



JORGE MARTÍNEZ-PINNA

## La dedicación religiosa de Tarquinio el Soberbio

Es un hecho conocido que la tradición acerca de Tarquinio el Soberbio ante todo se preocupó por resaltar su faceta más perversa, asimilándole a la imagen de un tirano. Esta tendencia se percibe de manera más acusada en el relato de Livio, en gran parte envuelto en un ropaje trágico. No obstante, en ocasiones se dejan ver algunos rasgos positivos del rey, como sus cualidades militares o el hecho de que bajo su reinado Roma llegó a imponer una verdadera hegemonía sobre el Lacio<sup>1</sup>. Pero sobre la actitud de Tarquinio en el interior de la ciudad, siempre prevalece una visión negativa. Otra cosa se constata al tratar sobre la religión, un aspecto más delicado, donde se impone el silencio. Sin embargo, espigando en el conjunto de la tradición, tanto en la historiografía analística como en las obras de carácter anticuario, se recogen noticias que permiten entrever una situación que no se ajusta por completo a la imagen generalizada sobre Tarquinio<sup>2</sup>.

El relato analístico solamente se detiene en la especial dedicación del rey hacia templo de Júpiter sobre el Capitolio, hecho sobre el cual los antiguos insisten de forma unánime<sup>3</sup>. Las referencias se concretan en las necesidades financieras, para lo cual Tarquinio destinó el botín obtenido en la conquista de Suessa Pometia, si bien con diferencias entre las distintas versiones sobre el montante de la cantidad conseguida<sup>4</sup>. También en el recurso a artesanos especializados en la construcción, tanto en Etruria como en el Lacio, así como en la obligación impuesta a los plebeyos de contribuir como mano de obra en la edificación del santuario<sup>5</sup>. Noticias de este tipo no

---

<sup>1</sup> Cf. BRIQUEL 2008a, esp. 322 ss.

<sup>2</sup> Una breve síntesis de la actividad religiosa, especialmente en la construcción de edificios sagrados, se puede ver en CAMOUS 2014, 131 ss.

<sup>3</sup> Cic. *Rep.* 2, 4, 44; Liv. 1, 53, 3; 55; Dion. 3, 69, 2; 4, 59, 1; Tac. *Hist.* 3, 72, 2; Plut. *Popl.* 13, 1; 14, 1; Flor. 1, 7, 7; Serv. *Aen.* 9, 446; Eutr. 1, 8, 1; Aug. *Civ. Dei* 3, 12; 15; Zon. 7, 11, 5.

<sup>4</sup> Livio (1, 55, 8-9) recoge las cantidades transmitidas respectivamente por Fabio Píctor y Calpurnio Pisón, la de este último diez veces superior. Naturalmente se trata de cifras ficticias.

<sup>5</sup> Livio 1, 56, 1, habla de *fabris undique ex Etruria*. Por otra parte, una glosa de autor y época desconocidos (Ps.-Plac. 5 = GL IV 61 Lindsay) menciona a unos *fabri* procedentes de la



suelen aparecer en el relato sobre otros reyes, que en ocasiones llevaron a cabo obras de gran envergadura, lo cual parece sugerir que en efecto la construcción del templo de Júpiter exigió notables esfuerzos. Se buscaba alcanzar resultados asimismo extraordinarios, y todo ello quedó marcado en la memoria colectiva. Sin embargo, toda la tradición concuerda en que la dedicación del templo no fue cumplida por Tarquinio, sino por el cónsul M. Horacio Pulvillo en el primer año de la República<sup>6</sup>. Este hecho sorprende mucho, y todo da a entender que se trata de una apropiación por parte del nuevo régimen del santuario que representa a Roma. Por ello es probable que en realidad Horacio realizase una nueva consagración en beneficio de la República.

La moderna exploración arqueológica confirma en términos generales la impresión que ofrece el relato tradicional. Mucho se ha discutido acerca de las proporciones arquitectónicas del templo, basándose tanto en los datos arqueológicos como en noticias proporcionadas por los antiguos<sup>7</sup>. Recuérdese por ejemplo el temprano debate entre A. Boethius y E. Gjerstad acerca de la altura del edificio, donde se discutía sobre lo que dicen Vitruvio y Valerio Máximo, entre otros<sup>8</sup>. En realidad parece difícil ofrecer unas medidas precisas, pero todo parece indicar que se trataba de una construcción de tamaño superior al que podía encontrarse en ambientes etrusco-itálicos contemporáneos. El santuario de Júpiter era un símbolo de poder y esta condición debía manifestarse asimismo en su apariencia externa. No le faltaba razón a R.M. Ogilvie cuando comparaba este santuario romano con el Partenón de Atenas, como una clara expresión de la hegemonía que una y otra ciudad ejercían en sus respectivos ámbitos<sup>9</sup>.

Es muy posible que el santuario construido por Tarquinio el Soberbio no fuese el primero dedicado a Júpiter Capitolino. Según la versión canónica,

---

ciudad latina de Cora que fueron obligados a trabajar en la construcción del santuario, y de similar manera Cicerón (*In Ver. II* 5, 19, 48) también recuerda unos *fabri coacti*, y aunque no indica expresamente su procedencia, es posible que asimismo se refiera a Cora. Sobre estas últimas noticias debe consultarse PALOMBI 1997.

<sup>6</sup> Polyb. 3, 22, 1; Liv. 2, 8, 6-8; 7, 3, 8; Dion. 5, 35, 3; Tac. *Hist.* 3, 72, 2; Plut. *Popl.* 14.

<sup>7</sup> Recientes discusiones sobre el particular, con amplia bibliografía previa, se pueden entre otros ver en HOPKINS 2011; HOPKINS 2012; CIFANI 2016. Una detenida exposición sobre los datos arqueológicos se encuentra en CIFANI 2012a, 80 ss. Bajo una perspectiva más historiográfica, RIDLEY 2005.

<sup>8</sup> BOETHIUS 1962; GJERSTAD 1962a. Poco después insistía sobre el asunto el mismo BOETHIUS 1967. Con anterioridad, ANDRÉN 1959-1960, 21, advertía a propósito de los intentos de reconstrucción de los templos etruscos, sobre «il fatale influo esercitato in questo campo di ricerche dal famoso passo di Vitruvio sulle *tuscanicae dispositiones*».

<sup>9</sup> OGILVIE 1976, 72: «Like the Parthenon at Athens, it proclaimed the power and pride of the city of Rome». En similar sentido, CIFANI 2012b, 133.



habría sido Tarquinio Prisco quien prometió el templo y comenzó las obras, que se limitaron a la preparación del terreno<sup>10</sup>; la propia construcción sería obra de Tarquinio el Soberbio. Sin embargo, las prospecciones arqueológicas llevadas a cabo en el área del gran templo capitolino muestran que con anterioridad la zona estaba ocupada por un área de habitación, incluso con tumbas infantiles, sin evidencia clara sobre la existencia de un edificio de culto<sup>11</sup>. Estos datos parecen indicar que el gran santuario capitolino no fue precedido por otro templo en ese mismo lugar, y que los trabajos previos atribuidos al primer Tarquinio no encuentran confirmación arqueológica, sino que más bien al contrario parecen invalidarlos<sup>12</sup>.

No obstante, desde el punto de vista histórico, un lugar de culto a Júpiter se presenta como un elemento necesario en la estructura político-religiosa de la ciudad ya desde la época del primero de los Tarquinios. La ceremonia del triunfo, los *ludi Romani*, el *epulum Iovis*, elementos cuya creación se eleva al reinado de Tarquinio Prisco, exigen la presencia de este santuario. El Júpiter del Capitolio representa la divinidad poliádica de Roma y por tanto su existencia debe ser tan antigua como la propia ciudad. Por ello no sorprende que algunas noticias de los antiguos, al margen de la tradición analística, sí reconozcan la erección de un auténtico templo por parte de Tarquinio Prisco. Dice Plinio que, según Varrón, este rey encargó al coroplasta veyense Vulca una estatua de Júpiter *in Capitolio dicandam*, lo que denuncia la existencia del templo<sup>13</sup>. Por otra parte, está la extraña noticia que,

---

<sup>10</sup> Cic. *Rep.* 2, 20, 36; Liv. 1, 38, 7; 55, 1; Dion. 3, 69, 1; 4, 59, 1; Tac. *Hist.* 3, 72, 2; Plut. *Popl.* 14, 1; Serv. *Aen.* 9, 446; Eutr. 1, 6, 2; *Chron. Gall.* 168 (MGH IX, 636); *Epit. Ovet.* 13 (MGH XI, 372); Beda *Chron.* 138 (MGH XIII, 267). Invocando la autoridad del analista Valerio Antias, dice Plinio que el rey L. Tarquinio destinó a los trabajos del Capitolio el botín obtenido en la conquista de Apiolae (*Nat. Hist.* 3, 70); en la creencia que se trata de la misma ciudad que Pometia, generalmente se atribuye esta referencia a Tarquinio el Soberbio, pero en realidad son dos comunidades diferentes y la tradición otorga a Tarquinio Prisco la destrucción de Apiolae (Liv. 1, 35, 7; Dion. 3, 49, 1-3), por lo cual la noticia de Plinio debe referirse a este último monarca. Por su parte, Tácito menciona también a Servio Tulio, quien habría continuado las obras con la participación de los aliados, pero sin duda se trata de una confusión, ya que según los antiguos este rey construyó el templo de Diana con la contribución de los latinos por el carácter federal que quería conceder al santuario, un aspecto este último ausente en el Capitolio. También es una excepción la atribución a Numa Pompilio, según aparece en Euseb. *Chron.* 91 Helm.

<sup>11</sup> DANTI 2001, 329 ss.

<sup>12</sup> COLONNA 1981, admite cuanto dice Dionisio acerca de los trabajos preparatorios de Tarquinio Prisco, quien habría concebido un gran proyecto para el templo que no llegó a cumplir en su totalidad, erigiendo sobre esos cimientos un pequeño edificio para satisfacer las necesidades primarias del culto. Los datos arqueológicos conocidos con posterioridad parecen estar en desacuerdo con tal interpretación.

