



JORGE MARTÍNEZ-PINNA

La madre de Rómulo y Remo*

Nadie duda que la leyenda de Rómulo y Remo es extraordinariamente compleja, producto en definitiva de la superposición de elementos muy dispares y de diversa procedencia. Además fue objeto de continuas manipulaciones en función de intereses variables,¹ y de ahí los puntos oscuros, las incongruencias y contradicciones, así como los elementos sorprendentes que se pueden descubrir al penetrar en su interior. Todo ello justifica la enorme bibliografía disponible sobre la leyenda ya desde los mismos inicios de la moderna crítica histórica, pero que sin embargo no ha sido todavía capaz de agotar toda su riqueza. Quizá uno de los aspectos menos tratados es aquél relativo a la función materna.

Es evidente que la maternidad significa en el mundo clásico una condición de singular relevancia, ya que se convierte en el principal objetivo social y cultural de la mujer. Sin embargo, en la leyenda de los divinos gemelos tan destacada función parece ser hasta cierto punto irrelevante. A primera vista este hecho quizá no debería sorprender, pues no es exclusivo del caso romano, sino que asimismo se observa en las tradiciones sobre otros héroes latinos, como Caeculo, Caco o Modio Fabidio, donde la madre – cuando es mencionada – apenas hace acto de presencia. Aun así, la leyenda de Rómulo y Remo ofrece sobre el particular alguna señalada característica, comenzando por el hecho de que la función materna se materializa en figuras muy diferentes.

Fijémonos en primer lugar en la madre biológica.² Se trata de un personaje único en toda la tradición latina, del que no existen variantes, pero que ofrece la singularidad de ser conocida con dos nombres, Ilia y Rhea, ambos de origen griego.³ La forma Silvia mencionada en ocasiones no puede considerarse como la originaria, ya que actúa en función de *nomen gentilicium* y es un añadido reciente,

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación HAR2011-24193, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y en el grupo de investigación HUM-696 de la Junta de Andalucía.

¹ Puede verse por ejemplo el reciente y documentado libro de M. Ver Eecke, *La République et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, Paris 2008.

² Sobre esta personaje, A.K. Lorentz, *Rea Silvia*, en W.H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1909-1915, IV, 63-64; A. Rosenberg, *Rea Silvia*, en *RE*, IA, 1914, 341-345; A. López Fonseca, *Ilia / Rea Silvia. La leyenda de la madre del fundador de Roma*, «EstClás» XXXIII (1991), 43-54.

³ Acerca de los nombres de este personaje, me permito remitir a J. Martínez-Pinna, *Las leyendas de fundación de Roma. De Eneas a Rómulo*, Barcelona 2011, 105 ss.



consecuencia de su pertenencia a la dinastía albana. Este hecho llevó a pensar a A. Schwegler que en origen la madre de los gemelos carecía de nombre,⁴ conclusión sin duda exagerada. Más bien habría que pensar que en la versión primera de la leyenda este importante personaje sí fuese conocido con un nombre específico, que habría sido sustituido – e inmediatamente olvidado – primero por Ilia y a continuación también por Rhea Silvia, consecuencia de la unión de la tradición indígena con la componente troyana de la prehistoria mítica de Roma. No obstante, tal peculiaridad es en sí misma significativa, pues la pérdida del nombre implica cierta merma de la personalidad. De esta manera la madre del fundador pasa a reforzar el vínculo entre Roma y Troya, algo para lo que en principio no había sido ideada, menoscabándose la esencia de su verdadera función, la maternidad.

Otras incertidumbres acerca de Ilia se centran en su final. Ilia era una vestal cuando fue violada por Marte, de modo que su embarazo suponía romper la norma fundamental de este sacerdocio, la virginidad, y por tanto era rea de incesto. Como se sabe, el castigo que se imponía a la vestal impura era el enterramiento en vida, una especie de sacrificio incruento que purificaba a la ciudad.⁵ En relación a Ilia, este castigo sólo es mencionado – y de manera impropia – por autores tardíos.⁶ Pero se trata de un anacronismo, ya que la pena del enterramiento en vida fue introducida en Roma mucho tiempo después, durante el reinado de Tarquinio Prisco. Por ello Dionisio dice que los consejeros de Amulio propusieron aplicar a Ilia el azote con varas hasta producirle la muerte.⁷ Pero en realidad ninguna de las dos opciones resulta válida, ya que la vestal era condenada antes de dar a luz, esto es desde el momento en que se tenían los primeros indicios de que había roto su voto de castidad, y evidentemente éste no era el caso de Ilia, quien estaba destinada a parir dos gemelos. Más fieles a la lógica de la leyenda, otros autores dicen que murió, por orden de Amulio, bien en la cárcel o bien arrojada a un río, el Tíber o el Anio según los casos.⁸ Pero el hecho siempre ocurre después del parto, no

⁴ A. Schwegler, *Römische Geschichte*, Tübingen 1853, I, 429.

