trasladar, si el emplazamiento actual lo exige, el templo de Cibeles a otro lugar que convenga mejor; además, no te inquietes de que el acta de la consagración no se encuentre; el suelo de una ciudad extranjera no estaba sometido a una ceremonia semejante a la que se hace entre nosotros según nuestro derecho (*solum peregrinae civitatis capax non sit dedicationis quae fit nostro iure*)» (*ep.* 51).

Trajano no parece contestar en esta ocasión a Plinio en su calidad de *pontifex maximus* (cfr., por ejemplo, *ep.* 68); observemos la expresión

dispice ergo domine que le dirige Plinio. Lo que éste busca, básicamente, es una información técnica que en Bitinia no encuentra. No obstante, creo que el temor religioso es evidente. Ciertamente la consagración era una operación compleja. Sólo podía realizarse, como bien advierte Trajano, sobre suelo romano que ha sido «liberado y definido» (y previamente inaugurado). Se requería una decisión oficial (*constitutio*) para proceder a la consagración, a la que alude Plinio en su carta. Después, el espacio era purificado, los límites de la construcción del templo o altar marcados y la primera piedra plantada. Concluida la construcción el dedicante pronunciaba bajo el dictado de un pontífice la fórmula de dedicación (*lex dedicationis*): era ésta la que permitía que el edificio pasase de la propiedad pública a la de la divinidad.

Dos hechos parecen desprenderse de estas cartas entre Plinio y Trajano. En primer lugar vemos como en una cuestión compleja como ésta el emperador toma la decisión solo, sin consultar —al menos aparentemente— al colegio pontifical o augural; el tono de su respuesta es, desde luego, firme y seguro. A.N. Sherwin-White considera que «this answer is clearly the work of a legal adviser in the secretariat» pero a mi juicio del estilo directo e incluso amistoso del emperador cabe deducir que es él quien directamente transmite la información a su subordinado¹². En cualquier caso merece subrayarse que el hecho mismo de atender una consulta aparentemente superflua como ésta pone de relieve la importancia concedida por Trajano al derecho augural.

De esta correspondencia entre Trajano y Plinio se desprende, más que profundos conocimientos del emperador en derecho augural, la ignorancia en la materia de Plinio, precisamente poco antes de que éste accediera al augurado. La ley pontifical romana nunca impuso su dominio más allá de Italia (si bien sabemos que los municipios romanos de las provincias occidentales usaban las formas romanas de dedicación). En el siglo II d.C., Gaius (II,5-7a) define el asunto de la siguiente manera: *sacrum quidem hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi Romani consecratum est... quod in provinciis... consecratum est proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur*. Por otra parte, de fuentes de la época (como, por ejemplo, Dión Crisóstomo, *Or.* 47, 16), sabemos que en Nicomedia, como en otras ciudades de Asia, el voto de la asamblea popular bastaba para transferir edificios religiosos.

¹² *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, 1966, p. 632.

Auspicia

Pero detengámonos en los auspicios de Trajano. Desde Augusto las guerras se hacían bajo el mando de un general pero bajo los auspicios del emperador. Los auspicios no desaparecieron pues durante el Imperio. Como dice J. Scheid, los magistrados romanos continuaron teniendo a su lado un *pullarius* con sus pollos sagrados y la fórmula de que las guerras se hacían «bajo los auspicios del príncipe», no eran, añade, «vanas palabras»¹³. En una inscripción recientemente estudiada por el gran epigrafista G. Alföldy, el padre del emperador Trajano, *M. Ulpius Traianus*, procónsul de Asia en 79/80, consagra un ninfeo en la ciudad de Mileto bajo los *auspicia* del emperador Tito: [*Aus*]pic[iis Imp(eratoris) T(iti)] *Caesa[r]is D[ivi] Vespa[sia]ni filii Vespa[siani]*...¹⁴.

Es evidente que los auspicios de Trajano, tan unidos a la suerte del ejército romano, fueron exaltados con frecuencia pero también debieron ser objeto de especulación durante los años de su reinado. Frontón (*Ep.* 157, 2) dirigiéndose en carta al emperador Antonino, se pregunta: «bajo la guía y auspicios de vuestro bisabuelo Trajano, ¿acaso no fue hecho prisionero en Dacia un excónsul? (*Traiani proavi vestri ductu auspicique nonne in Dacia captus vir consularis?*)». Se trata del procónsul *Cn. Pompeius Longinus* (cos.suff. en 90, gobernador de la Mesia Superior entre el 93 y 97 y después de la Panonia) que cayó en manos de Decébalos y más tarde se suicidó (105 d.C.) (Dión Casio 68, 12, 1).

