

La memoria cultural de Roma: el recuerdo oral de los orígenes*

Ana RODRÍGUEZ MAYORGAS
a_mayorgas@yahoo.es

RESUMEN

El presente artículo pone de manifiesto la importancia del recuerdo oral de Roma para entender la primera historiografía romana. Antes de escribir su historia, los romanos celebraban los orígenes de la ciudad y otros acontecimientos a través de las fiestas y monumentos urbanos. Esta memoria oral debe tenerse en cuenta a la hora de comprender el significado de las primeras historias escritas.

Palabras clave Roma republicana, oralidad, escritura, calendario y *mnemotopoi*.

ABSTRACT

This paper emphasizes the relevance of the oral remembrance of the past in Rome to understand the first Roman historiography. Before writing their history, Romans celebrated the origins of the city and other events through festivals and urban landmarks. This oral memory must be taken into account in order to grasp the meaning of the first written histories.

Key words Republican Rome, orality, writing, calendar and *mnemotopoi*.

El presente artículo pretende, como ya hiciera el profesor Juan Cascajero Garcés, llamar la atención sobre la importancia de la oralidad en el mundo antiguo. Pero nuestro propósito no es tanto reconsiderar las desigualdades económicas y sociales a través de los refranes y dichos populares de la Antigüedad, tarea ésta de la paremiología a la que él dedicó gran parte de su labor investigadora¹. Pretendemos también buscar las voces desaparecidas, pero con la finalidad de comprender en su justa dimensión la palabra escrita que nos ha llegado. Pues, en realidad, no sólo los desfavorecidos quedaron relegados en las fuentes, sino que, de igual modo, es difícil percibir en ellas todo aquello que no estuviera pensado

* El presente artículo debía formar parte del volumen Extra de *Gerión*: F.J. Moreno Arrastio - D. Plácido Suárez - L.A. Ruiz Cabrero, *Necedad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007.

1 Por ejemplo, "Uniformidad y contraste en la oralidad antigua: el poder del dinero, avaros y glotonen en la paremiología latina", *Gerión*, 14, 1996, pp. 11-51; "Necesidad, sabiduría y verdad. El ser y el parecer o un debate sobre la legitimidad en la oralidad antigua", *Gerión*, 15, 1997, pp. 27-77; o "La descalificación de la mujer en la Paremiología griega. Los Monásticos de Menandro", *Paremia*, 11, 2002, pp. 17-41.

como discurso escrito. En efecto, en gran medida la cultura clásica fue una cultura oral, transmitida de generación en generación sin otro soporte que la voz y la memoria humanas. Y frente a este fenómeno mayoritario, el uso de la escritura, incluso en sus momentos de mayor expansión, se podría describir como una isla en medio del océano². A pesar de que este hecho es por todos conocido, los historiadores del mundo antiguo han mostrado siempre una fuerte inclinación hacia el comentario de texto filológico-histórico que analiza en profundidad el discurso escrito, pero obvia sistemáticamente las conexiones que éste pueda tener con el contexto oral en el que se ha creado. Ciertamente recuperar en la actualidad el contexto oral de cualquier sociedad antigua en su integridad es una misión imposible. No es éste, por tanto, el objetivo que perseguimos. Sin embargo, creemos que los propios textos conservados nos permiten vislumbrar a grandes rasgos la importancia y trascendencia de la oralidad en el mundo antiguo y, con ello, reconsiderar el significado cultural que pudieron tener aquellos documentos escritos que se han convertido para nosotros en fuentes de información.

En este sentido, el objetivo principal de este artículo es analizar un ejemplo de la Roma republicana que claramente pone de manifiesto hasta qué punto puede cambiar nuestra percepción de un fenómeno considerado literario, en este caso el comienzo de la historiografía romana, si tenemos en cuenta el contexto de la memoria oral con respecto al cual, a nuestro entender, hay que interpretarlo³. Para ello, como veremos, será necesario relegar a un segundo plano las estrechas categorías literarias con las cuales analizamos las obras de los historiadores antiguos y preguntarnos, de forma más general, por el fenómeno del recuerdo del pasado en la Roma republicana. Sólo de este modo conseguiremos comprender el significado de la historiografía en su contexto histórico y cultural, y no dentro de los parámetros que imponen los géneros literarios y que han prevalecido hasta ahora⁴.

ORALIDAD Y ESCRITURA EN ROMA

Hablar de oralidad en el mundo antiguo no es ciertamente una propuesta novedosa, al menos cuando nos referimos a Grecia. Es más, habría que recordar que uno de los pioneros en el estudio de la dinámica de las sociedades orales y de su transformación como consecuencia de la adopción de la escritura fue precisamente

² W. Harris ha puesto claramente de relieve el bajo nivel de alfabetización del mundo antiguo, ver *Ancient Literacy*, Harvard, 1989.

³ Cfr. *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la República romana*, Oxford, 2007. Recientemente se ha interpretado también el inicio de la historiografía romana como ejemplo de expresión del nacionalismo romano (ver F. Pina Polo, "Die nützliche Erinnerung: Geschichtsschreibung, mos maiorum und die römische Identität", *Historia*, 53, 2, 2004, pp. 147-172

⁴ Para una crítica a la clasificación por géneros de la obra de los historiadores antiguos ver J. Marincola, "Genre, convention and innovation in Greco-Roman historiography", *The limits of historiography: genre and narrative in ancient historical texts*, C. Shuttleworth Kraus ed., Leiden-Boston-Colonia, 1999, pp. 281-324.

E. A. Havelock, historiador del mundo heleno que reinterpretó la *Iliada* homérica como una "enciclopedia tribal" destinada a la educación oral de las jóvenes generaciones en la Grecia pre-literaria⁵. Con ello, cambió de forma radical la perspectiva desde la que estudiar las primeras obras escritas en griego y puso en duda la tradicional idea de literatura que utilizaban de forma invariable los filólogos. Es cierto que en buena medida su obra es deudora de las investigaciones de Milman Parry y de su discípulo Albert Lord, quienes habían defendido el carácter formulario de los textos épicos griegos y, por tanto, su creación por una sociedad oral⁶. Sin embargo, la tesis de Havelock era, si cabe, más ambiciosa y subversiva. La cuestión homérica, en última instancia, no tenía otro objetivo que averiguar si la épica homérica, y en especial la *Iliada*, era un producto exclusivo de la transmisión oral o, por el contrario, el resultado de una elaboración escrita de uno o más autores. Havelock, sin embargo, analizó la literatura arcaica y clásica griega en su conjunto para descubrir en ella los rasgos de la antigua oralidad en la que había vivido inmersa Grecia, pero también los elementos de pensamiento novedosos que la revolución alfabética había potenciado; y establecer con todo ello una teoría de la oralidad y la escritura en Grecia⁷.

Ya sea para seguir la línea de investigación iniciada por este autor pero, sobre todo, para criticarla o matizarla en sus diferentes aspectos, los estudios sobre oralidad y escritura en Grecia se han multiplicado de forma visible desde los años 60 hasta nuestros días⁸. Esta abultada bibliografía contrasta de forma llamativa con la escasa atención que éste fenómeno ha recibido en la Roma antigua. Más allá de algunas obras colectivas, de indudable valor por otra parte, que recogen estudios parciales, en gran medida centrados en el campo de la epigrafía, se podría decir que no ha habido ninguna interpretación de conjunto que tratara de abordar el

⁵ Esta es la tesis fundamental de su *Preface to Plato*, Cambridge, MA, 1963. En él Havelock hace hincapié en el carácter pedagógico de la obra homérica y en general de toda la poesía arcaica, ya que codificaba en verso y a través de un relato concreto las normas generales que regían el funcionamiento de la sociedad (cfr. trad. cast. *Prefacio a Platón*, Madrid, 2002, especialmente pp. 49-115). Ese mismo año otro de los autores más influyentes en el estudio de oralidad, J. Goody, publicaba con I. Watt un artículo en el que analizaban las consecuencias de la invención del alfabeto y lo relacionaban con el desarrollo del pensamiento crítico en la Grecia clásica ("The consequences of literacy, *Comparative Studies in History and Society*, 5, pp. 304-345 (trad. cast. "Las consecuencias de la cultura escrita", *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, J. Goody comp., Barcelona, 1996, pp. 39-82). Tanto la obra de Havelock como la de Goody han sentado las bases de los estudios de oralidad y escritura.

⁶ Las conclusiones de estos dos investigadores sobre la poesía rural yugoslava y su similitud con la épica griega se encuentran recogidas en A. Lord, *A Singer of Tales*, Cambridge, MA, 1960.

⁷ E. A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, 1996[1986] pp. 95-156, donde compendia de alguna forma toda su investigación.

⁸ Citaremos como obras de conjunto más importantes a R. Thomas, *Literacy and orality in Ancient Greece*, Cambridge, NY, 1992 y a B. Powell, *Writing and the origins of Greek literature*, Cambridge, NY, 2002. Aunque igualmente destacables son las obras colectivas: *Written texts and the rise of literate culture in ancient Greece*, H. Yunis ed., Cambridge, NY, 2003; o *Epea and Grammata: Orality and Written Communication in Ancient Greece*, I. Worthington y J. Miles eds., Leiden-Boston, 2002. En castellano cabe destacar la reciente obra de J. Signes Codoñer, *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Madrid, 2004.

fenómeno de la oralidad en la Roma antigua y las consecuencias de la adopción de la escritura alfabética⁹. La única excepción destacable la constituye la obra de Claudia Moatti, en la que se toma muy en consideración el factor de la escritura como elemento determinante en el proceso de reflexión sobre el pasado que llevaron a cabo juristas y anticuarios entre los siglos II y I a.C. y que tuvo como consecuencia la fijación del *mos maiorum* y una nueva relación con la tradición por parte de los romanos a fines de la República¹⁰.