⁵ Sobre el castigo de la vestal impura existe una amplia bibliografía. A modo de ejemplo, G. Wissowa, *Vestalinnenfrevel*, «ARw» XXII (1923-1924), 201-224; T.J. Cornell, *Some Observations on the crimen incesti*, en J. Scheid (Éd.), *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981, 27-37; F. Hampl, *Zum Ritus des Lebendigbegrabens von Vestalinnen*, en P. Händel - W. Medi (Hgg.), *Festschrift R. Muth*, Innsbruck 1983, 165-182; A. Frascchetti, *La sepoltura delle vestali e la città*, en Y. Thomas (Éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 97-128; C. Lovisi, *Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la République*, «MEFRA» CX (1998), 699-735; H.N. Parker, *Why were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State*, «AJPh» CXXV (2004), 563-601.

⁶ Hieron *Chron.*, 77 Helm; Landolf. *Sagax Hist.* I 4.

⁷ Dion. I 78, 5. El azote con varas hasta producir la muerte se aplicaba al hombre causante de la impureza (Fest. 277 L), y también a la propia vestal, pero sin alcanzar sus últimas consecuencias, cuando cometía una grave negligencia en el cumplimiento de sus funciones (véase J.C. Saquete, *Las vírgenes vestales*, Madrid 2000, 91 ss., con referencia a las fuentes).

⁸ Muerte en prisión: Dion. I 79, 2; Iust. XLIII 2, 4; OGR 19, 6 (remite a M. Octavio y Licinio Macer). Ahogamiento en el río: Ennio, en Porph. *In Hor. Carm* I 2, 17; Hor. *Carm.* I 2, 17; Ovid. *Fast.* II 597 s.; *Amor.* III 6, 45 ss.; Stat. *Silv.* II 1, 99; Serv. *Aen.* I 273; Claud. I 294 ss.; Ps.-Acron *In Hor. Carm* I 2, 20.



tratándose en consecuencia del suplicio ritual propio de las vestales. Sin embargo, la versión más extendida en la tradición historiográfica probablemente sea aquella que habla de la supervivencia de Ilia, quien perdonada de la pena capital por Amulio a instancias de su hija Antho, permaneció encerrada hasta ser finalmente liberada por Rómulo y Remo cuando estos depusieron al malvado rey de su trono en Alba.⁹

Un aspecto que no deja de llamar la atención en casi todas las versiones es el desinterés de Ilia hacia sus hijos, sensación que parece ser recíproca. Ante todo, y a modo de disculpa, hay que tener en cuenta que los gemelos fueron arrebatados a su madre nada más nacer y que el reencuentro no se produjo, en aquellas versiones que contemplan la supervivencia de Ilia, hasta que Rómulo y Remo eran ya adultos. No obstante, y según el relato tradicional, una vez que conocen su origen, los gemelos se fijan como objetivo marchar contra el tirano Amulio y reponer en el trono de Alba a su abuelo Numitor, no mostrando interés alguno por la suerte de su madre. Aquí se observa una diferencia esencial con las leyendas griegas que tratan un tema similar, donde la liberación de la madre se convierte en el impulso que mueve al héroe a cumplir su hazaña. Con acierto recuerda D. Briquel cómo algunas versiones sobre los gemelos romanos parecen adaptarse al esquema griego, resaltando como fin principal de su gesta la libertad de Ilia.¹⁰ A partir de aquí, nuestro colega francés sospecha que la vulgata romana pudo ser resultado de una manipulación y que en origen la leyenda se aproximaba más a las correspondientes griegas.¹¹ Sin embargo, teniendo en cuenta que estas versiones sólo se documentan en fuentes griegas, podría asimismo pensarse en una interpretación de la leyenda romana en función de las propias tradiciones helenas, ya que en los testimonios latinos más antiguos nada se aprecia al respecto. De aquellos que siguen la versión canónica, tan sólo Plutarco, quizá movido por su educación griega, muestra en ocasiones una faceta humana diferente en las relaciones entre la madre y sus hijos. Así, se aprecia una nostalgia de Ilia por la suerte que habrían sufrido los gemelos, al pedir al pastor Fáustulo que le mostrase la cesta donde habían sido expuestos, prueba de que habían sobrevivido; en otro momento, Plutarco alude al reconocimiento de Rómulo y Remo hacia su madre tras obtener el triunfo sobre Amulio.¹²

Pero esto es todo. A partir de aquí, Ilia desaparece por completo del relato analítico. Parece que su función es exclusivamente dar vida al héroe fundador, y una vez cumplida, su presencia deja de tener sentido. Cuando Rómulo y Remo deciden fundar una ciudad allí donde habían sido amamantados por la loba, Ilia no interviene para nada, permanece en Alba junto a su padre y es olvidada. Ni siquiera es mencionada cuando la muerte de Remo: como veremos más adelante, es

⁹ Liv. I 4, 3; Dion. I 79, 2; Plut. *Rom.* 3, 4; Str. V 3, 2 (C. 229); App. *Reg.* fr 1a; Tzetz. *In Lyc. Alex.* 1232.