La importancia de la *auguratio* bajo el reinado de Trajano se percibe no sólo en la frecuencia con que aparece el *lituus* o bastón augural, símbolo del colegio, sobre las monedas¹⁵, sino también en el deseo existente por desempeñar este sacerdocio. Altos magistrados de la época revisitan el augurado: *Q. Volusianus Saturninus* cónsul en el 92 es augur (antes del 85) y salio¹⁶; *Cn. Pinarius Cornelius Severus*, cónsul suffectus bajo Trajano, es augur, *rex sacrorum* y *salius collinus* (*CIL* XIV, 3604; 4246); *S. Iulius Frontinus*, cónsul en 73, 98 y 100, es augur hacia el 103 (coronando así su carrera). En fin, Plinio no oculta en su correspondencia (*ep.*

¹³ J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 101.

¹⁴ G. Alföldy, «Traianus Pater und die Bauinschrift des Nymphäums von Mileto», *REA* 100, 1998, 3-4, 367-399. En p. 388, dice: «Einen vergleichbar breiten Bedeutungsgehalt nimmt der Terminus technicus *auspicium* auch dann an, wenn damit die oberste Feldherrngewalt des Kaisers bezeichnet wird».

¹⁵ H. A. Seaby, *Roman Silver Coins. Volume II Tiberius to Commodus*, London, 1979, p. 83 n.º 39a.

¹⁶ Eck (*Hermes* 1972) y Reynolds (*JRS* 1971).

IV, 8; X, 13) el interés por revestir este sacerdocio, lo que finalmente logra en el 103/104, según A.N. Sherwin-White¹⁷, tras cubrir la vacante dejada por Julio Frontino (*ep.* IV, 8, 1). El nombramiento de Plinio como augur, cuando, como hemos visto, no eran muchos sus conocimientos técnicos en la materia incluso se había mostrado crítico con algunas formas de consulta augural, demuestra a mi modo de ver que para Trajano primaba la lealtad del nuevo augur, sobre todo teniendo en cuenta que dicho sacerdocio debía dictaminar si existían las condiciones necesarias para el ejercicio de los asuntos públicos. Un cometido de tanta trascendencia —un augur podía llegar a paralizar la justicia, los negocios públicos o la acción política— debía, en opinión del emperador, estar en manos de hombres de absoluta confianza.

El sueño de Trajano

Pero vayamos ahora al ámbito opuesto de la adivinación inductiva. Trajano tampoco ocultó su preferencia y hasta su fe en el carácter premonitorio de los sueños que los estoicos justificaban. Crisipo definía el arte de interpretar los sueños como aquella «virtud que ve y explica lo que los dioses revelan a los hombres en sueños» (Cic., *de div.* II, 63, 130).

Dión Casio (68, 5, 1) relata como presagio un sueño de Trajano que indudablemente él se encargó de propagar llevado de su confianza en este género de adivinación. Antes de llegar al poder —dice el historiador griego— soñó que un anciano vestido con toga purpúrea y una corona sobre su cabeza le dejó la impronta de un sello primero sobre el lado izquierdo del cuello, después sobre el derecho. Cuando llegó al trono escribió personalmente una carta al Senado en la que anunciaba, entre otras cosas, que nunca mataría ni privaría de sus derechos a ningún hombre bueno, confirmándolo mediante un juramento¹⁸.

Evidentemente —ya lo advierte el propio Dión— el anciano que se le aparece en sueños es una representación del Senado (o, aún más probablemente, la *Providentia Senatus*). Son los dioses, o quizá sólo Júpiter, quien —como en la clasificación posidoniana— envían el sueño al futuro emperador.

¹⁷ *op.cit.*, (n. 12) p. 90. La importancia concedida por Plinio al augurado viene demostrada por el lugar que ocupa en su *cursus honorum*: el primero después del consulado. Cfr. *CIL* V, 5667: *C. Plinio L.F.] Ouf. Caec[ilio] Secundo [c]Jos. augur. cur. av. Tib...*

¹⁸ Dión Casio 68, 5, 1-2:

A mi juicio es probable que el emperador fuese aún más lejos haciendo emitir monedas que evocaran aquél sueño: en una emisión de monedas de plata con la leyenda PROVIDENTIA SENATUS¹⁹ aparece representada la figura del Senado, coronado y vistiendo una toga, en el momento de transmitir el poder a Trajano.