Podemos aducir como causa de esta desigual evolución de la historiografía el hecho de que tradicionalmente los estudios culturales que han tenido por objeto la sociedad griega se han mostrado más abiertos y receptivos a la teoría antropológica. No obstante, existe otra razón de indudable peso que ha puesto en el primer plano de la investigación a Grecia por encima de Roma. En efecto, el hecho de que se haya considerado por mucho tiempo a los griegos como los creadores del alfabeto¹¹, un acontecimiento único en la historia de la humanidad, otorga al "milagro griego" una relevancia de la que carece la cultura romana. Esta última simplemente recogió los frutos del trabajo ajeno: modificó sensiblemente el alfabeto griego, desechando algunos signos y creando otros necesarios para transcribir su lengua, pero no llevó a cabo mejora alguna en un sistema de escritura que, para entonces, había alcanzado su estadio máximo de perfeccionamiento. De este modo, hacia el 700 a.C. y, sin duda alguna, gracias a la cercanía de la colonia euboica de Pitecusas, el alfabeto griego fue adaptado por los etruscos y poco después por los latinos¹².

Los testimonios que tenemos para valorar este temprano uso de la escritura en el Lacio arcaico son muy escasos; en su mayoría pequeños textos epigráficos de carácter funerario y votivo. Aun así parece evidente que en términos generales el uso del alfabeto en la antigua Roma respondía a las mismas necesidades administrativas y políticas que habían tenido y tenían las ciudades-estado griegas. La redacción del código legislativo de las XII Tablas, los registros de carácter religio-

⁹ Citaremos en especial *Literacy in the Roman World*, M. Beard ed., JRA, supplementary series 3, 1991; y *Becoming Roman, writing Latin? Literacy and Epigraphy in the Roman West*, A. E. Cooley ed., JRS, supplementary series 48, 2002.

¹⁰ Especialmente en *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, París, 1997, sobre todo pp. 99-141.

¹¹ De hecho buena parte de la investigación sobre la escritura en Grecia se centra en la creación del alfabeto. En la obra de Havelock es de vital importancia la superioridad del alfabeto con respecto al resto de escrituras proximo-orientales a las que no concede tal designación incluido el fenicio (cfr. por ejemplo, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton, NJ, 1982, pp. 60-88). Esta visión heleno-céntrica y evolucionista de la escritura ha sido contestada por algunos autores que consideran que escrituras como el fenicio eran ya alfabéticas (cfr. por ejemplo, R. Harris, *The Origin of Writing*, Londres, 1986, pp. 29-75).

¹² De esta adaptación no tenemos más que testimonios epigráficos, cfr. M. Cristofani, "Sull'origine e la diffusione dell'alfabeto etrusco", *ANRW*, I, 2, 1972, pp. 466-489 y "Rapporto sulla diffusione della scrittura nell'Italia antica", *S&C*, 1978, pp. 5-33, quien defiende la idea de que los latinos conocieron la escritura griega por mediación de los etruscos. Cfr. también, F. Desbordes, *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad romana*, Barcelona, 1995 [1990], pp. 145-158.

so, especialmente los *Annales* de los pontífices máximos o el calendario ponen de manifiesto que el uso de la escritura en la Roma de la temprana República era algo más que anecdótico¹³. La importancia de estos documentos demuestra, además, que se trataba de un instrumento vinculado al poder, y especialmente al poder religioso, lo que posiblemente esté indicando el carácter mágico y exotérico que el alfabeto pudo tener en un primer momento en la sociedad romana. Por otra parte, es también más que probable que el uso de la escritura pueda ponerse en estrecha relación con el desarrollo socio-político de Roma en este período¹⁴.

Más adelante, en los siglos II y I a.C., los romanos, del mismo modo que habían imitado el nuevo medio de comunicación, adoptaron también las disciplinas del conocimiento y los discursos del saber que habían surgido en Grecia gracias, en gran parte, a esta nueva tecnología de la palabra escrita. Retórica, historia, filosofía, todos y cada uno de los saberes clásicos terminaron por encontrar de alguna forma acomodo en la capital del imperio¹⁵. Por lo tanto, resulta lógico que el uso del alfabeto en Roma y el paso de la oralidad a la escritura no hayan despertado la curiosidad de los investigadores. En definitiva puede considerarse simplemente un desarrollo secundario del proceso general de creación y expansión de la escritura alfabética que tiene su origen en la Grecia arcaica, el fenómeno que precisamente llamó la atención de Havelock, debido a su carácter original. Como él bien señaló, la adaptación del pensamiento a la escritura no fue algo inmediato, sino progresivo, y encontró no pocas resistencias, de modo que la literatura clásica griega conservó los vestigios de la antigua oralidad a medida que iba creando un nuevo marco cognitivo¹⁶. Roma, por el contrario, pudo eludir el lento esfuerzo creativo y no tuvo más que adaptar el producto final: una escritura alfabética y una literatura

¹³ Sobre el significado de la escritura de los Anales Máximos ver "Antes de la historia: Anales Máximos, escritura y memoria", *Gerión*, 25, n. 1, pp. 263-184.

¹⁴ Sobre el codificación de las XII Tablas ver P. López Barja, *Historia de Roma*, Madrid, 2004, pp. 57-62. Para una valoración general de este primer uso de la escritura en Roma, ver J. Poucet, "Réflexions sur l'écrit et l'écriture dans la Rome des premiers siècles", *Latomus*, 48, fasc. 2, pp. 285-311 y T. Cornell, "The Tyranny of the Evidence: a discussion of the possible uses of literacy in Etruria and Latium in archaic age", *Literacy in the Roman World*, M. Beard et al. eds., 1991, pp. 7-33. Sobre el carácter mágico de la escritura en Etruria y en la Roma arcaica: N. Spivey y S. Stoddart, *Etruscan Italy. An archaeological history*, London, 1990, p. 106. La relación de la escritura con el desarrollo de Roma ha sido planteada sobre todo por T. Cornell, *Los orígenes de Roma. C.1000-264 a.C. Italia y Roma de la Edad de Bronce a las guerras púnicas*, Barcelona, 1999 [1995], pp. 132-134. Recientemente G. Forsythe la ha defendido también, aunque de forma cautelosa (*A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2005, pp. 51-53).

¹⁵ Cfr. E. Rawson, *Intellectual Life in the Roman Republic*, Oxford, 1985. El conocimiento tradicional romano fue sustituido por estos nuevos saberes y en parte despreciado (ver A. Rodríguez Mayorgas, "El encuentro con el pasado. La imagen de los primeros romanos a fines de la República", *Actas del XI Congreso de la SEEC*, Madrid, 2005, pp. 557-568). Por lo demás, pasó de estar de forma colectiva en manos de la aristocracia, a residir en un grupo de expertos, a veces extranjeros, que terminarán por trabajar al servicio del emperador: cfr. A. Wallace-Hadrill, "Mutatio morum: the idea of a cultural revolution", *The Roman Cultural Revolution*, T. Habinek y A. Schiesaro eds., Cambridge, 1997, pp. 3 y ss. y C. Moatti, "Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République", *Revue historique*, t. 309/2, n. 626, 2003, pp. 303-325.

¹⁶ E. A. Havelock, *op. cit.*, 1996, pp. 113-133.

que comprendía y resumía el conocimiento del mundo griego, es decir, del mundo civilizado¹⁷.

Ciertamente es innegable que el proceso de adopción de la escritura que experimentaron las sociedades griega y romana, aun compartiendo elementos comunes, es en gran medida diferente. Por ello, resulta imposible servirse de la "teoría de la oralidad", que Havelock diseñó, si se quiere comprender el caso romano, en el que no hay rastro de una épica oral, que es parte fundamental de la oralidad griega. Pero esto no significa que de forma rápida y eficiente Roma entrara en el mundo de la escritura, avanzando, por así decirlo, varias etapas evolutivas de un solo paso y recogiendo el testigo en el punto exacto en el que lo había dejado la Grecia helenística. Esta visión que, de algún modo, subyace a las historias de cultura y pensamiento en la Antigüedad y que reconoce, por un lado, la originalidad griega y, por otro, la misión universal de Roma como transmisora del conocimiento clásico, adolece de lo que M. Bloch llamaba "la ilusión de los orígenes". Según esta perspectiva, se considera que el proceso inicial y formativo es el momento históricamente relevante de un fenómeno y que todo lo que viene después son simples epígonos o adaptaciones, que han perdido el sentido original y, por ello, el interés¹⁸.

Es evidente que esta interpretación pasa por alto algunos aspectos de relevancia y sobre todo pretende comprender un elemento de la cultura romana a través del ejemplo griego, que se establece como referente único para la comparación. Sin embargo, sólo desde una perspectiva reduccionista se puede sostener que la Roma republicana simplemente continuó la cultura literaria helenística. En realidad comprender el uso de la escritura y el comienzo de la literatura en Roma resulta una tarea mucho más compleja, ya que su verdadero significado histórico no se obtiene comparando ambos fenómenos con sus homólogos griegos, sino comprendiendo en profundidad cuál era la experiencia previa de la sociedad romana, la tra-

¹⁷ P. Veyne está, sin duda, en lo cierto al afirmar que en este proceso de helenización, Roma no ejerció elección consciente alguna, sino que asumió la única cultura que podía recibir tal nombre, la que representaba la civilización ("L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations", *Diogenes*, 106, 1979, pp. 3-29). Aún así, esta decisión no dejará de tener consecuencias a largo plazo, pues es la veneración romana por la cultura griega lo que hará que ésta se convierta en canónica e universal como acertadamente ha señalado S. Mas Torres (cfr. "Catón el Censor y la invención de Grecia", *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo. Actas de la IV Reunión de Historiadores Españoles del Mundo Griego Antiguo*, D. Plácido et al. eds., Madrid, 2006, y sobre todo *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, 2006). A pesar del filohelenismo de la Roma republicana, este no afectó nunca a la concepción del ciudadano, ni de la política en Roma, cfr. E. García Fernández, "Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republicana", *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, S. Mas Torres et al. eds., Madrid, 2001, pp. 297-310.