¹⁰ Anth. Pal. 3, 19; Con. *Nar.* 48.

¹¹ D. Briquel, *Les jumeaux à la louve, et les jumeaux à la chèvre, à la chienne, à la vache*, en R. Bloch (Éd.), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève 1976, 77 ss.

¹² Plut. *Rom.* 8, 4; 9, 1.



la madre adoptiva, Acca Larentia, quien figura en estos trascendentales momentos en la vida de los gemelos. Si nos hemos de fiar del relato tradicional, tanto en el caso romano como en los de otros héroes latinos, el protagonismo en todos sus aspectos parece corresponder en exclusiva a personajes masculinos.

En la visión de los historiadores, Ilia es presentada como un juguete del destino. Es un personaje necesario pero a la vez inconsistente, una víctima de intereses ajenos a los que no sólo no opone resistencia, sino que parece plegarse a los hados sin manifestar emoción alguna. Por el contrario, muy diferente es la presentación que de ella nos ofrecen los poetas, sobre todo en los versos de Ennio y de Ovidio. Como acertadamente señala C. Connors, estos autores personifican el punto de vista de Ilia,¹³ quien se ofrece ante nuestros ojos como una figura viva, que reivindica su propia personalidad, dotada de sentimientos y preocupada por la suerte de sus hijos, aunque en el fondo también es incapaz de enfrentarse al destino.

Varios son los fragmentos de los *Annales* de Ennio concernientes a Ilia. El más célebre es sin duda aquél, transmitido por Cicerón, en el que nuestro personaje se despierta a medianoche, sobresaltada, y le cuenta a su hermana, hija de Eurídice, la pesadilla que la ha atormentado.¹⁴ El sueño tiene carácter profético, puesto que anticipa los acontecimientos que se van a suceder, es decir la violación que sufre Ilia por parte del dios Marte y las desgracias que siguen, sólo superadas con el glorioso futuro de su descendencia, tal como lo profetiza Eneas cuyo fantasma se aparece también en el sueño. De las palabras de Ilia, cargadas de una profunda emotividad, emana una sensación de tristeza y amargura, declarándose sin fuerzas para afrontar el destino que se le anuncia. La necesidad de ayuda hacia los familiares más próximos se percibe no sólo en esta relación con su hermana, a la cual buscaba desesperadamente en su sueño tras haber sido violada, o con el fantasma de su padre, quien parece haber sido ya divinizado.¹⁵ En este mismo sentido, Ilia se muestra en otro fragmento invocando a Venus en búsqueda de consuelo. Pero no lo hace tanto por la condición divina de ésta, sino especialmente por que era su abuela, como claramente se deduce de los términos *genetrix patris nostri* y *cognata* que el poeta aplica a la diosa.¹⁶ En otros dos fragmentos se observa cómo Venus acepta la súplica y se aparece a Ilia para consolarla de sus desgracias, anticipándole a la vez que Rómulo y Remo serán salvados.¹⁷ Este detalle tiene su importancia, puesto que debe situarse entre el alumbramiento y la inmediata muerte de Ilia, delatando la preocupación de la madre por la suerte de sus hijos. Parece entonces, que al contrario de lo que se observa en la tradición historiográfica, en Ennio Ilia asume una función maternal, lamentando la

¹³ C. Connors, *Ennius, Ovid and Representations of Ilia*, «MD» XXXII (1994), 99.

¹⁴ Ennio *Ann.* fr. 28 V = 25 S (= Cic. *Div.* I 20, 40-41).

¹⁵ Así ya R.H. Klausen, *Aeneas und die Penaten*, Hamburg-Gotha 1840, II, 590.

¹⁶ Ennio *Ann.* fr. 29 V = 27 S (= Non. 378 L). Cf. C. Pascal, *Quaestionum Ennianorum. I*, «RFIC» XXV (1897), 96 ss.