El sueño tiene un indudable carácter propagandístico dirigido de forma muy especial al Senado. Pero no obedece sólo a razones políticas la elección de este procedimiento para anunciar a los hombres —siguiendo el dictado de los dioses— su deseo de someterse en el futuro a las decisiones del Senado: la aristocracia romana y muchos intelectuales eran especialmente receptivos a esta forma de comunicación con los dioses. Suetonio escribió una carta a Plinio (de la que se hace eco en *ep.* I, 18) en la que le confiesa sentirse aterrado por un sueño (*scribis te perturbatum somnio vereri*) que anuncia su fracaso en un pleito próximo a celebrar. Plinio —que considera el sueño «un aviso de Zeus»— tras narrarle otro parecido que tuvo durante su juventud (*ep.* I, 18, 2-4) le recomienda que interprete aquél sueño en un sentido favorable y, de no ser así, le promete paralizar la celebración del juicio.

Tal venía siendo y fue siempre la actitud de muchos intelectuales ante los sueños: Plinio recuerda que su tío había escrito una obra *somnio monitus*²⁰; a finales del siglo II, el senador Dión Casio inicia la redacción de su *Historia Universal* tras una visión onírica: «la divinidad —dice en 73, 23, 2— me pide escribir la historia».

La creencia generalizada en el carácter adivinatorio de los sueños fue aprovechada también por políticos y militares de la época. Artemidoro de Daldis, en un texto pocas veces considerado, nos dice lo siguiente:

«...Por ejemplo, un oficial soñó que en su espada figuraban inscritas una «iota», una «kappa» y una «theta». Posteriormente se entabló la guerra contra los judíos de Cirene y en ella el sujeto de la visión tuvo un comportamiento heroico. Y esto era precisamente lo que yo dije: la «iota» equivalía a «contra los judíos» [*Ioudaíois*], la «kappa» a de Cirene [*Kyre-*

¹⁹ *BMCR* III, p. 38, lám. 10, 4= G.G. Belloni, «Ideologia e prassi del potere dopo Nerone in contesti figurativi ed epigrafici delle monete: la conclusione traianea», en *Studi in onore di Albino Garzetti*, Brescia, 1996, p. 113, lám. 14.

²⁰ *ep.* III, 54. Cfr. Plin., *NH* XXV, 17. Sobre la creencia de Plinio en los sueños, vid. también *ep.* V, 5, 5-6. Sobre sueños en Plinio el Viejo: A. Önnersfors, «Traumerzählung und Traumtheorie bei älteren Plinius», *RhM* 119, 1976, 352-365.

naíois] y la «theta» a muerte [*thánatos*]. Pues bien, antes de su realización este sueño era indescifrable, en cambio, una vez cumplidos los presagios, su significado resultaba fácil» (*Onir.* IV 24).

Resulta evidente que el sueño alude al levantamiento de los judíos de la ciudad de Cirene entre los años 116 y 117 d.C. Ignoramos quién pudo ser el oficial: quizá Marcio Turbo o algún otro de los hombres enviados por Trajano para sofocar la revuelta. Lo que importa tener presente es la publicidad dada al sueño —evidentemente tras los acontecimientos— y el claro mensaje político anti-judaico. Sin esa intensa «propaganda» es difícil explicarnos la inclusión del sueño y su significado en una obra de *Onirocrítica* como la de Artemidoro.

Pero, volviendo al sueño de Trajano, es interesante observar la repercusión que dicha visión tuvo, pues aún en el año 361 d.C. Juliano, a mi juicio a imitación de aquél, dio a conocer otro de características y objetivos casi idénticos. Según el historiador Amiano, Juliano narró a los suyos que la noche que precedió a su proclamación, se le apareció en sueños una figura bajo el aspecto con el que se representaba al Genio del Imperio para decirle, con severo acento, que desde hacía tiempo permanecía invisible en el dintel del palacio para encumbrarle a los honores ²¹.

Entre los sueños de Trajano y de Juliano existen, pues, notables similitudes: ambos tienen lugar antes de la proclamación al poder; en ambos se aparece la representación del Genius (del Senado y del Imperio) y en ambos existe una comunicación con los futuros emperadores (mediante el sello o mediante la palabra).