¹⁸ M. Bloch, *Apologie pour l'historien*, París, 1986 [1940], pp. 85-89, citado por C. Moatti, *op. cit.*, 1997, p. 20, a propósito de los estudios tradicionales sobre filosofía romana que buscan el origen griego, clásico o helenístico, de cada una de las ideas de los autores, sobre todo de Cicerón. También D. C. Feeney ha puesto de manifiesto de forma muy acertada que la religión romana, y sobre todo la mitología, se han considerado una moda superflua y carente de credibilidad frente al dinamismo y vigor que se le concede a ésta en la Grecia clásica (*Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge, 1999 [1988], pp. 47-67).

dición oral del conocimiento en la que había vivido durante siglos. Sólo de este modo podremos entender el verdadero cambio que supuso la introducción del alfabeto y de los saberes escritos, dentro de la propia cultura romana.

Esta valoración se entenderá más claramente si abordamos el caso concreto de la historiografía. Tradicionalmente los estudios sobre los primeros historiadores y en especial sobre Fabio Píctor han hecho hincapié en su dependencia de la historiografía helenística¹⁹. El uso de la datación por olimpiadas, el interés por el origen de Roma, o el carácter anecdótico y anticuario de algunos de los fragmentos que se conservan de estos primeros autores se han considerado un claro ejemplo de la influencia de la obra de historiadores como Timeo de Taormina o Diocles de Pepareto. De este modo, la única interpretación que se hace de las historias romanas es que son una continuación de los cánones historiográficos helenísticos con un contenido parcialmente nuevo, la historia de Roma²⁰. Sin embargo, desde nuestra perspectiva el verdadero significado de este fenómeno sólo podrá alcanzarse si conocemos y valoramos la memoria oral que tenía la sociedad republicana y a través de la cual mantenía el recuerdo de su pasado. En realidad hasta ahora el estudio de las historias romanas se ha abordado siempre desde un enfoque que podríamos llamar filológico-literario, es decir, los investigadores las han analizado dentro del marco del género historiográfico. Esta elección podría ser legítima, pero no agota las posibilidades que ofrece dicho fenómeno. En efecto, si nuestra finalidad como historiadores es comprender la cultura romana, en ese caso debemos plantearnos la cuestión en términos más generales y tratar de comprender de qué forma recordaban su pasado los romanos en la República y qué novedad o cambio introdujo la escritura de la historia a fines del siglo III a.C. Desde esta perspectiva, la historiografía no es más que un elemento a tener en cuenta, pero no el único; y en cualquier caso la interpretación que de ella hagamos debe realizarse desde el marco global de la memoria, un fenómeno que ha despertado interés solo recientemente²¹.

¹⁹ Por ejemplo, A. Momigliano, *The Classical Foundation of Modern Historiography*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1990, pp. 80-108; y E. Gabba, "Origine e carattere della più antica storiografia romana", *Eutopia*, 5, fasc. 1-2, 1996, pp. 3-11. Cfr. lo ya expuesto en E. García Fernández y A. Rodríguez Mayorgas, "Tradicón griega e identidad romana", *La construcción ideológica de la ciudadanía*, 2006, pp. 395-406.

²⁰ Parcialmente nuevo porque los historiadores griegos en general, pero especialmente los sicilianos, ya conocían el pasado de Roma. Para un comentario sobre estos fragmentos relativos a la fundación de Roma ver J. Martínez Pinna, "La fundación de Roma en los fragmentos históricos griegos", *Revista de Historiografía*, I, 1, 2004, pp. 20-37; y "La fundación de Roma en los fragmentos históricos sicilianos (siglos IV-III a.C.)", *Kokalos*, en prensa.

²¹ Compartimos, en este sentido, la perspectiva teórica de J. von Uergern-Sternberg en su artículo "Überlegungen zur frühen römischen Überlieferung im Lichte der Oral-Tradition-Forschung", *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, J. von Uergern-Sternberg y H. Reinau eds., Stuttgart, 1988, pp. 237-265.

LA MEMORIA ORAL DE LA REPÚBLICA ROMANA

Desde los años 80 hablar de *memoria colectiva* o *memoria social* se ha convertido en un lugar común para los historiadores, muy especialmente para aquellos que se dedican al mundo moderno y contemporáneo. En términos generales todos ellos coinciden en considerar que el pionero de estos estudios fue M. Halbwachs, sociólogo y discípulo de Bergson y de Durkheim, que, en la primera mitad del siglo XX, defendió enérgicamente el carácter social y colectivo que tenía el recuerdo en el ser humano frente a la idea de una memoria individual y, por tanto, aislada²². Según él, sólo mediante la interacción con el resto de miembros de una comunidad se crea y se conserva el recuerdo sobre el pasado. Este recuerdo está, por ello, condicionado por los intereses y preocupaciones del grupo y en ningún caso puede considerarse un fiel reflejo de los hechos históricos de los que ha sido protagonista esa comunidad. En realidad, lo que refleja y recoge son aquellos acontecimientos y personajes sobre los que esa sociedad ha construido su tradición y su identidad. Por todo ello, Halbwachs sostenía que, aunque en último término la memoria se manifestaba de forma individual en cada persona, ésta tenía una dimensión social, compartida por todo el grupo, que la convertía en el referente fundamental a la hora de concretar aquello que caracterizaba e individualizaba a ese grupo con respecto a los otros.

El concepto de memoria social ha resultado de extrema utilidad para aquellos investigadores que se han propuesto como objetivo el estudio de la experiencia histórica de una determinada sociedad moderna, especialmente en comparación con la visión que de ese mismo pasado ha ofrecido la historiografía oficial²³. Sin embargo, su repercusión ha sido mucho menor en el ámbito de la historia antigua. La excepción es, sin duda, la obra del egiptólogo alemán J. Assmann²⁴. Partiendo

²² Sus dos obras más significativas son *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925 y *La mémoire collective*, Paris, 1950. Para una valoración de su obra y del significado de ésta en relación con el pensamiento de su época ver G. Narmer, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris-Montreal, 2000; M. Douglas, "Introduction: Maurice Halbwachs (1877-1945)", en *The Collective Memory*, Nueva York, 1980, pp. 1-21; N. Wachtel, "Introduction", *History and Anthropology*, 2, 1986, pp. 207-224; y P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover, 1993, pp. 73-76.

²³ El antagonismo memoria/historia aparece ya en la obra de Halbwachs, ver *op. cit.*, 1997, pp. 97-142. Pero, sin duda, ha sido Pierre Nora el que ha realizado la reflexión más influyente al respecto, especialmente en "Entre mémoire et histoire", *Les lieux de mémoire, I: La République*, P. Nora dir., Paris, 1984, pp. xvii-xlii, y "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations* 26 (1989), pp. 7-24; pero también "Mémoire collective" *La Nouvelle Histoire*, J. Le Goff y R. Chantier eds., Paris, pp. 398-400. Los estudios de memoria social se han centrado sobre todo en acontecimientos traumáticos del mundo contemporáneo como la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Para un análisis de la evolución de estos estudios ver: J. K. Olick y J. Robbins, "Social Memory Studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices", *Annual Review of Sociology*, 24, 1998, pp. 105-140. El concepto de memoria social, no obstante, no está exento de crítica y debate por parte de algunos especialistas: cfr. P. Burke, "History as Social Memory", *Memory, History, Culture and the Mind*, Th. Buttler ed., Oxford-New York, 1989, pp. 97-113; N. Gedi y Y. Elam, "Collective Memory - What Is It?", *History and Memory*, 8, n. 1, pp. 30-50. Para un estudio en profundidad ver J. Fentress y C. Wickham, *Social Memory*, Oxford, 1992.

²⁴ *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*,

del concepto de memoria colectiva de Halbwachs, Assmann se ha planteado la cuestión de la memoria en las sociedades antiguas, teniendo en especial consideración además el uso de la escritura, factor que si bien en el mundo moderno no plantea alternativas significativas, sin embargo, resulta de extrema importancia a la hora de aproximarnos a la Antigüedad.

De todo el planteamiento teórico que ha elaborado sobre la memoria, lo que más nos interesa en esta ocasión es destacar su concepto de *memoria cultural*. Según Assmann, el recuerdo de los orígenes y de los hechos y personajes fundacionales que representan el pasado más lejano de la comunidad tiene unas características especiales en las sociedades antiguas, y se diferencia claramente del pasado más cercano cuya memoria es más inestable y cotidiana (lo que él llama la *memoria comunicativa* que corresponde a grandes rasgos con el recuerdo de las tres últimas generaciones, es decir, unos cien años)²⁵. En el mundo antiguo el primero es siempre un recuerdo sacralizado y ritualizado, fosilizado por decirlo de algún modo, aunque no por completo inalterable. Es también un recuerdo institucional, mantenido por los representantes religiosos del grupo, debido a su importancia y transcendencia, pues en última instancia el recuerdo del origen está estrechamente vinculado con la identidad que el propio grupo se otorga a sí mismo.

Uno de los aspectos más relevantes de esta memoria cultural es, sin duda, el hecho de tratarse de un recuerdo que se reactualiza mediante los rituales y ceremonias, en los que el discurso y la representación son inseparables. De este modo, recordar el pasado significa realmente celebrarlo y representarlo. Por ello tan importante incluso como el contenido de ese pasado, lo son la voz, el canto, la gesticulación, la música, el baile y el resto de elementos cargados de significados culturales que dan sentido a la reactualización de la tradición y que sirven de catalizadores del sentimiento comunitario²⁶. Los rituales y ceremonias mediante los que se recuerda el pasado, el origen del grupo, tienen muy a menudo un carácter cíclico y regular, están vinculados a una fecha concreta en el calendario²⁷. Es precisa-

München, 1991, pp. 34-86. Cfr. también "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, 65, 1995, pp. 125-133, "Cultural Memory: script, recollection and political identity in Early Civilizations", *Historiography East and West*, 1, n. 2, 2003, pp. 154-177, y *Religion and Cultural Memory*, Stanford, 2006 [2000], pp. 81-138.