<sup>13</sup> Plin. *Nat. Hist.* 35, 157.



con ligeras variantes, aparece en Macrobio y el interpolador a Servio sobre los Penates, identificados a la tríada capitolina, cuyo culto introdujo Tarquinio Prisco en Roma por haber sido iniciado en los misterios de Samotracia, elevando un templo a las tres divinidades<sup>14</sup>. En consecuencia es probable que desde comienzos del siglo VI existiese un templo a Júpiter en el Capitolio como divinidad tutelar de la ciudad, pero no en el mismo lugar donde surgirá el gran santuario a finales de ese mismo siglo.

A excepción de los ya mencionados, los únicos restos arqueológicos hallados en el Capitolio pertenecientes a la época que ahora interesa, los años tradicionales del reinado de Tarquinio Prisco, se limitan a un depósito votivo y a escasos fragmentos de terracotas arquitectónicas, procedente todo ello del área de la Protomoteca<sup>15</sup>. Desde un primer momento se observó que el depósito se iniciaba en las postrimerías del siglo VII y llegaba hasta la segunda mitad del siguiente, si bien algunos objetos se elevan al siglo VIII; en todo caso, la cancelación del depósito coincide con la construcción del gran santuario de Júpiter<sup>16</sup>. En cuanto a las terracotas, se encuadran entre las más antiguas de Roma, muy similares sobre todo a las que adornaban la tercera fase de la Regia, siendo posible la utilización del mismo molde. Todo parece indicar la existencia de un lugar de culto provisto de un edificio, pero resulta difícil señalar uno en concreto y de ahí las diferentes propuestas que se han formulado. En la idea de que era un culto a cielo abierto, H. Müller-Karpe pensaba en Júpiter en relación a determinadas prácticas del Flamen Dialis, pero sin determinar de qué Júpiter se trataba, mientras que C. Lowe por su parte apuntaba a Terminus<sup>17</sup>. Mayor éxito ha tenido la propuesta de G. Colonna atribuyendo estos al templo de Júpiter Feretrio, según la tradición elevado por Rómulo y remodelado por Anco Marcio y del cual

---

<sup>14</sup> Macr. *Sat.* 3, 4, 8; Serv. auct. *Aen.* 2, 296. Sobre el particular, con soluciones no siempre concordantes, aunque se tiende a ver en Varrón la fuente original, WISSOWA 1887, 32 ss.; BOYANCE 1955, 71; COMBET-FARNOUX 1980, 209 ss.; COLE 1984, 101; DUBOURDIEU 1989, 146 ss.

<sup>15</sup> El depósito fue descubierto a consecuencia de unos trabajos urbanísticos en los años 1925-1927 y no fue objeto de una exploración sistemática: véanse COLINI 1927; GJERSTAD 1960, 190 ss. Un completo estudio sobre la zona, basado asimismo en las anotaciones realizadas por A.M. Colini, ha sido publicado por MAZZEI 2007. Sobre las terracotas, con referencias previas, ALBERTONI 1990, 70 s. (n<sup>o</sup> 3.6.4, 3.6.5, 3.6.6); WINTER 2009, 148.

<sup>16</sup> COLINI 1927, 386; COLINI 1940, 209; MÜLLER-KARPE 1962, 20, 100; SOMMELLA MURA 1976, 145 s.; PENSABENE 1982, 89; ALBERTONI 2000, 322 s. No obstante, basándose en ese material más antiguo, otros sitúan el inicio del depósito, y por tanto del culto anejo, en la segunda mitad del siglo VIII: GUIDI 1980, 151; BARTOLONI 1989-1990, 753 s.; CARAFA 1996, 19; CARANDINI 1997, 499 s.; FILIPPI, 2000, 324; GUSBERTI 2005.

<sup>17</sup> MÜLLER-KARPE 1962, 19; LOWE 1978, 143.



Dionisio proporciona una descripción<sup>18</sup>. Pero esta propuesta no es fácilmente aceptable, ya que Dionisio dice que el templo se encontraba situado ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ Καπιτωλίου, una localización que no coincide con la de los hallazgos. Recientemente, y tras rechazar esta última interpretación por el carácter de los objetos que componen el depósito votivo, P. Mazzei sugiere que pudiera tratarse del templo a Fortuna Primigenia, cuya fundación Plutarco atribuye a Servio Tulio, si bien la cronología no concuerda plenamente<sup>19</sup>.

En referencia al depósito votivo, decía C. Ampolo que quizás fuese el testimonio más antiguo sobre un culto poliádico en la acrópolis romana<sup>20</sup>. En esta misma línea, yo mismo propuse hace tiempo atribuir estos restos arqueológicos a un primer santuario dedicado a Júpiter como divinidad tutelar de Roma, anterior al gran templo construido por Tarquinio el Soberbio<sup>21</sup>. Los argumentos que apoyan esta interpretación son sin duda indirectos, pero en su conjunto pueden sostener una hipótesis plausible. Por un lado la topografía, que constata una relación directa con el *clivus Capitolinus*, último tramo del recorrido triunfal que culminaba en el templo, y una posición dominante sobre el valle del Foro, convertido en el centro de la ciudad. En segundo lugar las terracotas arquitectónicas, similares a las de otros edificios contemporáneos de marcado carácter político (*Regia, curia Senatus*), lo que podría sugerir que todos ellos responden a la misma planificación. Y por último el hecho de que el cierre del depósito coincide con la erección del santuario definitivo, lo cual invita a suponer una relación estrecha entre ambos templos. Caso contrario, el depósito podría haber continuado en uso. El desplazamiento del gran templo hacia el área del Palazzo Caffarelli, unas decenas de metros, responde tanto a la necesidad de un terreno más firme para soportar el peso del nuevo edificio, de proporciones muy superiores al antiguo, como a motivos ideológicos, es decir situarlo en la cúspide de la colina para realzar su significado de hegemonía y poder.

La tradición se complace en resaltar la participación de los dos Tarquinios en la creación del templo, dejando ver cierta tendencia dinástica: según las palabras de Livio, *Tarquinios reges ambos, patrem vovisse filium*

---

<sup>18</sup> Liv. 1, 10, 6; 33, 9; Dion. 2, 34, 4; COLONNA 1984, 401. Probablemente Colonna recogía una sugerencia de CRISTOFANI 1981a, 191, n. 9; CRISTOFANI 1981b, 40, n. 51. Entre otros, esta interpretación fue aceptada por el mismo CRISTOFANI 1987, 96; MANSUELLI 1989, 432; CARAFA 1996, 19.

<sup>19</sup> Plut. *QRom.* 74; *Fort. Rom.* 10; MAZZEI 2007, 167 ss.

<sup>20</sup> AMPOLO 1982, 323.

<sup>21</sup> MARTÍNEZ-PINNA 1981; MARTÍNEZ-PINNA 1990-1991, 131 s.; MARTÍNEZ-PINNA 1996, 153 ss.



*perfecisse*<sup>22</sup>. Pero en realidad no es del todo así. Este Júpiter del Capitolio aparece desde sus comienzos íntimamente vinculado a la institución del rey, no a su persona. El culto de Júpiter y lo que significa su figura representan al conjunto de la comunidad, si bien los beneficios que se esperan de él se canalizan a través del rey en cuanto que este último es el dirigente de la ciudad. La perfecta unión entre Roma y Júpiter justifica plenamente la pervivencia de su culto y funciones tras la caída de la monarquía. Por tanto no se entiende bien la interpretación que ofrece J.R. Fears, quien establece un estrecho paralelo por un lado entre Pisístrato y Atenea y por otro los reyes de Roma y Júpiter, en el sentido que ambas divinidades «providing a sacral foundation for popular sovereignty under republics, they had served an analogous function under the tyrants, divine sanction for unconstitutional monarchy»<sup>23</sup>. Ciertamente Júpiter y Atenea se identifican de manera absoluta a sus respectivas ciudades, en cuanto que uno y otra desempeñan una función poliádica que les lleva a representar al conjunto de la ciudadanía. Pero también se observan notables diferencias. La Atenea *Polias* no fue una invención de Pisístrato, sino que ya existía con anterioridad, mientras que el Júpiter del Capitolio fue una creación del todo novedosa por parte de Tarquinio Prisco, y además los reyes romanos no fueron tiranos. Júpiter fue concebido como fundamento ideológico de la nueva monarquía instaurada con el primer Tarquinio, pero a la vez también de la ciudad<sup>24</sup>. Aquí se encuentra una de las diferencias entre los Tarquinios y Servio Tulio, ya que las innovaciones religiosas de este último, en especial la introducción en Roma de los cultos de Diana y Fortuna, fueron ideadas como base ideológica de la posición de poder del propio Servio, en otras palabras servían sobre todo a los intereses individuales de su creador. No es éste el caso de Júpiter.

El carácter más político que religioso del Júpiter del Capitolio es un hecho reconocido: simboliza «der ideal Staatsoberhaupt», según le calificaba L. Preller<sup>25</sup>. Con no escaso fundamento, decía K. Koch que «die *res publica* und Juppiter, ihr Gott, gehören von Anfang an unauflöslich zusammen»<sup>26</sup>. Y en efecto, durante la República todo acto político de importancia, así como

---

<sup>22</sup> Liv. 1, 55, 1.

<sup>23</sup> FEARS 1981, 11 ss. (cita en p. 14).

<sup>24</sup> La idea de que la llamada tríada capitolina fuese de origen etrusco, como en su momento defendía SCOTT RYBERG 1931, si bien basada en elementos anteriores ya presentes en Roma, no parece que se ajuste a la realidad, aunque es innegable una influencia cultural etrusca sobre la Roma del siglo VI (cf. recientemente BRIQUEL 2008b). Ya a favor de la originalidad romana se manifestaba con argumentos BIANCHI 1951.

<sup>25</sup> PRELLER 1881, 205. En similar sentido, WISSOWA 1912, 125 ss.; KOCH 1937, 71 ss., 121 ss.; BAYET 1969, 40; RADKE 1986, 9 ss.