Por supuesto, si la aristocracia romana y, en general, las clases sociales superiores no ocultaron su fe en el carácter premonitorio de los sueños tampoco la plebe renunció a este medio de comunicación con los dioses. En su sátira VI, escrita después del año 100, Juvenal describe la siguiente escena:

«Cuando él se ha retirado, una judía, dejando su cuévano y su heno, le suplica sigilosamente al oído. Ella es intérpre-

²¹ *Nocte tamen, quae declarationis Augustae praecesserat diem, iunctioribus proximis rettulerat imperator, per quietem aliquem visum, ut formari Genius publicus solet, haec obiurgando dixisse: «Olim Iuliane vestibulum aedium tuarum observo latenter, augere tuam gestiens dignitatem, et aliquotiens tamquam repudiatus abscessi...»* (Amm. Marc. XX, 5, 10).

te de las leyes de Solimos (*interpres legum Solymarum*), y gran sacerdotisa del árbol (*et magna sacerdos arboris*) e internuncia segura del sumo cielo (*ac summi fida internuntia caeli*). Ella llena la mano, pero parcamente; por cualquier moneda los judíos te venderán los sueños que justamente desees (*aere minuto qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt*)» (Sat. VI, 542-547)

Fantasmas y espectros

Pero si la creencia en los sueños premonitorios estaba extendida, no menos lo estaba la creencia en los fantasmas. Plinio debate seriamente sobre su existencia con Licinio Sura (cónsul tres veces y hombre de confianza del emperador), un asunto, dice, «digno de requerir tu atención profunda y perseverante» (*ep. VII, 27, 15*). La epístola (escrita en el año 102 d.C., es decir, tras la primera guerra dácica en la que el propio Sura había participado), toma como pretexto una *quaestio* filosófica aunque no enunciada en términos técnicos: ¿se pueden explicar las apariciones de *phantasmata* aceptando la teoría democritea de los *éidola*? Así la inicia Plinio:

«Por ello me gustaría saber si los fantasmas existen, si tú consideras que tienen una forma propia y una fuerza divina, o si siendo sin consistencia y realidad, reciben apariencia solo de nuestro temor» (*ep. VII, 27, 1: esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putes an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere*).

Plinio no toma postura ante el problema sino que, como hemos visto, se limita a remitir la cuestión a un personaje más erudito en el tema que él. Hace años H. Bardon²² atribuyó a Sura la composición de un «livre de curiosités» sobre *Mirabilia*. Sura es interpelado por Plinio en otra de sus cartas a propósito de un *miraculum* de la naturaleza (*ep. IV, 30*): una fuente de agua intermitente.

Plinio recuerda con detalle, a modo de *exempla*, las visiones de espectros del gobernador de África Curcio Rufo (a las que también se refiere Tácito, *Ann. II, 21*) y del filósofo griego Atenodoro, para relatar final-

²² *La littérature latine inconnue, II (L' époque impériale)*, Paris, 1956, 183.

mente (*ep.* VII, 27, 12-14) su propia experiencia: un esclavo suyo sueña durante la noche que los fantasmas, dos hombres vestidos de blanco, se introducen por la ventana en la habitación y les rasuran la cabeza; a la mañana siguiente aparecen cabellos sobre el pavimento. El mismo hecho se repite más tarde con otro esclavo. El propio Plinio interpreta aquél extraño hecho como anuncio del fracaso de una acusación que el emperador Domiciano había dictado contra él poco antes de morir. Advirtiendo la costumbre que tenían los acusados de dejarse crecer los cabellos, Plinio deduce que un corte de pelo —doble— a sus esclavos sólo podía significar su inmediata absolución.

Plinio, Sura —y es de suponer que muchos hombres ilustres de la cultura y la política— están lejos de compartir aquella teoría «atomística» expuesta desde Demócrito de Abdera hasta Lucrecio²³ que trataba de explicar los sueños premonitorios y las visiones como emanaciones físicas o *éidola* (los *rerum simulacra* de Lucrecio IV, 45) que penetran en los poros del durmiente. El propio Plutarco (*Bruto*, 37) ofrecía por entonces una explicación en esta misma línea. Plinio está, por el contrario, más próximo a la creencia popular que postulaba que los sueños eran emanaciones de la divinidad capaces de predecir el porvenir.

El trasfondo político de la carta de Plinio a Sura tampoco puede ser olvidado. Recientemente A. Stramaglia ha puesto de relieve que la interpretación autobiográfica de este último *exemplum* persigue, en realidad, un intento autopropagandístico de denigrar la tiranía de Domiciano y elogiar el nuevo régimen de libertades: «atraveso la *quaestio* sui fantasmí, Plinio giustifica abilmente —una volta di più— la propria carriera e le proprie scelte politiche, riaffermando l'assoluta fedeltà a Traiano»²⁴.