²⁵ J. Assmann tiene en cuenta aquí los estudios antropológicos sobre el recuerdo del pasado en sociedades ágrafas y en especial los de J. Vansina quien atestiguó la existencia de lo que él llamaba *floating gap*, un vacío en la memoria, entre el recuerdo detallado de los orígenes y la historia reciente que estaba en continuo movimiento en la medida que el recuerdo de los acontecimientos con más de cien años de antigüedad se va paulatinamente perdiendo en estas sociedades conforme pasa el tiempo (cfr. *Oral tradition as History*, Wisconsin, 1985, pp. 23-24 y 167-169).

²⁶ P. Connerton ha hecho hincapié precisamente en la importancia de las ceremonias conmemorativas y del recuerdo "no verbal" como elementos clave en la memoria de las sociedades (cfr. *How Societies Remember*, Cambridge-New York-Melbourne, 1989).

²⁷ La relación del calendario con la memoria social es un hecho bien atestiguado en diferentes culturas. Cfr. por ejemplo, E. Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*, Berkeley, 1981 para el caso judío y en general para el mundo contemporáneo, cfr. T. Schmidt, *Kalender und Gedächtnis. Erinnern im Rhythmus der Zeit*, Göttingen, 2000.

mente esta recurrencia lo que permite que se conviertan en la piedra angular de la memoria oral.

Recuperar en toda su profundidad esta oralidad antigua es una tarea condenada al fracaso desde un principio, dado que por su propia definición esta memoria no deja huella alguna, una vez que sus protagonistas han desaparecido. Sin embargo, es posible reconocer, al menos, su existencia a través de las fuentes escritas que hemos conservado y el caso de Roma no es una excepción. De hecho, tenemos testimonios más que suficientes como para afirmar que determinadas fiestas del calendario romano estaban relacionadas con el pasado de la ciudad y en especial con los orígenes. Pero además existe un segundo elemento al que Assmann atribuye una destacada importancia en la conservación del recuerdo de las sociedades antiguas y del cual existen relevantes testimonios en Roma. Se trata de la topografía urbana vinculada a determinados acontecimientos del pasado, lo que ha denominado *mnemotopoi*²⁸. Por ello consideramos que es posible hablar de una memoria cultural de la Roma republicana y que este fenómeno debería tener un mayor peso a la hora de valorar el significado histórico de las primeras historias escritas de Roma. Veremos en qué sentido esto es así tras analizar brevemente ambos elementos, rituales y *mnemotopoi*²⁹.

CELEBRACIONES RELIGIOSAS

En una carta a Décimo Junio Bruto de julio del 43 a.C., Cicerón nos ha dejado un precioso testimonio, que hasta ahora parece haber pasado inadvertido, sobre la importancia del calendario en relación con la memoria cultural de la República. Un año después de la muerte de César, los instigadores, Bruto y Casio, habían huido de Roma, mientras Lépido y Antonio se hacían con el poder. Décimo Bruto, parte también importante en la conspiración contra el dictador y gobernador de la Cisalpina, se niega a entregarle la provincia a Antonio y se enfrenta militarmente a éste. Para honrarle por dicha acción, Cicerón se suma a otras iniciativas del senado, como la de erigir una estatua en su honor, con la siguiente propuesta. "He propuesto (al senado) que cuando aquel felicísimo día de la liberación de Décimo Bruto, que coincide con su cumpleaños, ilumine la ciudad, se inscriba su nombre en los *Fasti* en esa fecha. Con ello he seguido el ejemplo de nuestros antepasados,

²⁸ J. Assmann, *op. cit.*, 1991, pp. 59-63. Assmann crea este concepto en base a la obra de M. Halbwachs *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*, París, 1941, en la que el sociólogo analizaba la forma en que la topografía de Tierra Santa había afectado al recuerdo de la vida de Jesús y a la historia del cristianismo.

²⁹ Recientemente U. Walter. Uwe ha descartado la idea de una memoria cultural en la Roma republicana considerando que el concepto de Assmann está demasiado vinculado a las estructuras político-religiosas de estados orientales como Israel o Egipto, y es, por ello, inapropiado para el mundo greco-romano. Por el contrario, ha acuñado el término *Geschichtekultur* para referirse a la relación que establecieron los romanos con su propio pasado (cfr. *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, Frankfurt am Main, 2004, pp. 18-26).

que rendían honores a aquella mujer, Larentia, ante cuyo altar en el Velabro vosotros, los pontífices, soléis hacer un sacrificio. Al conceder esto a Bruto, quería que en los *Fasti* hubiera una mención eterna a la más grata de las victorias"³⁰. En este caso, los *Fasti* son evidentemente el calendario y no los fastos triunfales o los consulares³¹ y, por tanto, lo que pretende Cicerón es que una vez al año los habitantes de Roma recuerden lo que Décimo Bruto ha hecho por la República, de qué forma ha resistido ante los que pretenden monopolizar el gobierno de la ciudad³². El ejemplo que refiere para mostrar que, efectivamente, los antepasados se servían del calendario para guardar la memoria de los acontecimientos pasados, pertenece a la historia más remota de la ciudad. Según la noticia más antigua que tenemos de este personaje, que proviene de los *Orígenes* de Catón, Acca Larentia era una mujer que se había enriquecido como cortesana y que a su muerte había donado al pueblo de Roma sus terrenos en Turax, Semurio, Lintirio y Solinio. Por ello, había recibido un enterramiento solemne y se había instituido en su honor un culto anual. En efecto, el 23 de diciembre se celebraban los *Laurentalia*, fiesta en la que los pontífices y el flamen Quirinalis conducían los ritos funerarios (*parentatio*) en la que se suponía era su tumba, en el monte Velabro³³.

Este testimonio de Cicerón resulta extremadamente significativo no sólo porque reconoce que esta forma de memoria era tradicional en Roma, sino porque demuestra que en la segunda mitad del siglo I a.C., cuando la historiografía romana tenía más de siglo y medio de existencia y la palabra escrita se había convertido en un medio eficaz de auto-proclamación y propaganda —ésta es la interpretación que usualmente se hace de los escritos de César, por ejemplo—, el calendario sigue siendo un recurso eficaz para recordar a los héroes de la República. El ejemplo de Augusto no deja lugar a dudas a este respecto. Las *Res Gestae* eran claramente un elogioso compendio de sus desvelos y esfuerzos por restaurar la República y se aseguró su adecuada difusión mandándolas inscribir no sólo en su mausoleo en Roma, sino en el resto de provincias del Imperio. Sin embargo, esto no le impidió intervenir en el calendario para introducir su nombre en algunas

³⁰ Cic., *ad Brut.* 23, 8: *ego enim D. Bruto liberato, cum laetissimus ille civitati dies illuxisset idemque casu Bruti natalis esset, decrevi ut in fastis ad eum diem Bruti nomen adscriberetur, in eoque sum maiorum exemplum secutus, qui hunc honorem mulieri Larentiae tribuerunt, cui vos pontifices ad aram in Velabro sacrificium facere soletis. quod ego cum dabam Bruto, notam esse in fastis gratissimae victoriae sempiternam volebam.*

³¹ A fines de la República estos documentos eran ya independientes, aunque muy posiblemente en un principio ambos registros fueran solo uno, el calendario (cfr. J. Rüpke, "Fasti: Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung?", *Klio*, 77, 1995, pp. 184-202)

³² No se sabe exactamente a qué fecha hace referencia. P. Shackleton considera que podría tratarse del 26 de abril (*Cicero Epistulae ad Quintum Fratrem et M. Brutum*, Cambridge, 1980. p. 248, n.4).

³³ Catón, *Orig.*, I., Orig I, fr. 23 Chass. Según la tradición, Larentia vivió en época de Anco Marcio y se caso con un hombre rico del que heredó su fortuna (Plut., *Rom.* 5, 1-3; *Quaest. rom.* 35). Para otros autores antiguos, sin embargo, se trataría de la mujer de Faustulo y por tanto de la madre adoptiva de Rómulo y Remo que en segundas nupcias se casó con un hombre rico (Val. Ant. fr. 1 P.: Lic. Mac., fr. 1 P.; Liv., I, 4, 6-7; Dion. Hal., *A.R.* I, 84, 4). Sobre los *Laurentalia* ver Macro., *Sat.* I, 10, 12-15 y H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca, NY, 1981, pp. 210-212

fechas señaladas desde el punto de vista de su actuación como *princeps*. Así el 11 de febrero se celebraba el cierre de las puertas del templo de Jano que simbolizaba el fin de la discordia civil y de la guerra en Roma y el 13 de ese mismo mes era recordado como el día de la restauración de la República. Esta inserción de determinadas fechas en su honor dentro el ciclo anual de celebraciones suponía el mayor reconocimiento a su obra de cara a la posteridad, porque, como muy bien ha destacado Wallace-Hadrill, al tener un puesto tan destacado en el calendario, Augusto se comparaba por sus actos con el fundador Rómulo, que como veremos era recordado en diferentes fiestas a lo largo del año³⁴.

En efecto, esta función del calendario como transmisor de la memoria cultural en Roma no es algo exclusivo del último siglo republicano, sino más bien un elemento característico del recuerdo en la sociedad romana, como puso de manifiesto en su momento M. Beard³⁵. Según esta investigadora, las celebraciones que estaban consignadas en el calendario romano formaban un *tiempo ritual* que carecía de una dimensión diacrónica y que acumulaba, por ello, significados de muy distintas épocas y también de muy distinta consideración. Esto se debía al hecho de que en la religión romana existía una concepción paradigmática de la celebración y no sintagmática, es decir, que las festividades y rituales tenían en Roma un significado en sí mismos y no por su posición ordenada en una sucesión relativa de elementos como ocurre en la religión cristiana. Por ello, el calendario tenía una mayor flexibilidad y en él se podía modificar, ampliar o disminuir, el significado de cada fecha, sin alterar en modo alguno el resto de festividades, ni los principios básicos en los que se sustentaban. De este modo, si bien el calendario tenía un marcado sentido agrícola en un principio y estaba estructurado según el ciclo vital de una sociedad campesina, con el tiempo cada una de las festividades pudo asimilar nuevos significados relacionados con los acontecimientos más importantes que vivía la comunidad e igualmente se pudieron crear otras nuevas.