¹⁷ Ennio *Ann.* frs. 31 V = 29 S (= Charis. I 90 K; Non. 215 L; Fest. 364 L) y 32 V = 32 S (= Serv. *Aen.* IX 656).



privación de sus hijos, a los que nunca llegará a conocer. Conforme a esta situación, Ennio dice que Amulio ordenó la muerte de Ilia arrojándola al Tíber.¹⁸

Con razón se incide a menudo que la Ilia de Ennio asume rasgos de un personaje de tragedia, y así – con mayor o menor acierto – se han buscado no pocos pasajes de autores griegos en los que habría podido inspirarse Ennio.¹⁹ Pero quizá no sólo habría que mirar hacia la literatura griega. Se sabe que el poeta latino Nevio redactó una *praetexta* que giraba en torno a Rómulo y Remo, y si bien existen dudas acerca de su contenido e incluso sobre su título exacto,²⁰ no cabe duda que en ella la leyenda sobre el origen y educación de los gemelos ya se presentaba provista de un colorido dramático.²¹ Además, es unánimemente reconocido que tanto en la leyenda troyana como en la de Rómulo y Remo, Ennio sigue muy de cerca a Nevio.

El motivo del sueño de Ilia fue también desarrollado por Ovidio, quien aunque tiene en cuenta el texto de Ennio, aboga por una solución diferente.²² Ilia va a buscar agua para el cumplimiento de sus obligaciones sacerdotales y se queda dormida bajo la sombra de un árbol. Marte se aprovecha de la situación y la posee. Cuando despierta, Ilia recuerda su sueño: de la cinta (*vitta*) que rodea su cabeza surgen dos palmeras que Amulio intenta abatir con un hacha, siendo salvadas gracias a la intervención de una loba y de un pico. Como bien señala H.D. Jocelyn, Ovidio hace una presentación del sueño de Ilia donde la violación aparece en forma más suave no sólo que en el relato analítico, sino también que en la visión que ofrece Ennio. Marte actúa no de forma predeterminada, sino casi por accidente al encontrarse a la joven durmiendo.²³ Esta es la razón por la cual la escena, que Ovidio debió tomar de una fuente latina anterior,²⁴ se repite con mayor frecuencia

¹⁸ Ennio, en Porph. *In Hor. Carm* I 2, 17. Sobre este comentario de Porfirio, A. Grilli, *Ennio e Ilia*, «PP» LVII (2002), 345-350.

¹⁹ Pueden verse, entre otros, W.-H. Friedrich, *Ennius Erklärungen*, «Philologus» XCVII (1948), 288 ss.; N. Krevans, *Ilia's Dream: Ennius, Vergil, and the Mythology of Seduction*, «HSCPh» XCV (1993), 257-271 (quien no sólo ve antecedentes en la tragedia griega, sino que asimismo Ennio habría seguido modelos de la épica, especialmente la homérica); Connors, *Ennius, Ovid and Representations of Ilia*, cit., 100 ss. (denuncia asimismo influencias de Homero). Por el contrario, H.D. Jocelyn, *Ennius and the Impregnation of Ilia*, «AFLPer» XXVII (1989-1990), 39 ss., sostiene que la visión de Ennio carece de paralelos y no se adapta a un esquema literario convencional. En esta línea, ya F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur*, Berlin 1908, 178 ss., había resaltado la innovación de Ennio respecto a la tradición épica griega. Puede verse igualmente A. Perutelli, *Quae me suspensam insomnia terrent! Angosce del futuro nel sogno epico latino*, en S. Volterrani (a cura di), *La metamorfosi del sogno nei generi letterari*, Firenze 2003, 11 ss.

²⁰ Véanse, a modo de ejemplo, V. Tandoi, *Donato e la Lupus di Nevio*, en *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, Pisa 1992, I, 22-30; G. Manuwald, *Fabulae Praetextae*, München 2001, 141 ss.; O. Zwierlein, *Die Wölfin und die Zwillinge in der römischen Historiographie*, Paderborn 2003, 13 ss.

²¹ E.S. Duckett, *Studies in Ennius*, Baltimore 1915, 11 ss.

²² Ovid. *Fast.* III 9 ss.

²³ Jocelyn, *Ennius and the Impregnation of Ilia*, cit., 28 ss.

²⁴ El motivo de la violación de Ilia mientras duerme aparece asimismo en Stat. *Silv.* I 2, 242 s. Más suave todavía la versión que ofrece Tibulo (II 5, 51 ss.), donde parece que la relación carnal entre Ilia y Marte fue consentida.



en la iconografía al imprimirle un carácter más patriótico.²⁵ Pero por lo mismo, los elementos dramáticos son más tenues: Ilia no se despierta sobresaltada, ni angustiada por el destino que le espera, sino que el único temor que le embarga es por sus hijos, simbolizados por las palmeras que el malvado Amulio quiere cortar.