La firme convicción de la existencia de espectros y fantasmas no es, sin embargo, pura disquisición teórica. Malalas (*Chron.* XI, 272) dice que después de que los antioquenos hubieran aniquilado a traición la guarnición persa, Trajano ordenó quemar los cuerpos de los muertos y arrojar los restos lejos de la ciudad así como purificar la ciudad «para expulsar los espíritus malvados de los persas masacrados» (*pròs to apodiochthēnai tà pneúmata tà ádika ton sphagénton Person*).

La medida responde al temor sobrenatural que sin duda causaban en el mundo romano los muertos privados de sepultura²⁵ así como los ase-

²³ *Rerum Natura* IV, 45 ss.; 84 ss; 721 ss.

²⁴ A. Stramaglia, *Res inauditaē, incredulaē. Storie di fantasmí nel mondo greco-latino*, Bari, 1999, p. 72.

²⁵ Luc., *Fars.* VI, 633-636; 712 ss.; Heliod. VI, 14. Cfr. también Sil.Ital. V, 127-129.

sinados a traición o por error (Plin., *NH* VII, 53, 178s.). Los soldados muertos en estas circunstancias asumían comportamientos malévolos causando con sus apariciones entre los vivos, inquietud y terror. Evita así también Trajano la posibilidad de que magos y hechiceras se sirviesen de ellos mediante encantamientos como con frecuencia solían hacer²⁶. Sólo los ritos expiatorios (y pacificatorios)²⁷ podían apaciguar las almas inquietas de estas víctimas.

Un episodio interesante a este respecto es el de *Cn. Pompeius Longinus* que, capturado por Decéballo en el 105, se suicidó para no verse obligado a revelar los planes de Trajano. El jefe bárbaro ofreció a Trajano el envío a Roma del cuerpo de Longino a cambio de que éste le entregara el liberto que había proporcionado el veneno. El emperador desoyó la propuesta de Decéballo argumentando que la vida del liberto era más importante para la dignidad del imperio que el enterramiento del cuerpo de Longino (*tes tou Longínou tapses poiesámenos*) (DC 68, 12, 5). Puede que J. Bennet tenga razón cuando afirma que aquella fue «a demonstration of magnanimity designed to win over any waverers among the Dacian host»²⁸, pero no cabe duda de que, desde el punto de vista religioso, la decisión era muy discutible y hasta podría considerarse sacrílega. La *pietas* comporta también —a quien competa, en este caso a Trajano— la obligación de sepultar o quemar el cuerpo y celebrar unos funerales justos. La vida de un liberto, al menos para la clase aristocrática romana, difícilmente podía ser una sólida justificación.

Si un cuerpo no había sido inhumado o incinerado según los ritos (que tenía por fin purificarlo), los Manes rehusaban admitirle en su compañía. Su alma estaba entonces condenada a vagar por la superficie de la tierra, manifestándose bajo la forma de un peligroso espectro o fantasma. No es otra cosa que ese temor lo que explica que quienes habían desaparecido en el campo de batalla, recibieran un monumento funerario colectivo. En Adamklissi (Rumanía), a una distancia de doscientos metros del célebre Trofeo de Trajano, se encontraba un cenotafio erigido a la memoria de los soldados caídos durante la guerras contra los dacios. En la fachada principal figuraba la dedicación imperial a los muertos de la patria: «El emperador Trajano, en honor y en memoria de los hombres valientes que sacrificaron su vida por el Estado romano...»²⁹.

²⁶ *PGM* IV, 1390 ss.

²⁷ cfr. Val. Flac. III, 362 ss.

²⁸ J. Bennet, *op.cit.* (n.1), p. 98.

²⁹ *Année épigraphique* 1901, 40.

Longino no pudo tener siquiera ese consuelo. Sin duda a los ojos de quienes no entendieron aquella decisión, el alma de Longino tenía motivos para aparecerse a Trajano.

Pero creo poder explicar esta impopular decisión de Trajano a la luz del pensamiento estoico³⁰. En primer lugar, recordando que el estoicismo justificaba el suicidio no solamente bajo la presión de circunstancias inevitables sino también siempre que el hombre, guiado por la razón, lo juzgara oportuno. Durante el reinado de Trajano se suicidan Silio Itálico (Plin., *ep.* 3, 7), Cneo Afranio Dexter (Plin., *ep.* 8, 14, 2) y Cecilio Clásico (Plin., *ep.* 3, 9).