El ejemplo que presenta M. Beard en su argumentación es precisamente el de los *Parilia*. En esta fiesta que tenía lugar el 21 de abril se llevaba a cabo la purificación del ganado, se elevaba una plegaria a Pales, antigua divinidad que protegía a estos animales, y después de lavarse con rocío y beber leche, los participantes tenían que saltar por encima del fuego. Ovidio presenta varias interpretaciones de este rito y en especial destaca la última según la cual el paso por encima de las llamas recuerda el traslado de los campesinos a sus nuevos hogares cuando Rómulo fundó la ciudad. Éstos no sólo abandonaron sus casas sino que las incendiaron y

³⁴ A. Wallace-Hadrill, "Time for Augustus", *Homo viator. Classical Essays for J. Bramble*, M. Whitby et al. eds., Oxford, 1987, pp. 225-227; R. Laurence y C. Smith, "Ritual, time and power in ancient Rome", *Accordia Research Papers*, 6, 1995-96, p. 142.; y C. Moatti, *op. cit.*, 1997, pp 152-155. Sobre el mensaje de las *Res Gestae* de Augusto y su relación con el monumento funerario, ver Z. Yavetz, "The *Res Gestae* and Augustus' public image", *Caesar Augustus: seven aspects*, F. Millar y E. Segal eds., Oxford, 1990 [1984], pp. 1-36 y J. Elsner, "Inventing imperium: texts and the propaganda of monuments in Augustan Rome", *Art and text in Roman culture*, J. Elsner ed., Cambridge-NewYork, 1996, pp. 32-53.

³⁵ En dos artículos de suma importancia: "A complex of times. No more sheep on Romulus's birthday", *PCPhS*, 33, 1987, pp. 1-15 y "Rituel, texte, temps: les Parilia romains", *Essais sur le rituel*, I, A.-J. Blondeau y K. Schipper eds., Lovaina-Paris, 1988, pp. 15-29.

realizaron el mismo ritual antes de marcharse. Parece evidente que en un primer momento existía una celebración dedicada a Pales que estaba estrechamente vinculada al ganado y que más tarde fue asimilada al nacimiento de Roma. Pero esta asimilación no es el resultado de la especulación de autores como Ovidio o Plutarco, sino que debió de ser mucho más temprana, sin que podamos especificar exactamente cuándo. En efecto, en el más antiguo calendario romano que conservamos, una inscripción hallada en Antium (los *Fasti Antiates Maiores*), datada en el siglo I a.C. y que recoge una organización del tiempo ritual anterior a la reforma de Julio César, el día 21 de abril aparece marcado con las palabras *Roma condita* ³⁶.

El calendario romano nos ofrece otro ejemplo destacado en el que se recordaba el pasado remoto y concretamente la juventud de los gemelos Rómulo y Remo. Se trata de los *Lupercalia*, que tenían lugar cada 15 de febrero. En ese día un número escogido de jóvenes romanos, llamados *luperci*, sacrificaba cabras en el Lupercal, cueva situada en la zona suroeste del Palatino; tocaban con el cuchillo ensangrentado la frente de dos de esos jóvenes y rápidamente la limpiaban con un paño de lana mojado en leche. A continuación corrían desnudos por las calles de la ciudad azotando a todo el que encontraban a su paso con correas hechas con la piel de las cabras que había sacrificado. Aunque no se sabe con exactitud por dónde discurría este periplo es muy posible que en un principio los lupercos corrieran alrededor del Palatino y terminaran el trayecto en el Foro. La interpretación más común de esta fiesta pone de manifiesto que en su origen se trataría claramente de un rito de purificación de la ciudad en el que los jóvenes, identificados con machos cabríos, ahuyentaban las fuerzas que amenazaban la supervivencia del rebaño, en especial los lobos. De hecho, no es casualidad que su recorrido se centre en el Palatino, colina que albergó el asentamiento más antiguo de Roma, y posiblemente esté en estrecha relación con la muralla de la segunda mitad del siglo VIII a.C. que halló Carandini en sus excavaciones al pie de este monte y a la que otorga el valor sacro e ideológico de un *pomerium*. De este modo, la fiesta parece estar localizada en el lugar identificado con los orígenes de la ciudad. Sin embargo, se puede constatar también que con el paso del tiempo se fueron introduciendo algunos elementos novedosos que pudieron, si no cambiar por completo el significado de los *Lupercalia*, si ampliarlo. De este modo, T. P. Wiseman ha sugerido que posiblemente en el 304 a.C. y por iniciativa de Fabio Ruliano, se crearan los colegios o *sodalitates* cuyos miembros tenían la prerrogativa exclusiva de participar en este ritual, los *Fabii* y los *Quinctii*, y que en el siglo III a.C. tomaron especial relevan-

³⁶ A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae, XIII, Fasti et Elogia*, Roma, 1937, p. 443. Sobre el significado de esta antigua divinidad Pales, cfr. G. Dumézil, *Idées romaines*, París, 1969, pp. 274-287. Sobre los *Parilia* ver: *Ov. Fast.* 4, 721-806; *Plut. Rom.* 12, 1-2; y H. H. Scullard, *op. cit.*, pp. 103-105. Según Carandini, esta celebración de la fundación de Roma debía de inaugurar el primer calendario romano en el cual el 21 de abril marcaría el inicio del año. Con la reorganización del tiempo anual en 12 meses esa fecha pasaría al 15 de marzo (cfr. "Della fondazione di Roma. Considerazioni di un archeologo", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, A. Carandini y R. Cappelli eds., Milano, 2000, p. 9).

cia las mujeres casadas, que se dejaban azotar en la espalda por los lupercos para de ese modo favorecer su fertilidad³⁷.

Pero lo que más nos interesa es que, en algún momento anterior, esta fiesta se vinculó también con la historia de Rómulo y Remo. El propio nombre que recibía la fecha del calendario, *Lupercalia*, estaba cargado de significado. Lupercal era el término con que se conocía la gruta cerca de la cual recaló la cesta con los gemelos, que habían sido arrojados al Tíber por orden de su tío Númeron y que serían amamantados por una loba (*lupa*) hasta ser encontrados por el pastor Fáustulo. Es evidente que el nombre de la fiesta, el de los lupercos y el del Lupercal están en estrecha relación semántica. Pero, además, ya el historiador Acilio dejó escrito en su obra que los jóvenes que llevaban a cabo el ritual corrían desnudos imitando a Rómulo y Remo y a sus compañeros pastores cuando tuvieran que recuperar el ganado que había desaparecido. De este modo, los *Lupercalia* rememoraban el ambiente pastoril, y en cierto modo salvaje, de los orígenes de Roma, en el que los hermanos habían crecido y habían vivido hasta que descubrieron su pasado, por contraposición con la vida urbana que surge con la fundación. Ovidio también hace referencia a esta fiesta y establece la misma asociación con la vida pastoril de los gemelos. Así afirma que "corren una vez que se han desprendido de su ropa" y que "aquel acontecimiento de final feliz tiene su recuerdo impecederero (*memorem famam*)"³⁸.

Otros autores romanos, sin embargo, siguiendo posiblemente una tradición posterior, que parece remontar a Elio Tuberón, consideraban que los *Lupercalia* era una fiesta dedicada al dios Pan que ya fue establecida por Evandro. Pensaban así que fue durante la celebración de esta fiesta cuando los hombres de Númeron tendieron una celada a los gemelos y lograron capturar a Remo. Wiseman deduce de esta segunda versión que la historia de los gemelos debe de ser posterior a la adopción de la historia de Evandro, dado que algunos pasajes están ambientados en relación con el culto al dios Pan. Sin embargo, también es posible afirmar que el orden es el inverso, pues la versión más antigua de los *Lupercalia* es la de Acilio, autor de mediados del siglo II a.C. que muy posiblemente está transmitiendo una creencia antigua y la inclusión de elementos griegos, como son Evandro y

³⁷ Cfr. *Ov. Fast.* 2, 431-4; *Plut. Rom.* 21, 3. Sobre el posible recorrido de los lupercos, ver T. P. Wiseman, *Remus a Roman Myth*, Cambridge, 1999 [1995], pp. 81-82. Sobre el origen de esta fiesta como rito de purificación, cfr. D. P. Harmon, "The public festivals of Rome", *ANRW*, II, 16. 2, 1978, pp. 1445-1446. Acerca de los descubrimientos arqueológicos de Carandini en el foro se puede consultar A. Carandini, *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Roma, 1997, pp. 496-497 y A. Mastrocinque, "Romolo alla luce delle nuove scoperte", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, A. Carandini y R. Cappelli eds., Milano, 2000, p. 52. Y por último sobre los cambios en el significado de los *Lupercalia*, cfr. T. P. Wiseman, "The God of the Lupercal", *JR S*, 85, 1995, pp. 13-14.

³⁸ Varrón reconocía esta relación semántica entre los términos *lupa*, *luperci* y el Lupercal (cfr. *L.L.* 5, 85; 6, 16). Sobre la explicación de los *Lupercalia* en la narración de Acilio ver fr. 3 Peter I. Sobre la contraposición del ambiente pastoril de la infancia de los gemelos ver A. Mastrocinque, *Romolo. La fondazione di Roma tra storia e leggenda*, Padua, 1993, p. 156. Por último, las palabras de Ovidio son exactamente: *posito velamine currunt, et memorem famam, quod bene cessit, habet* (*Fasti*, 2, 379-380). Valerio Máximo (2, 2, 9) ofrece otra versión según la cual ese día se recuerda la fiesta que celebraron los hermanos ante la perspectiva de la fundación de la nueva ciudad de Roma.

el culto arcadio, pueden considerarse una consecuencia de la asimilación de las narraciones helenas que vinieron a completar y modificar el anterior mito de los gemelos³⁹. En cualquier caso, no hay duda de que esta especie de recreación de la vida de los orígenes que se llevaba a cabo el 15 de febrero era lo que convertía los *Lupercalia* en la mejor vía para el recuerdo del pasado lejano de la ciudad.