No es éste sin embargo el caso de otro pasaje de Ovidio que trata asimismo el mito de Ilia, donde se separa drásticamente de la tradición canónica. En los *Amores* el poeta presenta a nuestro personaje deambulando por el campo, con la ropa desaliñada, mesándose los cabellos y arañándose la mejilla con las uñas, clara imagen de duelo y de dolor. Ilia deplora amargamente la injusticia cometida con ella por su tío Amulio y la violación que ha sufrido por parte del dios Marte. La desesperación y la vergüenza la llevan al suicidio arrojándose al río Anio, cuyo dios la salva y se une a ella.²⁶ Como hemos visto con anterioridad, el motivo del ahogamiento en el río ya había sido expuesto por Ennio, pero con diferencias, pues en este último el río es el Tíber – aunque en su confluencia con el Anio – y la muerte de Ilia había sido decretada por Amulio, y no consecuencia de una decisión de la propia Ilia.²⁷ La adaptación del mito por parte de Ovidio no deja de suscitar dificultades de interpretación. Con buenos argumentos Ch. Zgoll sitúa la escena después del parto de los gemelos,²⁸ pues no es posible que estos hubiesen nacido en el río y luego haber sido expuestos. Sin embargo, la imagen que ofrece de Ilia se corresponde mejor con los momentos posteriores a la violación y antes del nacimiento de Rómulo y Remo. Es evidente que Ovidio procede en este caso con una enorme libertad, sin respetar la vulgata o las distintas variantes conocidas de la leyenda. Teniendo en cuenta que la elegía de Ovidio trata sobre los amores de los dioses de los ríos, el interés del poeta se limita a la pareja Anio-Ilia y olvida por completo a los gemelos. A los efectos que ahora interesan, la desesperación y angustia de Ilia vienen provocadas por su propia suerte, esto es la violencia de que ha sido objeto y el injusto castigo que el rey le ha impuesto. El silencio sobre Rómulo y Remo expresa con toda claridad que la maternidad de Ilia carece por completo de interés.

Rómulo y Remo tuvieron también una madre adoptiva, Acca Larentia, según la tradición canónica esposa del pastor Faustulo, el cual los recogió tras ser amamantados por la loba. Acca es una figura muy interesante de la antigua mitología romana, sobre cuya leyenda llegaron a forjarse tres versiones. La más reciente es sin duda aquella que la relacionaba con la institución de los *fratres Arvales*, versión nacida en el ambiente de las reformas religiosas propiciadas por Augusto y

²⁵ R. Gersht - S. Mucznik, *Mars and Rhea Silvia*, «Gerión» VI (1988), 115-168; A. Dardenay, *Les mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Paris 2010, 103 ss.

²⁶ Ovid. *Amor.* III 6, 45 ss. Un amplio comentario de este episodio se puede ver en Ch. Zgoll, *Ilia und Anio bei Ovid*, *Amores 3.6*, «Studia Humaniora Tartuensia» X (2009), 1-49.

²⁷ El motivo del suicidio de Ilia parece ser invención de Ovidio, quien según Connors, *Ennius, Ovid and Representations of Ilia*, cit., 108 ss., se habría inspirado en el episodio de Lucrecia, en cuanto que ambas deciden poner fin a su vida por el temor al escándalo sexual.

²⁸ Zgoll, *Ilia und Anio bei Ovid*, cit., 16 ss.



donde el *princeps* se aproximaba a la figura de Rómulo.²⁹ Por el contrario la más antigua, como ya intentó demostrar Th. Mommsen – y sin que sea necesario asumir todos sus argumentos y conclusiones –, convertía a Acca en una *nobilissimum scortum* que se unió a Hércules en su templo del *ara maxima*,³⁰ sin duda residuo legendario de un antiquísimo ritual de carácter hierogámico protagonizado por el rey.³¹ La tercera versión es la que ahora interesa, ya que se integra en la leyenda canónica de Rómulo y Remo.

Sobre esta última versión existían dos variantes, una de las cuales presenta a Acca como esposa de Faustulo y la segunda como una meretriz que vivía con el pastor. Esta última es la más reciente, surgida de las tendencias racionalizadoras de la analística de época silana, que suprime la loba como elemento fantástico y del todo increíble y la sustituye por una prostituta: *Larentiam volgato corpore lupam inter pastores vocatam*, según palabras de Livio.³² No es posible afirmar con certeza que la definición de Acca como esposa de Faustulo y madre adoptiva de los gemelos pertenezca al estrato más antiguo de la leyenda, si bien aparece ya en las primeras versiones escritas, con seguridad en Ennio y muy posiblemente en Fabio Pictor.³³