<sup>26</sup> KOCH 1937, 126.



aquellos asuntos que afectaban al ciudadano en su faceta pública, debían contar con la aprobación de Júpiter<sup>27</sup>. Pero si no idénticas funciones, sí el mismo significado ofrecía Júpiter en la monarquía. Durante esta última, quizás el hecho más sobresaliente era la estrecha proximidad entre el dios y el rey, según se refleja de manera perfecta en la ceremonia del triunfo: la coincidencia de hecho entre el *ornatus Iovis*, los *ornamenta triumphalia* y los símbolos del rey tiene valor de prueba. Ahora bien, en modo alguno se podría hablar de una identificación entre ambos. El rey es el vicario de Júpiter, no el dios mismo. A este respecto, entra en lo posible que el título oficial del dios en la época monárquica fuese *Iuppiter Rex*, pasando a ser *Optimus Maximus*, y por tanto desvinculándose de la figura del rey, con la instauración de la República y la nueva consagración de su santuario<sup>28</sup>. Los nuevos epítetos que entonces asume Júpiter le identifican directamente con la ciudad y no a través de su representante.

La vocación de Tarquinio el Soberbio hacia Júpiter no sólo se centró en Roma, sino que asimismo se extendió al Lacio. Los antiguos elevaban la hegemonía de Roma sobre los latinos prácticamente al reinado de Rómulo, y se consolidó como resultado de la destrucción de Alba por Tulo Hostilio. Pero en realidad únicamente se materializó con Tarquinio el Soberbio, tras el intento fallido de Servio Tulio<sup>29</sup>: el primer tratado romano-cartaginés muestra con absoluta claridad la superior posición de Roma en el Lacio<sup>30</sup>. Como apoyo ideológico que fundamentase su poder sobre la nación latina Tarquinio no acudió a Diana, una divinidad que ya comenzaba a adquirir ciertas connotaciones “federales”, como lo prueba el *Dianium* consagrado por Servio en el Aventino con el propósito de convertirlo en el santuario común de los latinos. Por el contrario, Tarquinio recurrió a Júpiter *Latiaris* como divinidad supranacional del pueblo latino.

El culto a Júpiter *Latiaris* se situaba en el monte Albano, el más elevado del Lacio, donde en su honor tenían lugar las *feriae Latinae*. No se trataba *stricto sensu* de un culto y una festividad de carácter político, sino que como señala C. Ampolo invocando cuando dice Herodoto en la definición

<sup>27</sup> Pueden verse al respecto DUMEZIL 1966, 284 ss.; FEARS 1981, 12 ss.

<sup>28</sup> Tal calificativo se puede observar en algunas noticias de los antiguos: Cic. *Rep.* 1, 33, 50; 3, 13, 23; Liv. 3, 39, 4; Dion. 2, 5, 1; Cass. Dio 44, 11, 3; cf. Verg. *Aen.* 10, 112. Entre otros, se muestran a favor de esta interpretación PRELLER 1881, 205 s.; MOMMSEN 1887, 15; DEUBNER 1934, 320; VON LÜBTOW 1955, 134; WEINSTOCK 1971, 339, n. 6; PALMER 1974, 23; MARTIN 1983, 10; COARELLI 1988, 436.

<sup>29</sup> Sobre las relaciones de Roma con los latinos durante la época monárquica, tuve ocasión de tratar en MARTÍNEZ-PINNA 2013; MARTÍNEZ-PINNA 2017, 43 ss., donde se podrá encontrar la bibliografía previa. Recientemente, y bajo otras perspectivas, GAGLIARDI 2020.

<sup>30</sup> Polyb. 3, 22.



del concepto τὸ Ἑλληνικόν, el culto albano resalta la identidad de los latinos, el sentimiento de pertenecer a un mismo pueblo<sup>31</sup>. Las *feriae Latinae* no eran otra cosa que la festividad nacional latina, en la que participaban todos aquellos que formaban parte del *nomen Latinum*<sup>32</sup>. Acerca de su origen circulaban diversas versiones, según se puede leer en los *scholia Bobiensia* a Cicerón, *alii a Tarquinio Prisco, rege Romanorum, alii vero a Latinis priscis*; además, otros autores atribuyen su fundación a Tarquinio el Soberbio<sup>33</sup>. Pero es posible que se haya producido una confusión entre ambos Tarquinios. A las dudas del escoliasta, se une lo siguiente. Según Dionisio, en el clima que surgió en Roma tras el regreso de la plebe tras la secesión del año 494, se añadió un día a las *feriae Latinae*, que habrían sido instituidas por Tarquinio Prisco tras una victoria sobre los etruscos<sup>34</sup>. La noticia sorprende<sup>35</sup>, pues por un lado no se entiende bien la relación entre ambos hechos, y por otro a este Tarquinio se le atribuye la creación de los *ludi Romani*, según Livio tras vencer a los sabinos<sup>36</sup>, lo que Dionisio calla, pero sí menciona la construcción del circo<sup>37</sup>, una obra cuyo origen se vincula precisamente a los mencionados *ludi*. Sin duda Dionisio confundió, en relación a Tarquinio Prisco, *ludi Romani* y *Feriae Latinae*. En síntesis, se puede admitir que la tradición más firme atribuía la creación de la fiesta a los *prisci Latini*, para destacar su gran antigüedad, y una intervención directa en la misma por parte de Tarquinio el Soberbio<sup>38</sup>.

El relato de Dionisio no carece de imprecisiones, y no sólo por la atribución de la fiesta a Tarquinio, sino también por la invitación a participar en la misma a los hérnicos y a las ciudades de Ecetra y Antium ya consideradas volscas, un hecho por completo inverosímil. No así sin embargo la elección del culto de Júpiter *Latiaris* como referencia religiosa de la hegemonía de Roma sobre el Lacio. Si Tarquinio como rey basaba en gran medida su posición en la condición de vicario de Júpiter, esta misma idea se proyecta hacia el exterior. La gran divinidad latina se convierte entonces en soporte ideológico del dominio que Tarquinio ejerce sobre la región. Pero

<sup>31</sup> Hdt. 8, 144, 2; AMPOLO 1996, 136.

<sup>32</sup> Sobre esta festividad, WERNER 1888; PRELLER 1881, 210 ss.; ALFÖLDI 1965, 19 ss.; PASQUALINI 1996; GRANDAZZI 2008, II 517 ss.; SMITH 2012.

<sup>33</sup> Schol. Bob. *In Cic. Planc.* 23 (p. 128 Hildebrandt). Sobre Tarquinio el Soberbio, Dion. 4, 49, 1-2; Auct. vir. Ill. 8, 2.

<sup>34</sup> Dion. 6, 95, 3.

<sup>35</sup> Ya manifestaba dudas al respecto WERNER 1888, 23.

<sup>36</sup> Liv. 1, 35, 8-9.

<sup>37</sup> Dion. 3, 68.

<sup>38</sup> Acerca de la participación de Tarquinio el Soberbio en las *feriae Latinae*, pueden verse BERNARDI 1973, 20; GRANDAZZI 1986, 130 ss.; LIU-GILLE 1996, 91 s.



esto no significa que el santuario de Júpiter *Latiaris* pase a ser un centro religioso “federal”. Las funciones políticas y militares que competen a esta “liga latina” bajo la dirección de Roma tienen se materializan en el *lucus et caput aquae Ferentinae*, a los pies de los montes Albanos, y no bajo el amparo de Júpiter sino probablemente de Diana, aunque esta divinidad no recibiese culto en tal lugar.

Además del templo de Júpiter sobre el Capitolio, la actividad de Tarquinio el Soberbio se dirigió hacia otros santuarios. Pero al contrario del caso anterior, las noticias no aparecen en el relato sobre su reinado, sino que se trata de referencias esporádicas, al margen de un discurso histórico, lo cual puede ser un indicio de autenticidad. Una de ellas se centra en el templo de *Dius Fidius* y nos llega a través de Dionisio. Este autor menciona en dos ocasiones una relación entre Tarquinio y esta divinidad. En la primera de ellas, cuando habla sobre el tratado que el rey estableció con la ciudad de *Gabii*, dice que en el santuario de *Dius Fidius* se encuentra un escudo de madera recubierto con una piel del buey, que contiene el texto del *foedus* redactado en antiguos caracteres<sup>39</sup>. Dionisio no especifica en esta ocasión si el templo existía o no en época de Tarquinio, pero cuando se refiere a la consagración de este mismo templo en las nonas de junio del año 466 por el cónsul *Sp. Postumio Albino*, afirma que había sido construido por el último rey, quien sin embargo no lo consagró conforme a la costumbre<sup>40</sup>. Como se puede observar, la situación se repite respecto al caso del gran santuario de Júpiter: ambos fueron levantados por Tarquinio, pero dedicados por un cónsul de la República. De nuevo se constata el intento de la tradición por privar a Tarquinio de iniciativas religiosas. Según *F. Coarelli*, en época del último rey existiría un *sacellum*, transformado en un verdadero templo ya en la República<sup>41</sup>; pero quizás sea más probable una nueva consagración en vez de una nueva construcción.

Hace tiempo se localizó el templo junto a la moderna iglesia de *S. Silvestro*, en el *Quirinal*<sup>42</sup>. En origen estaba dedicado a *Dius Fidius* (*aedes Dii Fidii*), no a *Semo Sancus Dius Fidius*, nombre que será común para designar a esta divinidad en época reciente<sup>43</sup>. No obstante pronto fue identificado con

---

<sup>39</sup> Dion. 4, 58, 4.

<sup>40</sup> Dion. 9, 60, 8.

<sup>41</sup> COARELLI 2014, 130.

<sup>42</sup> Por ejemplo, así se puede ver en GILBERT 1883, 275 ss.; HÜLSEN 1894, 409; JORDAN 1907, 400 ss.

<sup>43</sup> Sobre la evolución de los nombres que fue recibiendo *Dius Fidius*, es fundamental POUCKET 1972, 54 ss. Su propuesta es seguida por WEISS 2017, 375.