Para los estoicos del siglo I y II la muerte es esperada con ánimo alegre —si no con indiferencia— ya que no es más que la separación de los elementos de que consta todo ser vivo. El cuerpo (*soma*) es sólo un instrumento de sensaciones, es, como decía Séneca (*ep.* 65, 16; 102, 22), «la cárcel del alma» mientras que el alma (*psiché*) es imperecedera. Con la muerte perece la vida pero el alma escapa hacia lo alto. Séneca, siguiendo propablemente a Posidonio, expresa la idea con las siguientes palabras:

«Después de haber permanecido breve tiempo con nosotros, depurándose y librándose de los defectos que arrastraba y de toda la suciedad de la vida mortal, se eleva a las alturas (del universo) y flota entre los espíritus bienaventurados. Ha sido acogida por una legión sagrada» (*ad Marciam*, 25).

Un eco lejano de esta preocupación de Trajano por la suerte del alma la tenemos reflejada en unas palabras que el emperador Juliano (361-363) pone en boca de nuestro emperador:

«Yo, Zeus y demás dioses, que recibí un imperio entorpecido y como disuelto por la tiranía doméstica que se impuso durante mucho tiempo y por la insolencia de los getas, fui el único que osó someter pueblos situados al otro lado del Istro, arruiné al pueblo de los getas, que fueron el pueblo más belicoso jamás conocido, no sólo por su valentía física, sino también por las enseñanzas que tienen de Zalmoxis, que es honrado entre ellos. Pues la creencia de que no mueren, sino que cambian de morada, les hace estar más dispuestos a afrontar la

³⁰ Sobre la actitud de los estoicos ante el suicidio, cfr. el magnífico estudio de Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique* Paris, 1982, pp. 180-184.

muerte que a otros a soportar un viaje. Y esta obra la realicé en apenas cinco años» (Juliano, *El Banquete*, 28, 327 c).

En el retrato que de Trajano nos ofrece el emperador Juliano lo que preocupa a aquél no es la figura del Zalmoxis astrólogo (que aparece ya en Estrabón XVI, 2, 38), mago o profeta inspirado, sino su condición de transmisor al pueblo geta de la idea de la inmortalidad del alma. De las palabras puestas por Juliano en boca de Trajano parece desprenderse, al menos, un cierto distanciamiento de la creencia en la transmigración de las almas, propia de una tribu bárbara. El mito de Zalmoxis y la teoría de la transmigración había interesado ya a Platón³¹ pero los estoicos —Posidonio, Séneca— nunca la admitieron (*NQ* III, 30, 7).

Para completar este aspecto de las creencias de Trajano creo que debemos tener presente la dedicación en el año 107 de un templo a la diosa Hécate en la ciudad de Cirene, como agradecimiento por victoria sobre Decébalos (*S.E.G.* IX, 101); dicho templo fue destruido por los judíos, junto con las Termas de Trajano, durante la revuelta del año 116. Hécate es, recordémoslo, la diosa que preside la magia y los hechizos. Se aparece a los magos y a las brujas con una antorcha en la mano o bajo la forma de distintos animales y se le atribuía la invención de la magia. Extiende, sin embargo, su benevolencia a todos los hombres concediendo los favores que se le pide, como la prosperidad material o la victoria en los juegos o en las batallas. Si Trajano dedica un templo en su honor es, sin duda, porque invocó su ayuda divina —y no otra— antes del combate definitivo contra el temible Decébalos y sólo su particular devoción a la diosa explica el voto.

Dicha noticia podríamos también ponerla en relación con la visita que Trajano efectuó en Babilonia (en el 116) a una «grieta» (*stómion*) de la que salía un vapor que aniquilaba a todo animal terrestre y a toda criatura alada así como a todo aquel que lo inhalara (Dión Casio LXVIII, 27, 2). El hecho de que el vapor fuera letal, así como que en otras ediciones del texto se lea *áornon stómion*, hace pensar que aquella era considerada una entrada a los infiernos, al Averno, análoga a la que el propio Dion Casio había visitado en Hierápolis o a la que existía en Italia. No era, a mi juicio, una curiosidad «científica» la que empuja al emperador a conocer el lugar, sino su atracción por las potencias ctónicas, por la ultratumbaria y, desde luego, por el carácter prodigioso del lugar.

³¹ Plat., *Carm.* 136. Sobre el mito de Zalmoxis, cfr: Russu, «Zalmoxis», *RE* IX A 2 (1967) coll. 2301-2305; M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970.