Si hacemos caso del relato de Dionisio de Halicarnaso, quien invoca como autoridades a Fabio, Cincio, Catón y Calpurnio Pisón, Faustulo recogió a Rómulo y Remo y se los entregó, para su crianza, a su esposa, que acababa de perder a su propio hijo.³⁴ Acca aparece entonces como la madre adoptiva de los gemelos, sustituyendo así a la madre biológica. Pero a partir de estos momentos, el nombre de Acca prácticamente desaparece del relato analístico, siendo Faustulo quien asume mayor protagonismo al conducir la educación de los gemelos, desarrollada en un ambiente agreste que recuerda los rituales de efebía. Sin embargo, a la luz de la tradición no se puede asimilar el comportamiento de Acca con el de Ilia. Tanto en la versión de esposa como en la de prostituta, Acca es la nodriza de Rómulo y

²⁹ Plin. *Nat. hist.* XVIII 6; Gell. *Noct. At.* VII 7, 8; Fulg. *Exp. serm.* 9. Véase J. Scheid, *Les frères Arnales*, Paris 1975, 344 ss.; Id., *Romulus et ses frères*, Roma 1990, 18 ss.

³⁰ Es muy posible que esta versión ya fuese conocida por Catón (fr. 16 P = fr. I 23 Ch = Macr. *Sat.* I 10, 16; véase W.A. Schröder, *M. Porcius Cato. Das erste Buch der Origines*, Meisenheim 1971, 164 ss.). Asimismo Verr. *Flacc. Fast. Praen. ad 23 Dec.* (CIL I², p. 338); Plut. *Rom.* 5, 1-3; *QRom.* 35; Tert. *Nat.* II 10; Macr. *Sat.* I 10, 12-15; Aug. *Civ. Dei* VI 7. Th. Mommsen, *Die echte und die falsche Acca Larentia*, en *Römische Forschungen*, Berlin 1879, II, 1-22. Siguen esta opinión, entre otros, A. Momigliano, *Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia*, en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, 471 (= *Roma arcaica*, Firenze 1989, 387); U.W. Scholz, *Zu Catos Origines I*, «WJA» IV (1978), 104; F. Coarelli, *Il Campo Marzio*, Roma 1997, 139.

³¹ Pueden verse al respecto, con bibliografía, J. Martínez-Pinna, *Tarquino Prisco*, Madrid 1996, 195 ss.; Coarelli, *Il Campo Marzio*, cit., 139 ss.

³² Liv. I 4, 3. La conversión de Acca en una simple prostituta y la eliminación de la loba parece que tiene en Licinio Macer a su primer exponente (S. Walt, *Der Historiker C. Licinius Macer*, Stuttgart 1997, 215), versión que gozó de no escasa aceptación: Licinio Macer, fr. 1 P = fr. 2 Ch (= Macr. *Sat.* I 10, 17); Valerio Antias fr. 2 Ch (= OGR 21, 1-2); Liv. I 4, 6-7; Dion. I 84, 4; Gell. *Noct. At.* VII 7, 5; Plut. *Rom.* 4, 4-5; Lact. *Inst.* I 20, 2; Serv. *Aen.* I 273.

³³ Así parece deducirse del texto del anónimo autor de la OGR 20, 1-3, quien primero cita a Fabio y al finalizar el relato añade el nombre de Ennio (cf. O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, Oxford 1985, 218; Zwielerlein, *Die Wölfin und die Zwillige*, cit., 44 ss.).

³⁴ Dion. I 79, 10.



Remo, quien les proporciona el alimento y los cuidados necesarios para su crecimiento, de manera que su nombre no tiene por qué ser mencionado explícitamente; su presencia se presente sin dificultad. Por ello Acca reaparece, aunque fugazmente, en un momento de profunda crisis familiar, cuando previamente a la fundación de Roma tiene lugar el conflicto entre los hermanos que trae consigo la muerte de Remo y también de Faustulo. Entonces, dice Dionisio, Rómulo quedó abatido por el dolor, pero Larentia, quien había recogido a los recién nacidos, los había criado y quería no menos que una madre, animó y suplicó a Rómulo, quien persuadido por ella se recuperó y fundó la ciudad.³⁵ En esta escena Acca cumple el papel que en principio corresponde a una madre: acompañó a sus hijos cuando estos decidieron crear una nueva ciudad, y ante la desgracia que sobreviene, no se desespera y restaura el orden.