Sancus, según se decía de origen sabino<sup>44</sup>, y de ahí que la puerta de la muralla que se encontraba próxima al santuario fuese llamada *Sanqualis*. Dius Fidius aparece estrechamente vinculado a Júpiter, si verdaderamente no se trata de un aspecto del mismo Júpiter<sup>45</sup>, y también a Fides, pues todos ellos se ofrecen como garantes del juramento, siendo ésta la razón de su asimilación a Sancus, en cuanto que el nombre de este último se relaciona con el verbo *sancire* en su significado de ratificar. El templo de Dius Fidius se presenta entonces como un lugar adecuado para conservar el texto del *foedus*, pues como dice P. Boyancé, un tratado no era simplemente un acto jurídico profano, ya que su validez sólo podía ser refrendada por el juramento contenido en la fórmula ritual pronunciada por el *pater patratus*<sup>46</sup>. Además su carácter religioso se refuerza mediante un sacrificio, ya que según palabras de Dionisio a propósito del *foedus Gabinum*, el buey cuya piel sirvió de soporte para el texto del tratado fue la víctima sacrificial de la acción religiosa cumplida en tal ocasión. Con posterioridad esta función fue asumida por el templo de Fides, dedicado a mediados del siglo III por A. Atilio Calatino<sup>47</sup>. Este se encontraba en el Capitolio, próximo al templo de Júpiter por las afinidades que existían entre ambas divinidades, como afirma Cicerón<sup>48</sup>, y Th. Mommsen señalaba que a partir de entonces el templo de Fides se convirtió en el principal archivo de los tratados internacionales<sup>49</sup>.

Algunas noticias de los antiguos mencionan la presencia de una estatua de Gaia Cecilia o Tanaquil en el interior de este templo, acompañada de una rueca y un huso que todavía conservaban hilos de lana<sup>50</sup>. La estatua ha suscitado varias interpretaciones. M. Sehlmeier supone que se trataba de cualquier imagen interpretada posteriormente como representación de Gaia Cecilia<sup>51</sup>, mientras que otros miran hacia Fortuna como diosa del destino<sup>52</sup>. Pero estas propuestas no resultan satisfactorias. En el centro de la cuestión se sitúa la figura de Gaia, cuya faceta divina sólo es conocida a través de una

---

<sup>44</sup> Catón *Orig.* fr. 50 P = fr. II.21 Ch = fr. II.21 B-W = fr. 50 FRHist (en Dion. 2, 49, 2); Var. *L.L.* 5, 66; Ovid. *Fast.* 6, 213 ss.; cf. Fest. 276 L. Acerca de Sancus, pueden verse NORDEN, 1939, 209 ss.; RADKE 1965, 279 ss.

<sup>45</sup> Cf. WISSOWA 1912, 129: «[Dius Fidius] ursprünglich nichts anderes als Juppiter selbst in seiner Bedeutung als Schützer der *fides*».

<sup>46</sup> BOYANCE 1962, 334 ss. La fórmula de los feaciales es recogida por Liv. 1, 24, 4-6.

<sup>47</sup> Sobre el templo, ZIÓŁKOWSKI 1992, 28 ss., con referencias.

<sup>48</sup> Cic. *Off.* 3, 104.

<sup>49</sup> MOMMSEN 1858, 199 ss.; asimismo, BOYANCE 1972, 114 s. Véase no obstante, en un sentido menos categórico, ALBANA 2004, 21 s 21 s.

<sup>50</sup> Varrón, en Plin. *Nat. Hist.* 8, 194; Fest. 276 L; Plut. *QRom.* 30.

<sup>51</sup> SEHLMAYER 1999, 82: «eine beliebige Statue später als die der Gaia Caecilia gedeutet wurde».

<sup>52</sup> GAGÉ 1977, 20 ss.; COARELLI 1988, 314.



mención en los *fasti Antiates*<sup>53</sup>, pero que sin embargo tiene un interesante contenido legendario. En la variante de la vestal Gaia Taracia, se aproxima a Acca Larentia, la prostituta que se unió a Hércules en el santuario del *ara Maxima* y que en recompensa contrajo matrimonio con el etrusco Tarutius, pues ambas donaron en herencia al pueblo romano los mismos campos. Por otra parte, Tarutius no es sino un trasunto de Tarquinio Prisco, lo cual lleva a la identificación de Tanaquil con esa figura femenina<sup>54</sup>. Pero en su vertiente de Gaia Caecilia, la que hora interesa, aparece estrechamente vinculada a los rituales de nupcialidad<sup>55</sup>. Bajo esta perspectiva se entiende la presencia de la estatua de Gaia en el templo de Dius Fidius<sup>56</sup>, acompañada además por los instrumentos de la hilandería como símbolos que acompañan a la futura esposa. El matrimonio no sólo exigía el acto religioso pertinente, sino que también presenta una vertiente jurídica. Así se aprecia por ejemplo en las palabras que Virgilio pone en boca de Eneas en su respuesta a Dido, lo cual es confirmado por Servio al establecer explícitamente una correspondencia entre *foedus* y matrimonio<sup>57</sup>. Se crea pues un pacto bajo la protección de Júpiter<sup>58</sup>, y de ahí la función que asume el templo de Dius Fidius, dios del juramento, como garantía del acuerdo contraído.

Un tercer templo en el que se ve involucrado Tarquinio el Soberbio es el de Saturno, pero a diferencia de los dos anteriores, las fuentes son muy confusas. Sobre la fecha de consagración del templo existían diversas versiones<sup>59</sup>. Livio es el más conciso, ya que en relación al año 497, siendo cónsules A. Sempronio Atratinio y M. Minucio Augurino, solamente menciona la consagración del templo y la institución de los *Saturnalia*<sup>60</sup>, sin especificar a cuál de los cónsules correspondió cumplir el ritual de dedicación. Por el contrario Dionisio y Macrobio, más prolijos, proporcionan cada uno tres versiones, pero no coincidentes. En primer lugar, Dionisio transmite lo mismo que Livio y en similares términos, es decir señala el año y la creación de los *Saturnalia*, y a continuación refiere otras dos versiones, que atribuyen la dedicación respectivamente a T. Larcio Flavo durante su

<sup>53</sup> MANCINI 1921, 118. Ante este testimonio, WISSOWA 1923, 389 s., mostraba su extrañeza sobre una diosa que no ha dejado la menor huella en las fuentes literarias.

<sup>54</sup> Sobre la relación entre estas tres figuras femeninas, con referencia a las fuentes, pueden verse entre otros PASCAL 1894, 350 ss.; DEUBNER 1921-1922, 23 ss.; EUING 1933, 40 ss.; MOMIGLIANO 1969; MARTÍNEZ-PINNA 1996, pp. 196 ss 196 ss.

<sup>55</sup> Interesante cuanto escribe BOËLS-JANSSEN 1993, 180 ss.

<sup>56</sup> Así TORELLI 1984, 136.

<sup>57</sup> Verg. *Aen.* 4, 339; Serv. *Aen.* 4, 339 (*aut haec in foedera veni aut matrimonii*).

<sup>58</sup> Cf. WESTRUP 1943, 23 s.

<sup>59</sup> Véase GJERSTAD 1962b.

<sup>60</sup> Liv. 2, 21, 2: *His consulibus aedis Saturno dedicata, Saturnalia institutus festus dies.*



consulado en el 498 y a Post. Cominio Aurunco, cónsul en el 501, indicando que la construcción había sido llevada a cabo por Tarquinio el Soberbio y la dedicación por Cominio en virtud de un decreto del Senado<sup>61</sup>. Finalmente Macrobio añade mayor confusión. Haciéndose eco de una tradición ya asentada, señala al rey Tulo Hostilio como dedicante del templo a Saturno y la institución de su fiesta, todo ello en cumplimiento de un voto pronunciado durante una guerra contra los sabinos. Dionisio conoce también esta leyenda, pero se limita a referir la creación de los *Saturnalia* y posiblemente también de los *Opalia* de diciembre, pero nada dice acerca del templo<sup>62</sup>. Inmediatamente después Macrobio invoca el libro VI de las *Antiquitates* de Varrón, centrado en las edificaciones sacras, y dice que fue el rey L. Tarquinio quien construyó el templo *ad Forum*, pero su consagración fue realizada por el dictador T. Larcio. Este dato parece señalar como fecha el año 501, al igual que una de las tradiciones recogidas por Dionisio, pero no coincide con éste en el nombre del dedicante. Por último, Macrobio reseña una tercera versión, que atribuye al analista Cn. Gellio, según la cual el templo fue construido por el tribuno militar L. Furio por decreto del Senado<sup>63</sup>.

Esta gran diversidad en la tradición sobre la consagración del templo sugiere que el hecho no se señaló de forma precisa, o que el documento que lo registraba se perdió con el tiempo y sólo se conservó un lejano recuerdo. Es posible que deba tenerse como auténtica la coincidencia entre el *dies natalis* del templo y la fiesta de Saturno<sup>64</sup>, si bien esta última es más antigua. Entre todas las propuestas, la de Tulo Hostilio pertenece más a la leyenda que a la historia, y de igual manera se puede desestimar la de Gellio. Esta última aparece por completo aislada y se desconoce la razón para aplazar este hecho a las postrimerías del siglo V o inicios del siguiente. Quizás se refiera a una restauración del edificio, ya que la arqueología muestra la existencia de restos de muros que se datan a finales del siglo VI<sup>65</sup>. La fecha del 497 es conocida por Livio y Dionisio, quienes derivan de la misma fuente, pero no indican el nombre del dedicante, lo cual suscita algunas dudas sobre su veracidad. Es por tanto posible que la disyuntiva se centre en los años 501 y 498. Ambas fechas coinciden con sendos consulados de T. Larcio y también con las dudas entre los antiguos acerca de la creación de la dictadura, cuyo

---

<sup>61</sup> Dion. 6, 1, 4.

<sup>62</sup> Dion. 3, 32, 4.

<sup>63</sup> Macr. *Sat.* 1, 8, 1.

<sup>64</sup> Además de las fuentes ya indicadas, esta coincidencia es también recogida en Fest. 432 L, y en los *fasti Amiternini*, en *CIL* I<sup>2</sup>.1, 245.

<sup>65</sup> Cf. MAETZKE 1991, 62 ss.; CIFANI 2012a, 109 s.



primer titular habría sido precisamente el mismo Larcio<sup>66</sup>. Según parece, estas incertidumbres provocaron una confusión que afectó a la fecha de dedicación del templo de Saturno, que debería haber tenido lugar en uno de esos años. En cualquier caso, un dato significativo es que en dos versiones diferentes, una de Varrón y otra de autor desconocido, se atribuye a Tarquinio el Soberbio la construcción del templo, de manera que quizás nos encontremos ante un fenómeno similar a los dos casos anteriores: construcción por el último rey y nueva dedicación a comienzos de la República.