Pero, además, existía otro tipo de festividades que también tenían un trasfondo histórico, aunque en esta ocasión no se vinculaban con el pasado remoto sino con la fundación de un recinto religioso. El caso más conocido es el del famoso *aedes Castoris*, el templo dedicado a Cástor y Pólux en un lugar central del Foro. Según cuenta la tradición, los Dióscuros habían ayudado de forma decisiva a los romanos en la batalla del lago Regilo del 499 a.C. en la que se habían enfrentado a los latinos en el territorio de Túsculo. Las narraciones de Tito Livio y de Dionisio difieren. Mientras que el primero afirma simplemente que el dictador Postumio prometió un templo a Cástor por la victoria, el segundo cuenta con mayor detenimiento lo sucedido. Dos jinetes de barba incipiente y superiores en estatura y belleza al resto se aparecieron al dictador y se pusieron al frente de la caballería romana. Lograda la victoria, por la tarde, aparecieron en el Foro. Lavaron y abrevaron los caballos en el *lacus Iuturnae* junto al templo de Vesta y comunicaron a los romanos cómo se había desarrollado el combate. Allí donde fueron vistos se erigió poco después un templo que fue dedicado en el 484 a.C. El propio Dionisio cuenta además que en los idus de julio, día en el que se produjo la victoria, se celebraban fastuosos sacrificios y tenía lugar una procesión en la que participaban los caballeros *equo publico* portando todos los premios al valor guerrero que se les habían concedido. Esta procesión, que recibía el nombre de *transvectio equitum*, partía del templo de Marte fuera de la ciudad y finalizaba en el Foro, en el templo de los Dióscuros, que eran una especie de divinidades tutelares para los caballeros⁴⁰.

Esta relación entre victorias militares y fundaciones de templos era algo frecuente en Roma. Con la finalidad de ganarse el favor divino en situaciones desfavorables, los generales podían prometer a algún dios, durante un enfrentamiento bélico, la creación de un templo en su honor, cuyo aniversario era recordado en adelante mediante un día festivo marcado en el calendario⁴¹. Los ejemplos que

³⁹ Sobre la versión de Elio Tuberón: fr. 3 P.; Liv. 1, 5, 1; y Dion. Hal. 1, 80. T. P. Wiseman sostiene esta interpretación en *op. cit.*, 1999, p. 88. J. Martínez Pinna considera, por ejemplo, que la figura de Evandro apareció en la literatura latina no antes de fines del siglo III a.C. Sobre esta cuestión y el papel de este héroe griego y de los arcadios en la tradición romana ver *La prehistoria mítica de Roma*, Gerión, Anejo VI, Madrid, 2002, pp. 135-167.

⁴⁰ Por orden, Liv., II, 20, 12; Dion., *A.R.* 16, 13. Las excavaciones llevadas a cabo en los años ochenta en el Foro han sacado a la luz los cimientos de un edificio de época arcaica debajo del conocido templo de Cástor que mandó construir Metelo Dalmático en el 117 a.C. (ver *The Temple of Castor and Pollux*, I, Nielsen y B. Poulsen eds., 1992, pp. 61-79). Algunos autores, no obstante, consideran que esto no prueba una mayor antigüedad del culto a los Dióscuros: cfr. R. R. Holloway, *The archaeology of Early Rome and Latium*, London-New York, 1994, pp. 7-8. Sobre la *transvectio equitum*, cfr. Dion., *A.R.* 6, 13, 4.

⁴¹ A. Ziolkowski ha catalogado todas las noticias que nos han llegado sobre este tipo de fundaciones de templos en la República hasta el 219 a.C., ver *The Temples of Mid-Republican Roma and their historical and topographical context*, Roma, 1992, pp. 17-189. Sobre la relación de estos templos con el botín de

tenemos no son escasos: en el 295 a.C. Q. Fabio Máximo Ruliano prometió en la batalla de Sentino contra los samnitas un templo a Júpiter Víctor que se construyó en el Palatino, cuyo aniversario se celebraba el 13 de abril; otro tanto había hecho Apio Claudio el Ciego para la diosa Belona un año antes en su enfrentamiento contra etruscos y samnitas. Es esta ocasión era el 3 de junio cuando se recordaba la erección del templo ubicado en el Campo de Marte cerca del futuro Circo de Flamínio; en el 222 a.C. fue Claudio Marcelo el que prometió un templo a *Honos* y *Virtus* y tras la toma de Siracusa restauró el antiguo templo a *Honos* divinidad que tenía su fiesta el 17 de julio y construyó uno nuevo a *Virtus* dedicado por su hijo; en el 218 a.C. el pretor L. Manlio dedicó un templo a Concordia después de aplastar un motín de sus tropas en la Galia Cisalpina, cuyo recuerdo tenía lugar cada 5 de febrero, día dedicado a *Concordiae in Capitolio*⁴². Los ejemplos se pueden multiplicar. En todas estas ocasiones la celebración tenía, sin duda, como protagonista a la divinidad, pero no estaba ausente ni el promotor ni la causa por la que Roma debía agradecerle su protección.

Como vemos, en el caso de Roma el calendario no conserva exclusivamente el tiempo de los orígenes, sino que en él quedaron consignados también otros hechos más recientes. El caso más relevante es el de la muerte de trescientos seis miembros de la *gens* Fabia en la batalla de Cremera contra los veventanos (477 a.C.). No sabemos exactamente qué tipo de celebración tenía lugar en esta fecha pero no cabe duda de que cada 18 de julio se conmemoraba esta derrota que prácticamente eliminó a todos los hombres de la familia de los Fabios. Así lo testimonia Ovidio, quien hace mención a este acontecimiento en sus *Fasti* y recuerda el mal presagio que suponía salir de la ciudad por un pasaje próximo al templo de Jano, ya que ese había sido el punto de partida de los Fabios. Pero, además, los romanos hacían coincidir esta fecha del 18 de julio con otra catastrófica derrota, la de Alia frente a los galos (390 a.C.) de forma que, como afirma Cicerón, "nuestros antepasados consideraron que el día de la batalla de Alalia era más funesto que el de la toma de la ciudad [por los galos], dado que esta desgracia provenía de la otra (así pues el primero es todavía un día de veneración (*religiosus*), mientras que la gente desconoce el segundo)". En efecto, en el calendario republicano esta fecha aparece con la denominación de *Alliensis dies* y como *Dies Alliae et Fabiorum* en un calendario de época de Tiberio, lo que corrobora la idea de que estos acontecimientos fueron conmemorados por la ciudad de Roma entera⁴³.

guerra y su uso por parte de los generales, ver M. Aberson, *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Roma, 1994.

⁴² Por orden, Ov., *Fasti* 4, 621 y Liv. 10, 29, 14 (Fabio Ruliano); Ov., *Fasti* 6, 199 y Liv. 10, 19, 17 (Apio Claudio); A. Degrossi, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, 1957-63, n. 157; Cic., *de leg.* 2, 23, 58 y H. H. Scullard, *op. cit.*, pp. 165-166 (Claudio Marcelo); y Liv. 22, 33, 7 y 23, 21, 7 (L. Manlio).

⁴³ El episodio de la derrota de los Fabios está recogido en Liv. 2, 48-51; Dion., *A.R.* 9, 15-22 y Ov., *Fasti* 2, 195-242, quien, en contra del resto de fuentes, da la fecha del 13 de febrero como día de la batalla. El comentario de Cicerón sobre Alia pertenece a Att. 9, 5, 2: *ut maiores nostri funestorem diem esse voluerunt Alliensis pugnae quam Urbis captae, quod hoc malum ex illo (itaque alter religiosus etiam nunc dies, alter in vulgus ignotus)*. Sobre estas fechas del calendario ver H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 166. La transmisión

Podemos, por tanto, afirmar que determinadas fiestas y ceremonias que congregaban a la comunidad de Roma fomentaban la memoria social de los habitantes de la ciudad al recordar en un contexto religioso los acontecimientos que a sus ojos eran los más trascendentales de su pasado. Por desgracia hemos perdido en muchas ocasiones infinidad de detalles significativos sobre el desarrollo de estos rituales. No obstante, una evaluación más profunda de la vinculación entre calendario y memoria cultural es posible y sería necesaria.

LOS MNEMOTOPOI DEL PAISAJE URBANO

Pero las fiestas del calendario no son el único elemento de la memoria oral de la Roma republicana. En este fenómeno del recuerdo desempeña un papel muy importante también el entorno físico y material que rodea a la comunidad, y en especial los espacios urbanos o naturales que habita. En efecto, la semantización del paisaje, tanto el natural como el que crea el ser humano en su afán por mejorar sus condiciones materiales de vida, es uno de los medios más usuales que contribuyen a la perpetuación de la memoria colectiva. Que las ciudades conservaban la memoria de los tiempos pasados es algo que no pasó desapercibido a los propios romanos de fines de la República, como deja ver Cicerón en uno de sus diálogos en el que su hermano Quinto, Ático, Pisón, Lucio Cicerón y el propio autor manifiestan su admiración por Atenas. En especial, les fascina el hecho de que en aquella ciudad "a cualquier parte que vayamos, pisamos siempre lugares con historia" (*quacumque enim ingredimur, in aliqua historia vestigium ponimus*). En un diálogo anterior ya había afirmado Ático que si Atenas le parecía una ciudad hermosa era especialmente por el recuerdo que quedaba en ella de los grandes hombres (*recordatione summorum virorum*) como sus casas, los lugares que frecuentaban o sus sepulturas. En su mayoría, los personajes y los recuerdos que romanos con una amplia cultura, como Cicerón o Ático, encontraban en Grecia estaban relacionados con los grandes pensadores y escritores helenos. Así pues, esta memoria, lejos de ser oral, realmente tenía su origen en la literatura. Era ella la que, en última instancia, guiaba la observación y el recuerdo a través de las calles de Atenas, lo que, por otro lado, demuestra que la escritura del pasado no desbancó por completo al paisaje urbano como transmisor de la memoria histórica, simplemente lo transformó ⁴⁴.

de la derrota de los Fabios en la tradición republicana ha sido analizada por J.-C. Richard, "Licinius Macer (Histo. 17) et l'épisode du Crémère", *Revue de Philologie*, 63, fasc. 1, 1989, pp. 75-84; "L'affaire du Crémère. Recherches sur l'évolution et le sens de la tradition", *Latomus*, 48, fasc. 2, 1989, pp. 312-325 y "Historiographie et histoire: l'expédition des Fabii à la Crémère", *Staat und Staatlichkeit in der früher römischen Republik, Akten eines Symposiums (Berlin, 12-15 jul. 1988)*, E. Walter ed., Stuttgart, 1990, pp. 174-199.