Pero, ¿por qué Acca fue designada sustituta de Ilia? En principio, el contraste no puede ser mayor entre ambas, una vestal, símbolo de pureza y castidad, y una prostituta, personificación del desorden. No obstante, la diferencia no es tan grande si se considera que los respectivos universos representados por Ilia y Acca no se encuentran en absoluta contradicción. Sin necesidad de entrar a fondo en la cuestión, baste recordar los estrechos vínculos que hace tiempo se observaron entre la más antigua tradición de Acca Larentia, es decir la que se sitúa en el santuario de Hércules, y aquella otra que tiene como protagonista a la vestal Gaia Taracia,³⁶ existiendo entre ambas tal proximidad que permite introducir a la primera en la mitología de las vestales.³⁷ La captación de Acca como sustituta de Ilia, desempeñando el papel de madre adoptiva de los gemelos, responde entonces a cierta lógica. Ilia no puede continuar su función maternal a causa de la oposición con la naturaleza de su sacerdocio.³⁸ Además el héroe debe formarse en un universo agreste, inculto, y la vestal, representante del fuego del hogar comunal, pertenece a la civilización. Pero Acca participa en cierta medida de ambos mundos, y por tanto se adapta a las exigencias inherentes a la vida del héroe, a la transición entre el nacimiento y la educación. Esto naturalmente no impide que en las primeras versiones Acca fuese privada de su condición de prostituta, tanto para dignificar la historia del fundador como por el hecho evidente de que la prostitución sacra había desaparecido ya de Roma.

Además de Ilia y de Acca Larentia, una tercera figura se introduce asumiendo la función de madre de Rómulo y Remo. Se trata de la loba. Es un lugar común en toda la tradición que cuando los gemelos fueron expuestos en la naturaleza salvaje, acudió una loba atraída por el llanto de los niños y les ofreció sus mamas para que se alimentasen. Ante todo, la presencia de la loba no tiene

³⁵ Dion. I 87, 3.

³⁶ La tradición sobre Gaia Taracia es recordada en Gell. *Noct. At.* VII 7, 1 (esta vestal es llamada Tarquinia en Plut. *Popl.* 8, 8). Sobre la cuestión, C. Pascal, *Acca Larentia e il mito della Terra Madre*, «BCAR» XXII (1894), 350 ss.; E. Pais, *Ancient Legends of Roman History*, London 1906, 78 s.; L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt 1933, 44; Momigliano, *Tre figure mitiche*, cit., 478 (= *Roma arcaica*, 388); Martínez-Pinna, *Tarquino Prisco*, cit., 197 ss.

³⁷ Puede verse al respecto A. Brelich, *Vesta*, Zürich 1949, 100 s.

³⁸ Cf. A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins*, London 1998, 62 ss.



nada de extraordinario, pues la intervención de un animal salvaje como primera ama de cría es un motivo muy frecuente en las leyendas relativas a los héroes. Por otra parte, el hecho de que sea una loba y no otro animal no implica una simbología propia del mundo infernal, del desorden primitivo.³⁹ Según creo, tampoco este hecho debe llevarnos a interpretar la leyenda en el ámbito de la “Wolfsreligion”, cuya expresión más relevante en Roma era la festividad de los Lupercalia con la cual Rómulo y Remo aparecen estrechamente relacionados.⁴⁰ A la vista del sentido general de la tradición y de la mayor parte de los testimonios iconográficos, la loba no simboliza el mundo marginal, sino más bien al contrario su presencia resulta providencial. No está de más recordar que no es ésta la única ocasión en la que una loba interviene en actitud positiva: una de las tradiciones relativas al origen de Lavinium se refiere al incendio que se declaró en un bosque vecino cuando Eneas levantaba la ciudad, y cómo un águila y una loba se opusieron a un zorro que pretendía extender el fuego.⁴¹ En el caso de la leyenda de Rómulo y Remo, A. Staples resalta acertadamente cómo ante la devaluación del papel biológico de la madre, es el padre, Marte, quien a través de la loba, animal perteneciente a su círculo, se encarga de asegurar la supervivencia de su prole: en otras palabras, se potencia la noción de paternidad a costa de la de maternidad.⁴² La loba se presenta pues como la sustituta inmediata de Ilia.

Una descripción más detallada de la escena del amamantamiento de los gemelos por la loba se encuentra en Dionisio, Livio, Virgilio, Ovidio y el pseudo-Aurelio Víctor, quienes remiten a los primeros historiadores y al poeta Ennio.⁴³ De sus palabras se observa cómo la loba cuida a los niños como si fueran sus propias crías, a lo que los gemelos responden con absoluta reciprocidad, agarrándose a la loba como si ésta fuera su madre. El animal no sólo les acercaba sus mamas, sino que con la lengua les lamía el cuerpo para quitarles el barro que les cubría. La tradicional fiereza y agresividad de la loba desaparecen por completo ante la presencia de los gemelos. La imagen que resulta es una verdadera alegoría de la maternidad, y en efecto los autores antiguos insisten en la dulzura y el cuidado con que la loba trataba a los pequeños.⁴⁴ La iconografía reafirma la impresión que

³⁹ Así, B. Liou-Gille, *Cultes “héroïques” romains*, Paris 1980, 161 ss.