Saturno era una antigua divinidad itálica, pero sufrió una fuerte influencia del griego Cronos, apreciable tanto en el culto como sobre todo en el mito, que alteró su primitiva naturaleza. En ocasiones se le atribuye un origen sabino, pues aparece entre los dioses relacionados con T. Tacio, pero no se aprecian bien las razones para tal suposición, ya que al escaso valor histórico de la tradición sobre Tacio, se une la ausencia de noticias sobre su culto en Sabina<sup>67</sup>. También se ha pensado en Etruria como cuna del Saturno romano, hipótesis basada en el nombre de la divinidad, derivado del Satre etrusco<sup>68</sup>. Asimismo parece un argumento un tanto débil, puesto que Satre se documenta únicamente en el hígado de Piacenza, un testimonio muy tardío. Ciertamente el carácter originario de Saturno no se percibe con claridad. Los antiguos hacían derivar su nombre de *sero* o de *satur*, en relación a la agricultura<sup>69</sup>, y de ahí que algunos autores modernos, invocando además la posición de su fiesta en el calendario, el 17 de diciembre, vieran en Saturno al dios de la siembra, en concreto la de invierno, “*der Gott der Winteraussaat*”, en palabras de G. Wissowa<sup>70</sup>. Pero tales etimologías son muy inciertas, por no decir meramente especulativas. Aun así, parece acertado pensar que entre los aspectos más antiguos de Saturno se cuenta un carácter agrario.

Por lo general se resalta una estrecha relación de Saturno con el Capitolio, pero es un dato que conviene manejar con cautela. La

---

<sup>66</sup> En el 501 la sitúa Livio (2, 18, 4-7), quien muestra además las dudas sobre el nombre del primer dictador, mientras que Dionisio se inclina por el 498. Sobre el particular, con otras referencias, BANDEL 1910, 6 ss.

<sup>67</sup> LEGLAY 1966, 457 ss., ve en Saturno a un dios sabino de la tercera función. Una discusión sobre el particular en GUITTARD 1976, 53 ss.

<sup>68</sup> La identificación entre Satre y Saturno fue propuesta por DEECKE 1880, 65. Sobre la procedencia etrusca del Saturno romano, HERBIG 1917; MANNI 1938. Por un origen etrusco del nombre se inclinan también, entre otros, LATTE 1960, 137; LEGLAY 1966, 459; PFIFFIG 1975, 312 s., 312 s.

<sup>69</sup> Cic. *Nat. deor.* 2, 25, 64; 3, 23, 62; Var. *L.L.* 5, 64; Lact. *Inst.* 1, 23, 5; Tert. *Nat.* 2, 12; Macr. *Sat.* 1, 10, 20; Fest. 202 L; 432 L; Arnob. 4, 9; Aug. *Civ. Dei* 6, 88; 7, 13; 7, 19.

<sup>70</sup> WISSOWA 1912, 204; BAILEY 1932, 55; WARDE FOWLER 1933, 101; LATTE 1960, 254.



denominación de esta colina como *mons Saturnius* pertenece a la leyenda, a tradiciones recientes sobre una “humanidad” de Saturno convertido en un antiguo rey del Lacio<sup>71</sup>. No parece por tanto aceptable la idea sobre un antiguo culto a esta divinidad en la cumbre del Capitolio, de donde habría sido desalojado cuando la construcción del santuario de Júpiter<sup>72</sup>. El culto a Saturno siempre estuvo allí donde se le conoce, es decir a los pies del Capitolio, en una posición intermedia entre este último y el Foro<sup>73</sup>. La presencia del dios en ese lugar está atestiguada con anterioridad al templo. Así lo muestra la existencia del *ara Saturni*, identificada por F. Coarelli con una pequeña estructura situada al inicio del *clivus Capitolinus*<sup>74</sup>. Tal situación topográfica, unida a la fecha de los *Saturnalia*, llevó a A. Brelich a ver en Saturno la imagen de la suspensión del orden, en oposición a Júpiter, quien sobre el punto más elevado del Capitolio representaba la garantía del orden<sup>75</sup>. Pero esta interpretación parece un poco forzada. Quizás pesen más otros motivos.

Un indicio sobre la naturaleza de Saturno en la época arcaica lo proporciona su estrecha relación con Ops, transformada más tarde en vínculo marital<sup>76</sup>. En los *Opalia* del 19 de diciembre, dos días después de los *Saturnalia*, el culto de Ops se desplazaba al Foro, sin duda cerca del templo de Saturno<sup>77</sup>. La localización viene indicada por un hecho muy posterior, cuando en el año 7 d.C., y con el fin de aplacar un período de hambre, fueron dedicados sendos altares a Ceres y Ops *in uico Iugario*<sup>78</sup>. En este mismo contexto topográfico se inserta otro dato de no escaso interés. Se trata de un depósito votivo hallado entre los templos de Concordia y de Vespasiano y Tito, muy cerca por tanto al de Saturno, y fechado en el siglo VI. Se desconoce a qué divinidad pueda referirse, pero a través de los objetos depositados en el mismo se ha sugerido la existencia en el lugar de un culto

---

<sup>71</sup> Acerca del *mons Saturnius*, con referencia a las fuentes, POU CET 1967, 93 ss.; BRIQUEL 1981, 139 ss. Sobre la leyenda de Saturno como rey, MARTÍNEZ-PINNA 2011, 131 ss.

<sup>72</sup> A favor de un culto a Saturno sobre el Capitolio, GUITTARD 1976, 62 s.; RICHARDSON 1980, 53.

<sup>73</sup> Cf. Var. *L.L.* 5, 42; Dion. 6, 1, 4; Fest. 430 L; Serv. *Aen.* 2, 116; Serv. auct. *Aen.* 8, 319.

<sup>74</sup> Var. *L.L.* 5, 74; Dion. 1, 34, 4; Fest. 340 L; Macr. *Sat.* 1, 8, 2. Véanse COARELLI 1976-1977; COARELLI 1983, 202 ss.

<sup>75</sup> BRELICH 1976, 88 s. En similar sentido, BRIQUEL 1981, 143 ss.

<sup>76</sup> Macr. *Sat.* 1, 10, 19; Fest. 202 L; Paul. Diac. 203L.

<sup>77</sup> *Fasti Amiternini*, en *CIL* P.1, 245: *Opi ad Forum*. Sobre la presencia de Ops en esta zona, POUTHIER 1981, 79 ss.; MIANO 2015, 109 s.

<sup>78</sup> *Fasti Vallenses*, en *CIL* P.1, 240; *fasti Amiternini*, en *CIL* P.1, 244; *fasti Antiatates minores*, en *CIL* P.1, 248. Sobre la cuestión, LE BONNIEC 1958, 193 ss.; POUTHIER 1981, 285 ss.; VERSNEL 1994, 171 ss.



de carácter agrario<sup>79</sup>. Inmediatamente surge la tentación de relacionarlo con aquellas divinidades presentes en la zona en la época arcaica, es decir Saturno y Ops. Si estas suposiciones son acertadas, en el área a los pies del Capitolio frente al Foro, ciertamente bajo la atenta mirada de Júpiter, se localizaría en el siglo VI un culto de naturaleza agraria vinculado no tanto a la idea de fertilidad como sobre todo de abundancia, acorde al significado que Ops tenía en su *sacrarium* de la Regia. Saturno puede representar asimismo esta función y su templo, como dice G. Wissowa, pasa a desempeñar un papel de primera importancia en la vida de la ciudad<sup>80</sup>. No de otra manera se puede entender que más adelante, en fecha desconocida, se convirtiera en la sede del tesoro público, clara expresión de garantía de la abundancia.

Además de la construcción de templos, las fuentes recuerdan la intervención de Tarquinio en algunas festividades y celebraciones, en concreto los *ludi Taurei* o *Tauri* y los *Compitalia*. La tradición atribuye al último rey la creación de los *ludi Taurei*. Así lo afirman de manera explícita Verrio Flaco y el interpolador a Servio, si bien con algunas diferencias entre ambos<sup>81</sup>. Según el primero de ellos, Tarquinio instituyó los juegos en honor de los *di inferi* tras consultar los libros sibilinos; la causa fue una *pestilentia in mulieres gravidas* por haber comido carne de unos toros sacrificados. El segundo autor citado coincide en líneas generales con Verrio, pues el rey consultó los *libri fatales* a causa del gran número de partos malogrados, pero dice que los juegos fueron así llamados porque las víctimas sacrificadas eran *taurea*, es decir bovinos estériles; además añade una segunda versión que atribuía su creación a los sabinos a causa de una *pestilentia*. Posiblemente Dionisio también conocía esta tradición, pues habla de una epidemia que afectaba a mujeres embarazadas durante el reinado de Tarquinio el Soberbio<sup>82</sup>. Sin embargo, silencia lo relativo a los *ludi Taurei* y utiliza este motivo como excusa para el envío de una embajada a Delfos, que pasa a ocupar el centro del relato.

Plutarco narra un episodio similar, pero atribuye el protagonismo a P. Valerio Publícola y no menciona los *ludi Taurei*. Las mujeres daban a luz niños con malformaciones y ninguno nacía a término, por lo cual Publícola, cónsul por cuarta vez, consultó los libros sibilinos y ofreció sacrificios a

---

<sup>79</sup> SCIORFINO – SEGALA 1990a; SCIORFINO – SEGALA 1990b; SCIORFINO – SEGALA 1990c, 63 ss.

<sup>80</sup> WISSOWA 1912, 205.

<sup>81</sup> Fest. 478 L (texto muy corrupto; dice que Varrón también hablaba sobre los juegos, pero se desconoce en qué términos); Paul. Diac. 479 L; Serv. auct. *Aen.* 2, 140.

<sup>82</sup> Dion. 4, 69, 2.