⁴⁴ Sucesivamente, Cic., *de fin.* 5, 5 y *de leg.* 2, 2, 4. Prueba de que la escritura no anula el valor de los *mnemotopoi* son precisamente los lieux de mémoire de la Francia contemporánea que analiza la obra colectiva dirigida por Pierre Nora. No obstante, hay una pequeña diferencia. En realidad estos lieux que interesan a Nora no son exclusivamente lugares físicos, sino que habría que entenderlos mejor como símbolos. Además, son el resultado de la victoria de la historia oficial sobre la memoria oral, es decir, elementos de una conciencia conmemorativa que pretende mantener los símbolos del pasado cuando ya no existe realmente una

Por el contrario, la memoria cultural vinculada al paisaje de Roma antes del comienzo de la historiografía era de otro cariz: mantenía el recuerdo de un pasado lejano cuyos protagonistas habían destacado de una u otra forma. En muchos casos esta topografía estaba en estrecha relación con las celebraciones y ritos de los que hemos hablado, y que estructuraban la memoria de la comunidad. De este modo, vinculado a la leyenda de los gemelos se conservaba en la ciudad una serie de lugares de gran relevancia como el Lupercal, una cueva al pie del Palatino que dominaba el río Tiber, o la *ficus Ruminalis*, que marcaba el punto en el que habían sido rescatados por la loba después de su trayecto por el río. Gran veneración generaba también la supuesta casa de Rómulo a los pies del monte Palatino, en el Germalo⁴⁵. La cabaña estaba bajo el cuidado de los pontífices y en ella se llevaban a cabo sacrificios. Con el tiempo fue reconstruida en varias ocasiones a causa de incendios y otros desastres, pero siempre mantuvo su fisonomía originaria porque no se alteraron ni los materiales ni las prácticas de construcción. Sin duda, la *casa Romuli* era considerada un símbolo de los orígenes humildes de la ciudad, y de las virtudes rústicas y pastoriles de los antepasados⁴⁶.

Como no podía ser de otra manera la muerte de Rómulo también tenía un reflejo en la topografía urbana. La tradición más antigua consideraba que Rómulo había sido asesinado durante una asamblea por los *patres*, que desmembraron su cuerpo y se repartieron los pedazos. Su muerte habría tenido lugar en la zona del Foro conocida como el Vulcanal. En este sentido, Festo hace referencia a un *locum funestum (...) Romuli morti destinatum*, que en ocasiones se ha considerado la prueba de la existencia de una tumba de Rómulo en el Comicio. Sin embargo, resulta más plausible la lectura de Coarelli, quien entiende que el autor está indicando el lugar de la muerte del fundador durante una asamblea⁴⁷. En cualquier caso, la vinculación de Rómulo con esta zona es más que notable. En este lugar se suponía que Rómulo y Tito Tacio habían llegado a un acuerdo de paz para romanos y sabinos después del enfrentamiento armado que había tenido lugar en el valle del Foro. Por otra parte, la arqueología parece confirmar la antigüedad de la

memoria espontánea (cfr. P. Nora, *op. cit.*, 1984, pp. xix-xxv). Deschamps, no obstante, se ha servido de este concepto para referirse a lo que suponía el objeto de interés de las obras anticuarias de Varrón (ver, "Varron et la nation romaine", *L'imaginaire de la nation* (1972-1992), C.-G. Dubois ed., Burdeos, 1991, pp. 61-71).

⁴⁵ Sobre las hallazgos en esta zona en las recientes excavaciones arqueológicas la dirección de A. Carandini, cfr. A. Mastrocinque, *op. cit.*, 1993, pp. 93-95.

⁴⁶ Sobre la casa de Rómulo en el Palatino nos informan Varr., *L.L.* 5, 54, 1; Dion. Hal. *A.R.* 1, 79, 11 y Plut. *Rom.* 20, 4. Ya en época imperial los autores transmiten la existencia de otra casa asociada a Rómulo, esta vez en el monte Capitolio. Esta segunda casa fue "localizada" posiblemente durante las obras de remodelación que Augusto llevó a cabo en esta zona con la intención de resucitar los recuerdos del origen de la ciudad, entre ellos, el templo de Júpiter Feretrio en el que el fundador había depositado los *spolia opima* después de una victoria frente a los de Cenina (ver A. Ballard, "La casa Romuli au Palatin et au Capitole", *Revue des Études Latines*, 62, 1984, pp. 74-77). Sobre la interpretación que hacían los romanos de la casa de Rómulo ver C. Edwards, *Writing Rome: textual approaches to the city*, Cambridge, 1996, pp. 37-42.

⁴⁷ Cfr. Plut. *Rom.* 27, 6; Festo, p. 184 L. y F. Coarelli, "Il comizio dalle origini alla fine della Repubblica. Cronologia e topografía", *Parola del Passato*, 32, fasc. 174, 1977, pp. 221-222.

actividad humana en esta zona, ya que se han hallado testimonios arqueológicos que se remontan a mediados del siglo VIII a.C., y que hacen suponer que, sin duda, era el lugar de reunión del consejo del rey y donde se llevaban a cabo actividades religiosas⁴⁸.

El Foro era el lugar más cargado de significados religiosos e históricos, tanto por lo que en él se encontraba como por lo que la vista llegaba a alcanzar a su alrededor desde este punto central de la ciudad. Era un lugar privilegiado en el que se concentraba el mayor número de *monumenta* en el sentido latino de la palabra, es decir, de objetos materiales capaces de guardar el recuerdo de un acontecimiento pasado y del que eran el testimonio directo. En el centro del Foro se hallaba la *Regia*, la que había sido residencia de los reyes de Roma. Se encontraba también, al lado de las columnas honoríficas, el famoso *lacus Curtius*, del que ya sólo quedaba el nombre en época republicana y sobre el cuál circulaban varias leyendas. La que parece que tuvo mayor aceptación hablaba de un sacrificio que en el 362 a.C. había ejecutado el joven Marco Curcio, lanzándose por voluntad propia a un enorme agujero surgido de repente en el foro, para conjurar de ese modo tal prodigio. El *saxum Tarpeium* sobre el monte Capitolio, desde el que se arrojaba a los condenados a muerte, se hallaba en la zona más elevada de la colina y dominaba el Foro. De sobra es conocida la historia de la joven Tarpeya que pactó con los sabinos de Tito Tacio la entrega de las llaves de la ciudad de Roma a cambio de los adornos de oro que éstos ostentaban en el brazo izquierdo. El acuerdo se cumplió pero los sabinos, ante la petición de la muchacha de que le dieran sus escudos, los arrojaron sobre ella violentamente causándole la muerte. Además de dar nombre a un elemento topográfico de la colina más sagrada para los romanos, Tarpeya fue honrada en Roma con un monumento en el lugar donde fue atacada y anualmente se le ofrecían libaciones, en ocasión de los *Parentalia* el 21 de febrero⁴⁹.

Fuera del Foro y de sus aledaños, también podemos encontrar lugares vinculados al recuerdo del pasado. Sin duda, uno de los más destacados era el *tigillum sororium*, el madero de las hermanas, que todavía podía admirarse en época de Augusto. Esta viga de madera estaba ajustada entre dos paredes opuestas y bajo

⁴⁸ Se ha atestiguado, por ejemplo, un lugar de culto consagrado a Vulcano, que a fines del siglo VI a.C. se convirtió en un santuario abierto que ha sido encontrado debajo del famoso *Lapis Niger*. Se encontraba también aquí la Curia y el Comicio, centros de la vida política de la ciudad cuya primera organización, según la tradición, era fruto de la actividad de Rómulo. Cfr. F. Coarelli, *op. cit.*, pp. 191-229 y P. Carafa, *Il comizio di Roma dalle origini all'età di Augusto*, Roma, 1998, pp. 105-106.

⁴⁹ Por lo que respecta a la Regia, la arqueología ha demostrado que a fines del siglo VII a.C. ya existía en ese lugar un edificio de características semejantes a los palacios etruscos de Murlo o Acquarossa, lo que lleva a pensar que se trataba realmente del núcleo de habitación real más antiguo, al que seguramente habría que sumar el *atrium Vestae* y la *domus publica* (cfr. F. Coarelli, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Roma, 1992 [1983], pp. 58-65 y T. Cornell, *op. cit.*, 1995, pp. 239-241). A. Carandini (*op. cit.*, 1997, p. 501) cree, sin embargo, que este edificio no pudo ser la residencia del rey, sino, más bien, un edificio religioso que contenía lo *sacra*ria de Marte y *Ops Consiva*. Sobre el *lacus Curtius*, ver Varr., *L.L.* 5, 148, Y sobre la roca Tarpeya ver Dion., *A.R.* 2, 40; Plut., *Rom.* 17, 2 y T. P. Wiseman, "Flavians on the Capitol", *American Journal of Ancient History*, 3, n.2, 1978, pp. 169. Sobre el culto a Tarpeya, ver A. Baudou, "Tarpéia, traîtresse indo-européenne, héroïne pisonienne", *CEA*, 29, 1995, p. 83 y Z. Gansiniec, *Tarpeia. The Making of a Myth*, Wratislaviae, 1949, pp. 24-26; y sobre los *Parentalia*, H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 75.

ella había dos altares. En este lugar se decía que el padre de los Horacios había purificado a uno de sus trillizos. Se expiaba con ello su culpa por el asesinato de su hermana, a la que había quitado la vida cuando volviendo del enfrentamiento contra sus primos Curiacios, ella le había acusado de no guardar respeto a los muertos en aquella batalla singular, entre los que estaba su prometido. Horacio fue juzgado y absuelto, pero en dichos altares dedicados a Jano y a Juno se realizaron ritos purificatorios y fue conducido bajo el yugo, del que quedó aquel madero. En el Foro existía también un testimonio, el pilar Horacio, una pequeña columna en la que se habían depositado los despojos de los trillizos albanos⁵⁰.