⁴⁰ P.M.W. Tenant, *The Lupercalia and the Romulus and Remus Legend*, «ActaClass» XXXI (1988), 87; A. Mastrocinque, *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este 1993, 172 s.; A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Bari 2002, 11.

⁴¹ Dion. I 59, 4-5. Sobre este relato pueden verse A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965, 277 s.; D. Briquel, *L’oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde*, «MEFRA» LXXXVIII (1976), 31-50; P.M. Martin, *Sur un prodige délivré à Énée (D.H., I, 59, 4-5)*, «REL» LXIV (1986), 38-58; P. López Barja de Quiroga, *El ritual de los Cerialia y la fundación de Lavinium*, «Studia Historica (Historia Antigua)» XXI (2003), 75-85.

⁴² Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins*, cit., 64.

⁴³ Dion. I 79, 6-8; Liv. I 4, 6; Verg. *Aen.* VIII 630 ss.; Ovid. *Fast.* II 413 ss.; OGR 20, 3.

⁴⁴ Cf. A. Meurant, *Romulus, jumeau et roi. Aux fondements du modèle héroïque*, «RBPhH» LXXXIII (2000), 87: «la louve est un fauve qui nourrit les enfants avec la douceur, l’attention et la bonté comparables à celles d’une véritable mère».



se deduce del relato tradicional.⁴⁵ En la mayor parte de las representaciones conocidas de este motivo el animal vuelve la cabeza hacia los niños, con una expresión más de bondad que de fiereza. Como dice J. Carcopino en relación a la loba, «sa maternité a la grandeur des instincts élémentaires».⁴⁶ Por ello es difícil creer que la famosa escultura de la loba del Capitolio hubiese albergado desde un principio las imágenes de Rómulo y Remo.⁴⁷

A modo de conclusión, hemos visto cómo la función materna en la leyenda de Rómulo y Remo es desempeñada por tres figuras independientes: Ilia (la madre biológica), Acca Larentia (la madre adoptiva) y por último la loba. La primera de ellas limita prácticamente su papel a dar a luz a los gemelos, ya que al momento pierde toda relación con ellos. No obstante, en la tradición poética Ilia aparece como representación de una maternidad frustrada: se nos muestra triste y desamparada, angustiada y desesperada, hasta el punto de conducirla al suicidio. En segundo lugar, Acca es dibujada como un personaje contradictorio, que se mueve en el universo de la vestal – lo que le lleva a aproximarse a Ilia – pero también en un mundo marginal, ambigüedad que le permite el acceso a la condición de madre adoptiva. Por último la loba, a la cual toda la tradición reconoce como la *prima nutrix* de Rómulo y Remo, aquella que proporcionó a los gemelos la primera leche y los primeros cuidados. El papel de la loba no es por tanto menos relevante que los atribuidos a Ilia y a Acca, y en algunas de las versiones es la única que expresa un sentimiento verdaderamente materno.

Jorge Martínez-Pinna
Departamento de Ciencias y
Técnicas Historiográficas,
Historia Antigua y Prehistoria
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n.
29071 - Málaga
jmn@uma.es
on line dal 12 novembre 2012

⁴⁵ Ya G. Tomassetti, *Il mosaico marmoreo colonnese*, «MDAI(R)» I (1886), 11 ss., clasificaba las actitudes de la loba en el repertorio iconográfico en tres tipos, indiferencia, vigilancia y maternidad, de los cuales el primero era el único en el que la loba no volvía la cabeza y en consecuencia carecía de la presencia de los gemelos.

⁴⁶ J. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris 1925, 50.

⁴⁷ Así, E. Petersen, *Lupa Capitolina*, «Klio» VIII (1908), 441; E. Löwy, *Quesiti intorno alla lupa capitolina*, «SE» VIII (1934), 88 ss.; C. Dulière, *Lupa Romana*, Roma 1979, 19; A.W.J. Holleman, *The Ogulnii Monument at Rome*, «Mnemosyne» XL (1987), 427-429; Zwielerlein, *Die Wölfin und die Zwillinge*, cit., 34 ss. Otros por el contrario piensan, con diferentes soluciones, que la Loba Capitolina está en el origen de la leyenda: M. Lenchantin de Gubernatis, *La leggenda romana e le praetextae*, «RFIC» XL (1912), 451 s.; T.J. Cornell, *La leggenda della nascita di Roma*, en A. Carandini - R. Cappelli (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano 2000, 49 s. Sobre la escultura, recientemente, aunque sin apenas alusiones a los gemelos, G. Bartoloni (a cura di), *La Lupa Capitolina. Nove prospettive di studio*, Roma 2010.