Plutón, y a continuación celebró unos juegos en cumplimiento a una sentencia délfica<sup>83</sup>. En opinión de F. Coarelli, el relato de Plutarco, dependiente de Valerio Antias, se refiere a la creación de los *ludi Saeculares* en el año 504 a.C., que desde el comienzo estarían estrechamente relacionados con los *ludi Taurei*, celebrados ambos en lugares y momentos próximos entre sí<sup>84</sup>. Pero esta interpretación no está muy clara<sup>85</sup>. Ciertamente circulaba una versión que concedía a Publícola la institución de los *ludi Saeculares*, pero la fechaba en el primer año de la República y como continuación de los cultos en honor de Plutón y Proserpina introducidos en el Tarentum romano por su antepasado Valesio, según la leyenda sobre el asentamiento de los Valerios en Roma<sup>86</sup>. Por otro lado, tampoco se entiende bien la doble consulta que menciona Plutarco, y en concreto el recurso al oráculo de Delfos, un hecho que Coarelli considera asimismo pertinente en el caso de los *ludi Taurei* a partir del testimonio incompleto de Dionisio. A propósito de la consulta a Apolo por parte de los ceretanos tras la batalla de Alalia según Herodoto, señala J.-P. Thuillier que la creación de unos juegos para aplacar una epidemia se ajusta perfectamente a las prácticas adivinatorias itálicas, una relación que por el contrario resulta muy extraña en Delfos<sup>87</sup>. Esta misma idea se puede aplicar al caso que ahora nos ocupa. En definitiva, el protagonismo de Publícola en la institución de los *ludi Taurei* parece un intento por privar a Tarquinio de una iniciativa religiosa que realmente le correspondía, y a la vez glorificar la figura de un ilustre Valerio en los comienzos de la República.

La información disponible sobre los *ludi Taurei* es muy escasa<sup>88</sup>. Después de su fundación, la primera noticia sobre los juegos se fecha en el año 186 a.C., cuando fueron celebrados durante dos días *religionis causa*, dice Livio<sup>89</sup>. De sus palabras se deduce que los juegos se convocaron con un carácter expiatorio, pero no indica la causa concreta. G. Forsythe sugiere que

---

<sup>83</sup> Plut. *Popl.* 21, 2-3.

<sup>84</sup> COARELLI 1993a, 222 ss. Previamente en este mismo sentido se había manifestado HIRSCHFELD 1881, 102.

<sup>85</sup> Cf. NILSSON 1920, 1703, quien niega que Plutarco se refiera a los *ludi Saeculares*.

<sup>86</sup> Val. Max. 2, 4, 5; Cens. *Die nat.* 17, 10; Zos. 2, 3, 3. Por este motivo se ha vinculado los *ludi Saeculares* con los *ludi Tarentini*: WEINSTOCK 1932. Véase asimismo BERNSTEIN 1998, 135 ss.

<sup>87</sup> Hdt. 1, 167; THUILLIER 1985. Véase asimismo MACBAIN 1982, pp. 63 s. Por su parte, GAGE 1955, 82, no aprecia relación entre los *ludi Taurei* y Apolo. La consulta a Delfos no encuentra explicación, según ENGELS 2007, 345.

<sup>88</sup> Sobre esta fiesta, con diferentes opiniones, GAGE 1955, 80 ss.; PALMER 1969, 12 ss.; MASTROCINQUE 1988, 55 s.; COARELLI 1993b, 35 ss.; COARELLI 1997, 377 ss.; LUBTCHANSKY 2005, 243 ss.; FORSYTHE 2012, 58 ss.

<sup>89</sup> Liv. 39, 22, 1.



fue consecuencia de una grave epidemia desatada el año anterior y que forzó la intervención de los *decemviri*, quienes decretaron una *supplicatio pro ualitudine* durante tres días<sup>90</sup>. El mismo Livio señala por otra parte que en el 186 se produjeron diversos prodigios, y entre ellos el nacimiento en la Umbria de un hermafrodita, al cual los harúspices, dice Obsequente, ordenaron dar muerte<sup>91</sup>, un hecho que en principio podría relacionarse con la naturaleza de los *ludi Taurei*. Pero según el orden del relato, el prodigio sucedió con posterioridad. Otra noticia suelta sobre los juegos se encuentra en Varrón, quien afirma que se celebraba una carrera ecuestre en el *campus Flaminius*, en el área meridional del Campo de Marte<sup>92</sup>. La fiesta no está señalada en los calendarios republicanos, sino únicamente en los *fasti Ostienses*, fechados en el año 145 d.C., donde se especifica su celebración cada cinco años, los días 25 y 26 de junio, en el circo Flamini<sup>93</sup>.

Es probable que todos estos datos que conocemos a través de fuentes tardías no sean en su conjunto aplicables a la situación originaria. Así, los dos días de la fiesta que menciona Livio puede ser una novedad introducida ese año, y lo mismo el carácter quinquenal que figura en los *fasti Ostienses*, quizás una innovación de época más reciente. Este último dato sugirió a R.E.A. Palmer que los *ludi Taurei* no se elevan a la época de Tarquinio, sino que estaban vinculados al censo, formando parte de las ceremonias que cerraban el *lustrum*<sup>94</sup>. La propuesta es ingeniosa, pero parece excesivamente especulativa. La ausencia de la fiesta en los calendarios republicanos puede dar a entender que en origen no se trataba de una celebración regular, sino que era decretada como solución religiosa a situaciones excepcionales que suponían una amenaza para comunidad. Según el relato transmitido, mediante el sacrificio de bovinos estériles se pretendía desviar hacia los animales el mal que aquejaba a las mujeres. Pero no se trata propiamente de un ritual de fertilidad, sino más bien de un *piaculum* con el fin de restablecer la *pax deum* y garantizar la continuidad desterrando la esterilidad. La intervención de las divinidades infernales se explica por su relación con la fecundidad. Por ello no es fácilmente admisible la interpretación moderna que hace derivar el nombre de los juegos de la palabra etrusca *thaura*,

---

<sup>90</sup> FORSYTHE 2012, 59. El episodio figura en Liv. 38, 44, 7.

<sup>91</sup> Liv. 39, 22, 3-5; Obs. 3. Véase sobre el particular MACBAIN 1982, 128 s.

<sup>92</sup> Var. *L.L.* 5, 154. En este lugar la tradición sitúa la construcción del circo Flamini en el año 220 a.C. En opinión de WISEMAN 1974, 3 ss., se trataba de un amplio espacio abierto carente de cualquier elemento construido; por el contrario, COARELLI 1997, 363 ss., cree que pudiera haber una estructura de madera.

<sup>93</sup> *CIL* XIV Suppl. 4541; DEGRASSI 1947, 205; VIDMAN 1957, 22.

<sup>94</sup> PALMER 1969, 15 ss.



“tumba”, con lo cual los juegos pasarían a tener un carácter funerario<sup>95</sup>. Sin duda la antigua etimología que se lee en el comentarista a Virgilio se ajusta de manera más perfecta al contexto religioso de los juegos.

Las conclusiones son muy diferentes respecto a los *Compitalia*. Como se sabe, se trata de una fiesta móvil en honor de los Lares, celebrada con posterioridad a los *Saturnalia* de diciembre, y en la cual se veía implicada prácticamente toda la población, incluidos los esclavos. Los habitantes de cada *vicus* presentaban determinadas ofrendas en la capilla de sus respectivos *compita*, donde asimismo se suspendían muñecos y pelotas de lana, y se celebraban unos juegos organizados por los *magistri vici*<sup>96</sup>. Según la tradición, la fiesta habría sido creada por Servio Tulio<sup>97</sup>. Dice Dionisio que Tarquinio prohibió las reuniones de ciudadanos, en la ciudad y en el campo, con motivo de las festividades religiosas, en clara alusión a los *Compitalia*, ya que temía que tales concentraciones pudieran favorecer las conspiraciones<sup>98</sup>. Pero la historia no termina aquí, pues según Macrobio, el rey tuvo que restaurar los juegos acatando una sentencia de Apolo e introdujo sacrificios de niños en honor de Mania, madre de los Lares; tras la expulsión de Tarquinio, Bruto reinterpretó las palabras de Apolo y sustituyó los niños por cabezas de ajo y adormidera<sup>99</sup>.

El relato sorprende por diversos motivos. De nuevo aparece el oráculo de Delfos como regulador de la vida religiosa en Roma. En opinión de A. Mastrocinque, este dato pertenece al fondo más antiguo de la tradición<sup>100</sup>, pero no se aprecian las razones para recurrir al oráculo, sin considerar la posibilidad de que en esta época los romanos sintiesen la necesidad de consultar a Apolo. En segundo lugar, tampoco resulta admisible el sacrificio humano. Se puede suponer que la presencia de los muñecos denuncie un sacrificio de sustitución, pero éste no es el caso de los *Compitalia*. Según Verrio Flaco, en los *compita* se suspendían *effigies uiriles et muliebres*, una por cada miembro de la familia según su género, así como pelotas, *pilae*, que representaban a los esclavos<sup>101</sup>. Por tanto tales muñecos, al margen del

---

<sup>95</sup> Esta etimología fue propuesta por CORTSEN 1935, 128 s., y seguida por LATTE 1960, 157. En contra, PFIFFIG 1975, 186 s. También se opone a un origen etrusco ALTHEIM 1938, 72 s., quien por el contrario supone una derivación griega, lo cual le lleva incluso a pensar en un ritual de caza y muerte de los toros en el interior del circo.

<sup>96</sup> Sobre la fiesta, con amplias referencias, pueden verse entre otros HOLLAND 1937; DUMEZIL 1961; RAMOS 1988; STEK 2008; FLOWER 2017, 162 ss.

<sup>97</sup> Dion. 4, 14, 3-4; Plin. *Nat. Hist.* 36, 204.

<sup>98</sup> Dion. 4, 43, 2.

<sup>99</sup> Macr. *Sat.* 1, 7, 34-35.

<sup>100</sup> MASTROCINQUE 1988, 67 s.