Todos estos *mnemotopoi* y algunos otros que en Roma estaban vinculados al pasado de la ciudad eran, aun mismo tiempo, lugares que despertaban el fervor religioso y que presentaban una memoria cuyo significado pudo cambiar, sin duda, a lo largo del tiempo. Es posible, como se ha apuntado en alguna ocasión, que esta memoria de Roma estuviera menos centrada en los protagonistas o en los acontecimientos que evocaban que en el carácter sagrado que la rodeaba⁵¹. No obstante, creemos que es evidente que vinculada a cada *mnemotopos* cristalizó una historia o un episodio del pasado que confería a ese lugar un significado específico. De hecho, no es exagerado afirmar que durante la República la propia ciudad de Roma era una especie *texto histórico*, cuando éste aún no existía, y que la topografía fue por mucho tiempo el sustituto de la narración literaria⁵².

CONCLUSIONES: UNA RE-INTERPRETACIÓN DE LAS PRIMERAS HISTORIAS DE ROMA

Por lo tanto, cuando Fabio Píctor y Cincio Alimento hacia el año 200 a.C., después de una guerra contra Anibal que había puesto a prueba la capacidad bélica de Roma, decidieron escribir la historia de la ciudad, no partían de cero en su esfuerzo por recuperar su pasado. Y esto no significa simplemente que tuvieran a su disposición las historias griegas que de forma parcial habían contado el origen de este pueblo itálico, o que dispusieran de documentos de archivo (por ejemplo, los *Annales Maximi*) de los que podían servirse para establecer una cronología; sino sobre todo que tanto ellos como sus conciudadanos tenían una visión *propia* y *pre-*

⁵⁰ Cfr. Liv. 1, 26, 12-14 y Dion. A.R. 3, 22, 7-9.

⁵¹ F. Dupont, *Daily life in ancient Rome*, Oxford, 1992 [1989], pp. 73-74. Se ha hablado en ocasiones de un paisaje sagrado en Roma, compuesto por una serie de lugares significativos desde el punto de vista religioso que formaban un sistema y podían ser entendidos como un texto (cfr. Canzik, "Rome as a sacred landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome", *Visible Religion. Annual for Religious Iconography*, v. 4-5, 1985-6, pp. 260-261.

⁵² Así lo han defendido N. Purcell, "Rediscovering the Roman Forum", *Journal of American Archaeology*, 2, 1989, p. 165 y C. Edwards, *op. cit.*, p. 30.

via de su pasado que se transmitía de forma oral y que con toda probabilidad estaba fuertemente vinculada al calendario y al paisaje urbano, entre otros elementos⁵³.

Muy posiblemente en ese siglo III a.C., momento en el que los romanos habían entrado en contacto directamente con la cultura griega por su conquista de la Magna Grecia, la aristocracia de la ciudad comenzó a leer los libros griegos en los que se hablaba de su propio pasado; y es igualmente posible que fuera el ejemplo de estos autores el que les motivara a iniciar una empresa similar. Sin embargo, esto no significa que la interpretación histórica que hagamos de este fenómeno deba de enfocarse exclusivamente desde el punto de vista literario, es decir, que la cuestión históricamente relevante sea saber hasta qué punto los romanos fueron capaces de adaptar los principios de la historiografía griega y llevarlos a la práctica en sus obras. Desde esta perspectiva se entiende que el fenómeno histórico que interesa investigar es la *literatura histórica*, que se toma como sujeto pre-existente. Por el contrario, lo que hemos propuesto es que se debería abordar la cuestión del recuerdo del pasado en Roma de forma general y que, por tanto, hay que considerar la escritura un accidente e integrar el estudio de la memoria oral al fenómeno de las historias escritas.

Si partimos de esta base, podremos reconsiderar seriamente algunas de las afirmaciones que se han hecho respecto a los testimonios de los primeros historiadores romanos. Por ejemplo, como decíamos anteriormente, se ha considerado que el interés por los orígenes de la ciudad responde claramente a la influencia de los relatos de los autores griegos, que siempre comenzaban con una exposición sobre la *ktisis*. En efecto, tanto de Pictor como de Alimento (y también del resto de autores del siglo II a.C.) hemos conservado fragmentos relativos a la leyenda de los gemelos y a la fundación de la ciudad. Sin embargo, no es necesario recurrir a esta explicación. Como hemos visto, la figura de Rómulo tenía un puesto destacado en la memoria cultural de Roma. Él era el fundador, el responsable, en última instancia, de la propia existencia de la ciudad y de los romanos. Por lo tanto, su aparición en las primeras historias no está reflejando otra cosa que la prioridad de la memoria cultural de los romanos acerca de este héroe cultural⁵⁴.

Se ha afirmado también que las primeras obras históricas contenían gran cantidad de información de carácter anecdótico, por influencia igualmente de la histo-

⁵³ No hemos tenido espacio en el presente artículo para hablar de las imágenes y de los funerales gentilicios, ambos igualmente partes importantes de la memoria oral de Roma, ver K. J. Hölkeskamp, "History and Collective Memory in the Middle Republic", *A companion to the Roman Republic*, N. Rosenstein y R. Morstein-Marx eds., Oxford, 2006, pp. 478-495, A. Rodríguez Mayorgas "El recuerdo gentilicio y los orígenes de la historiografía republicana", *Actas del V Encuentro de Jóvenes Investigadores*, F. Echeverría y Y. Montes eds., Madrid, 2006, pp. 33-44 y *La memoria de Roma: recuerdo, escritura e historia en la República romana*, Oxford, 2007, pp. 55-63.

⁵⁴ La idea de una influencia griega en este aspecto la ha defendido sobre todo E. Gabba, *op. cit.*, 1996, p. 8 y "Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica", *Les origines de la République romaine*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 13, Vandoeuvres-Geneva, 1967, pp. 142-143. De Fabio Pictor conservamos varias referencias a la historia de Rómulo: sobre su origen divino y vida con los pastores y sobre el rapto de las sabinas (respectivamente, fr. 7 y 9 Peter I). También se conservan de la historia de Cincio Alimento: el relato sobre su origen divino (fr. 5 Peter I).

riografía helenística. Esto significa que en vez de narrar los acontecimientos de forma cronológica el autor se detenía a comentar el origen de una tradición, una costumbre o una creencia (lo que se llama usualmente una etiología). Con ello se conseguía que la narración fuera más entretenida. Así, por ejemplo, la historia de Tarpeya explicaba la existencia de un lugar en el Capitolio llamado *saxum Tarpeium*, episodio al que tanto Fabio como Cincio dedicaban espacio en su obra. El primero hablaba además del descubrimiento que se hizo en el Capitolio al construir los cimientos del templo, cuando fue hallada la cabeza de Aulo de Vulci (de ahí el nombre del monte que derivaría de *caput* y *Auli*) y explicaba el origen de los juegos votivos en Roma; mientras que Cincio refería, por ejemplo, la batalla en la que el rey Tiberio Silvio había muerto en las aguas del río Albula, que pasaría a llamarse, por ello, Tíber⁵⁵. Prácticamente todas las etiologías que se conservan en la historia de Roma pertenecen a los orígenes o, cuando menos, al pasado lejano de la ciudad, lo que en realidad está indicando que no son el producto de cierta tendencia literaria, sino el reflejo de la memoria oral de Roma. En efecto, una de las características de la memoria oral es su obsesión por explicar y dar sentido a la situación presente en la que vive una comunidad, hasta el punto de que en realidad no existe un concepto específico de pasado, sino que se recurre a él de forma exclusiva para hacer comprensible el presente⁵⁶. Esto es también lo que manifiestan las celebraciones religiosas y el paisaje urbano de Roma, pues en ambos casos el relato sobre el pasado no tiene un valor en sí mismo, sino que, por el contrario, se trae a la memoria para explicar una realidad presente, ya sea ésta la existencia de la propia ciudad o la celebración de un rito concreto. Por lo tanto, el carácter etiológico de las narraciones romanas debe ser entendido como la influencia de la memoria oral de Roma y no como un recurso literario.

Vemos, por tanto, que lo que se ha considerado una imitación de la historiografía griega puede entenderse como continuidad de la memoria cultural de la República. Es en este sentido, en el que entendemos debe reinterpretarse nuevamente el fenómeno de la primera historiografía en Roma. Pero posiblemente más interesante que la búsqueda de continuidades sea el reconocimiento de las rupturas: ¿qué novedades introdujo la escritura de la historia frente a la tradicional memoria oral?, ¿de qué forma cambió la manera de entender el pasado por parte de los romanos de la República? Estas son, sin duda, cuestiones de máximo interés que debemos abordar si queremos comprender el fenómeno de la escritura de la historia desde el punto de vista de la cultura romana.

⁵⁵ Sobre los fragmentos acerca de Tarpeya ver: Fab. Pic., fr. 10 Peter I y Cin. Ali., fr. 7 Peter I. Después, sucesivamente, Fab. Pic., fr. 16 y 19-20 Peter I; Cin. Ali., fr. 4 Peter I. J. Poucet ha dedicado especial atención a la etiología en la obra de los historiadores romanos considerándola un elemento de carácter literario (ver "Les préoccupations étiologiques dans la tradition "historique" sur les origines et les rois de Rome", *Latomus*, 51, 1992, pp. 281-314 y "Les rois de Rome: autopsie d'un récit historique-légitimatoire", *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royales de Belgique*, BAB, Sér.6, 5, 1994, pp. 177-180, al que sigue M. Chassignet, "Etiologie, etymologie et éponymie chez Cassius Hemina: mécanismes et fonction", *Les Etudes Classiques*, 66, fasc. 4, 1998, pp. 321-333).

⁵⁶ Así lo ha puesto de manifiesto el antropólogo J. Vansina, *op. cit.*, pp. 94 y 118-123.