<sup>101</sup> Fest. 272 L; Paul. Diac. 273 L.



significado religioso que pudieran encerrar, servían para contar los individuos de cada familia que habitaba en cada *vicus*, en estrecha relación con el censo. De ahí la atribución de la fiesta a Servio, al igual que los *Paganalia*, que cumplían una función similar. La expresión *pro capitibus* que emplea Macrobio se refiere en realidad a los muñecos, como señala G. Radke, y no a la ofrenda de una vida humana por el bienestar de la familia<sup>102</sup>. Por último, la prohibición de reuniones que se atribuye a Tarquinio parece una proyección hacia el pasado del decreto senatorial del año 64 relativo a determinados *collegia*, que afectó directamente a la celebración de los *Compitalia*, por temor a actividades consideradas subversivas<sup>103</sup>. En definitiva, todo parece sugerir que esta intervención de Tarquinio en las *Compitalia* es una invención reciente, destinada a resaltar el carácter tiránico de Tarquinio y a la vez la protección que Bruto muestra hacia el pueblo.

Como acabamos de ver, los *ludi Taurei* habrían sido creados tras consultar los libros sibilinos según dice la tradición. De ser así, sería ésta la primera ocasión en ser utilizados, ya que los antiguos atribuían a Tarquinio el Soberbio la introducción en Roma de estos libros sagrados. Se cuenta que una mujer extranjera, identificada por algunos con la sibila de Cumas, ofreció al rey romano la compra de los libros, pero como su precio parecía elevado, Tarquinio rechazó la oferta; la mujer entonces fue quemando sucesivamente los libros, hasta que por último el rey adquirió los restantes por el precio solicitado desde el inicio. Los libros fueron depositados en el templo de Júpiter. Como guardianes de los mismos e intérpretes de su contenido, fueron creados los *duumviri sacris faciundis*<sup>104</sup>. La historia es siempre la misma, pero se observan algunas discrepancias, bien sobre el número de los libros (según unos tres, según otros nueve), la personalidad de la mujer que los ofrece y especialmente la identificación del rey con uno u otro Tarquinio.

El protagonismo de Tarquinio Prisco aparece en Lactancio, Isidoro, Lido y la Suda, y el primero de ellos invoca la autoridad de Varrón. Pero este último es también la fuente de Dionisio, quien por el contrario refiere todo el relato a Tarquinio el Soberbio. Y no es ésta la única diferencia entre ambos, pues tampoco hay una coincidencia en la definición de la mujer que ofrece los libros. Todo ello ha llevado a pensar que Lactancio no es muy fiel al texto

---

<sup>102</sup> RADKE 1983, 174 s.

<sup>103</sup> Cf. TARPIN, 2002, 128 ss.

<sup>104</sup> Dion. 4, 62, 1-3; Plin. *Nat. Hist.* 13, 88; App. *Reg. fr.* 9; Gell. 1, 19; Lact. *Inst.* 1, 6, 10-11; Serv. *Aen.* 6, 72; Solin. 2, 17; Isid. *Etym.* 8, 8, 5; Lyd. *Mens.* 4, 47; Zon. 7, 11, 1-2; Suda sv. Σίβυλλα Χαλδαία; Tzet. *In Lyk. Alex.* 1279. Una discusión sobre las fuentes se puede ver en HOFFMANN 1933, 6 ss.; CAEROLS 1991, 142 ss.; SANTI 1996, 517 ss.; KESKIAHO 2013, 146 ss.; GARUTI 2013, 241 ss., con referencias a la bibliografía anterior.



de Varrón, sino que cita de memoria e incluye aspectos que pudo haber tomado de otros autores<sup>105</sup>. Sin embargo, no faltan voces que admiten que en efecto Varrón se refería a Tarquinio Prisco, pues además del testimonio de Lactancio, se aduce que según Plinio este rey habría hecho erigir sendas estatuas a Atto Navio y a la sibila<sup>106</sup>. Pero este último no es un argumento de peso. Sobre la estatua de la sibila nada más se vuelve a saber, mientras que la de Navio es mencionada asimismo por Livio y por Dionisio<sup>107</sup>. Plinio no especifica a cuál de los Tarquinios se debían estas estatuas, mientras que en los respectivos relatos de Livio y Dionisio hay una diferencia muy significativa, teniendo en cuenta que son autores contemporáneos. Ambos describen la estatua y la sitúan en el mismo lugar, pero Dionisio la atribuye a Tarquinio Prisco y afirma que todavía existía en su época, mientras que Livio nada dice sobre aquél que la encargó y habla en pasado, es decir que antiguamente allí se alzaba una estatua de Navio, pero el propio Livio no llegó a verla. Surge entonces la tentación de ver aquí un exceso en las apreciaciones de Dionisio, lo cual no es infrecuente en su obra, puesto que escribe para un público griego que no conoce Roma y se ve obligado a imprimir a su relato mayor sensación de verosimilitud.

Parece entonces que la tradición más antigua se centraba en Tarquinio el Soberbio y no en su homónimo antecesor. Además así se deduce también de las palabras que emplean Plinio y Gellio cuando se refieren al episodio con el último rey como protagonista (*inter omnes uero conuenit, in antiquis annalibus*). Los antiguos se complacen en narrar los hechos con una marcada tendencia de oposición a Tarquinio, lo cual se adapta mejor a la imagen negativa que envolvía al último de los reyes. Esta sensación la define perfectamente P.M. Martin: «Dans l'achat des Livres Sibyllins, il aurait fait preuve d'un aveuglement et d'une obstination imbéciles»<sup>108</sup>. De nuevo se resalta la avaricia de Tarquinio, empeñado en rechazar la compra por su elevado precio, un afán por acumular riqueza ya presente en otros episodios de su reinado, actitud que contrasta con la sabiduría de los augures, que finalmente convencen al rey de la necesidad de adquirir los libros por el bien de la ciudad. No se puede dejar de ver aquí un nuevo rasgo del carácter

<sup>105</sup> Cf. OGILVIE 1978, 55; POU CET 2008, 16 s.; VIGLIETTI 2016, 50.

<sup>106</sup> Plin. *Nat. hist.* 34, 29. Partidarios de la fidelidad de Lactancio hacia Varrón son, entre otros, KESKIAHO 2013, 154; GARUTI 2013, 242. El protagonismo de Tarquinio Prisco es admitido por COLLINS 1987, 423; BEARD – NORTH – PRICE 1998, 62; WISEMAN 2004, 49.

<sup>107</sup> Liv. 1, 36, 5; Dion. 3, 71, 5. Sobre el particular, SEHLMAYER 1999, 83 ss., quien significativamente sólo considera la estatua de Navio.

<sup>108</sup> MARTIN 1982, 280.



tiránico de Tarquinio que le otorga la tradición, en absoluta oposición a las virtudes tradicionales romanas.

Mucho se ha discutido sobre el origen de los libros sibilinos, bien sea griego, etrusco o incluso latino<sup>109</sup>. Pero se trata de una cuestión que no se soluciona con facilidad, ya que con el paso del tiempo, y sobre todo tras el incendio del Capitolio en el año 83 a.C., se añadieron oráculos y profecías de muy diversa procedencia. La denominación de “libros sibilinos”, que implica un vínculo directo con una sibila, es un añadido reciente. En origen los libros debían contener una colección de *piacula*, de prescripciones de carácter expiatorio con el fin de dar respuesta a prodigios o a situaciones extraordinarias, sobrevenidas de improviso, que suponían una amenaza para la ciudad. En definitiva se trataba de un instrumento necesario para restablecer la *pax deum* cuando ésta se quebraba. Los libros representan por tanto un elemento de gran importancia en el avance y consolidación de la religión pública, estrechamente relacionados con la vida política, y así no sorprende que época republicana sólo podían ser consultados a instancias del Senado.

El relato culmina en algunas fuentes con el episodio de M. Atilio, o Acilio, uno de los primeros *duumviri*, quien hallado culpable de haber desvelado el contenido de los libros, fue introducido en un saco de cuero y arrojado al mar<sup>110</sup>. Este castigo se conocía con el nombre de *poena cullei* y se aplicaba comúnmente a los parricidas<sup>111</sup>. Un procedimiento similar se empleaba para eliminar a los andróginos, con la diferencia que en este caso la víctima era encerrada en un cofre, no en un saco. La muerte del andrógino se acompañaba de rituales expiatorios, con toda la apariencia de una *procuratio prodigiorum*<sup>112</sup>. Sin embargo, la *poena cullei* no era exactamente una *procuratio*, aunque Cicerón asimile el *parricidium* a un *monstrum* y a un *prodigium*<sup>113</sup> y a la vez el parricidio asumiese ciertas connotaciones de delito religioso en cuanto que atenta contra el orden natural.

Escribe Cicerón que quien robe algún objeto sagrado o depositado en el templo, fuese reo de parricidio<sup>114</sup>. El orador incluye esta norma entre las

---

<sup>109</sup> Sobre este problema, con una perspectiva historiográfica, pueden verse CAEROLS 1991, ss.; MONACA 2005, 51 ss.; KESKIAHO 2013, 155 ss.

<sup>110</sup> Dion. 4, 62, 4; Val. Max. 1, 1, 13; Zon. 7, 11, 4; Tzet. *In Lyk. Alex.* 1279.

<sup>111</sup> Un amplio tratamiento en DÜLL 1935. Véase asimismo CLOUD 1971, 26 ss., según el cual esta pena no fue aplicada a los parricidas sino hasta fecha reciente.

<sup>112</sup> Pueden verse al respecto, con referencias a las fuentes, ALLELY 2003, 151 ss.; VALLAR 2013, 205 ss.; MONTERO 2019, donde asimismo se encontrará la bibliografía anterior.

<sup>113</sup> Cic. *Rosc. Amer.* 13, 38; 22, 63.

<sup>114</sup> Cic. *Leg.* 2, 9, 22: *Sacrum sacroue commendatum qui clepsit rapsitve, parricida esto.* Cf. no obstante CLOUD 1971, 9.



leyes antiguas, pero no anteriores a las XII Tablas o a las *leges sacratae*. El delito cometido por Atilio no puede ser calificado *stricto sensu* como parricidio, aunque la pena fuese prácticamente la misma<sup>115</sup>, y así Valerio Máximo y Zonaras dicen que el castigo que sufrió el *duumvir* sirvió de modelo al que luego se aplicó al parricida. Sin duda el episodio de Atilio es legendario, y pudo ser ideado como motivo etiológico de este tipo de suplicio en general, como sugiere D. Briquel, o bien como «l'affabulation d'une sanction prévue et qui menaçait jadis rigoureusement les duumvirs ou décemvirs», según palabras de J. Gagé<sup>116</sup>. En cualquier caso, se trata de un castigo de fuerte sabor arcaico.

De forma acertada, P.-M. Martin relacionaba el episodio de Atilio con otro similar sucedido también durante el reinado de Tarquinio el Soberbio, el suplicio de Turno Herdonio, si bien contemplando ambos desde la perspectiva del parricidio<sup>117</sup>. Como se sabe, este personaje era el rival del rey romano en la hegemonía sobre los latinos, y Tarquinio le eliminó acusándole en falso de conspirar contra los *proceres Latinorum*, para lo cual previamente había depositado unas armas en la tienda de Herdonio sin que éste se enterase. Lo que interesa ahora es el suplicio sufrido por Herdonio<sup>118</sup>, que varía a tenor de las fuentes. Según Livio, fue introducido en un enredado de zarzas lleno de piedras y arrojado en el *caput aquae Ferentinae*, mientras que según Dionisio fue enterrado vivo<sup>119</sup>. En la primera de estas versiones, el castigo se asemeja al del *parricidium*, y el mismo Livio utiliza este término para calificar el delito (*pro manifesto parricidio merita poena*), lo cual no deja de causar cierta sorpresa<sup>120</sup>. A propósito del suplicio de Herdonio, recuerda C. Ampolo otro episodio en el cual no llegó a cumplirse el castigo pero sí hubo condena: en el año 414 se produjo un motín contra el tribuno consular M. Postumio Regillense por negarse a repartir el botín en contra de la palabra dada, y ante las protestas de los soldados, condenó a morir *sub crate* a algunos de ellos; el episodio termina con la lapidación del tribuno por parte

---

<sup>115</sup> En el caso de Atilio no se menciona la introducción de animales en el saco, como era normal en el castigo a los parricidas. Sobre esta costumbre, RADIN 1920, 121 ss.; DÜLL 1935, 390 ss.; CANTARELLA 1996, 245 ss.

<sup>116</sup> BRIQUEL 1984, 231 s.; GAGÉ 1955, 209 (en opinión de este autor, la leyenda habría sido ideada en el seno del este colegio sacerdotal a finales del siglo III en el contexto del conflicto ideológico que sostenían con los harúspices, quienes asumían mayor protagonismo en el ritual de los andróginos).

<sup>117</sup> MARTIN 1982, 187 s.

<sup>118</sup> Sobre la cuestión, es fundamental AMPOLO 1984, a cuyas conclusiones remito.

<sup>119</sup> Liv. 1, 51, 9; Dion. 4, 48, 2.

<sup>120</sup> Liv. 1, 52, 1. Cf. BRIQUEL 1980, 91, n. 23.



de sus soldados<sup>121</sup>. El tipo de castigo es el mismo que afectó a Herdonio, y aquí no cabe hablar de parricidio. Pero ambos casos presentan un elemento en común, la comisión de un delito religioso. Herdonio fue ejecutado no por conspirar contra los principales de los latinos para hacerse con el poder, como dice la tradición, sino probablemente por haber introducido armas en el *lucus Ferentinae*. A este respecto, llama la atención C.M.C. Green al señalar el ritual del desarme como uno de los elementos característicos de los *luci* consagrados a Diana, lo cual garantizaba la seguridad de los asistentes en las reuniones que allí se celebraban al situarse bajo el amparo de la diosa<sup>122</sup>. No hay noticia de que el *lucus Ferentinae* estuviese dedicado a Diana, pero las asambleas “federales” latinas se celebraban bajo su protección. El delito de Herdonio fue violar una ley sacra, y por tanto entra en la categoría de delito religioso. En cuanto al episodio de Postumio, parece evidente que el motín llevado a cabo por los soldados suponía quebrar el *sacramentum* que habían prestado, el juramento de lealtad mediante el cual los ciudadanos armados se comprometían a obedecer al magistrado y que implicaba una obligación sagrada<sup>123</sup>.

La versión de Dionisio sobre la muerte de Herdonio, el enterramiento en vida, recuerda el castigo impuesto a la vestal rea de incesto. T.J. Cornell asimila este último al sufrido por Atilio y la *poena cullei*, pues en definitiva ambos son el trágico resultado de un delito religioso<sup>124</sup>. Según la tradición, la pena infligida a las vestales fue introducida por Tarquinio Prisco tras una reforma en este colegio sacerdotal, a lo que sigue el primer castigo en aplicación de la nueva ley, siendo Pinaria la vestal afectada<sup>125</sup>. Significativamente añade Dionisio que esta norma fue incorporada a los libros sibilinos tras la muerte del rey<sup>126</sup>. El paralelo con el caso de Atilio es evidente: en uno y otro tiene lugar una innovación religiosa e inmediatamente aparece un primer violador de la norma a quien se aplica el castigo recién establecido. No sería aventurado pensar que el episodio de Atilio fuese inventado, al igual que el de la vestal Pinaria, como explicación del origen de la pena reservada a los *duumviri* que incumpliesen sus

---

<sup>121</sup> Liv. 4, 59, 9-60.5. Véase AMPOLO 1984, 95.

<sup>122</sup> GREEN 2007, 87 s.

<sup>123</sup> A propósito de la secesión de la plebe en el año 494, dice Livio (2, 32, 2) que los soldados pensaron dar muerte a los cónsules para liberarse del *sacramentum*, pero desistieron porque *nullam scelere religionem exsolui*.

<sup>124</sup> CORNELL 1981, 36.

<sup>125</sup> Dion. 3, 67, 3; Zon. 7, 8, 11-12 (este último no menciona el nombre de la vestal). Véase MÜNZER 1937, 54 s.

<sup>126</sup> Sobre el particular, FRASCHETTI 1984, 113.



obligaciones, según apuntaba anteriormente con palabras de J. Gagé, si bien no se conocen casos en que tal suplicio fuese llevado a cabo.

Decía Aristóteles que el tirano debe mostrar un continuo interés hacia la religión, ya que los hombres temen menos sufrir la ilegalidad cuando juzgan al que los gobierna persona temerosa de la divinidad, e incluso conspiran menos contra él por creer que tiene a los dioses de su parte<sup>127</sup>. Parece evidente que con estas palabras, el filósofo acusa al tirano de una religiosidad fingida, que con su falsa devoción sólo pretende engañar a los ciudadanos y asegurar su obediencia. Cabe preguntarse si la actividad religiosa de Tarquinio el Soberbio se adapta a esta idea. Como se ha podido comprobar en las páginas anteriores, la acción de Tarquinio estaba dirigida hacia una consolidación de la religión pública, por tanto en beneficio de la comunidad. Este hecho resulta evidente en su dedicación hacia Júpiter como divinidad poliádica, así como en la “adquisición” de los llamados *libri Sibyllini*, de esencial importancia para asegurar la continuidad de la ciudad<sup>128</sup>, una preocupación que desde otra perspectiva se revela asimismo en la institución de los *ludi Taurei*. Por otra parte, el interés por garantizar la abundancia se refleja en el templo de Saturno, mientras que el respeto a los pactos y al juramento se expresa en el santuario de Dius Fidius. Solamente en relación a Hércules se podrían considerar ciertas ambiciones personales o dinásticas, pero la ausencia de una tradición literaria impide ofrecer una respuesta<sup>129</sup>. Probablemente Tarquinio Prisco intentó integrar el culto de Hércules en la religión pública, según se deduce de las leyendas en torno al *ara Maxima* y de la incorporación de esta divinidad a la ceremonia del triunfo. Pero parece que el vínculo con la figura del rey era demasiado fuerte y no se trasladó al conjunto de la comunidad. De hecho el culto de Hércules

---

<sup>127</sup> Arist. *Pol.* 1314b-1315a.

<sup>128</sup> No es de esta opinión SANTI 2000, 28 s., quien basándose en que Dionisio no especifica de manera expresa la condición sacerdotal de M. Atilio, afirma que hasta la instauración del régimen republicano, los libros no tenían carácter público, sino que eran propiedad del rey, y por tanto “non hanno una destinazione a vantaggio della *ciuitas*”. Pero en el relato de Valerio Máximo el mencionado Atilio sí es calificado como *duumvir* y en el de Dionisio la designación por parte de Tarquinio de dos hombres ilustres para la custodia de los libros, deja ver implícitamente la creación de los *livi*.

<sup>129</sup> La interpretación del grupo escultórico del templo arcaico del Foro Boario como representación de la apoteosis de Hércules conducido por Atenea al Olimpo, y por tanto como justificación ideológica de la tiranía de Tarquinio, según la opinión dominante, carece en mi opinión de fundamento sólido. Por otra parte, se dispone de una segunda representación de Hércules en la Roma de Tarquinio: se trata de una terracota arquitectónica procedente del Cispio, pero se desconoce a qué templo pertenecía y los otros componentes del conjunto (GJERSTAD 1960, 47; CRISTOFANI 1977, 5 s.). Sobre la cuestión, permítaseme remitir a MARTÍNEZ-PINNA 2021, 395 ss.



permaneció entre los *sacra priuata* hasta su definitiva captación por la ciudad en el año 312. En conclusión, los datos disponibles sobre la actividad religiosa de Tarquinio el Soberbio no avalan su definición como tirano, sino que más bien al contrario sugieren la imagen de un monarca más preocupado por la salud espiritual de la ciudad que por intereses personales.

Jorge Martínez Pinna  
Departamento de Ciencias Históricas  
Universidad de Málaga  
Campus de Teatinos s/n. 29071 – Málaga  
jmn@uma.es  
on line dall'11.12.2021

#### Referencias bibliográficas

- ALBANA 2004  
M. ALBANA, *I luoghi della memoria a Roma in età repubblicana: templi e archivi*, «AFSFCat» 3 (2004), 9-53.
- ALBERTONI 1990  
M. Albertoni, *Materiali del Campidoglio e dalle sue pendici*, en *La grande Roma dei Tarquini*, Roma 1990, 68-75.
- ALBERTONI 2000  
M. Albertoni, *Il deposito votivo del Campidoglio*, en *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano 2000, 322-323.
- ALFÖLDI 1965  
A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965.
- ALLELY 2003  
A. Allély, *Les enfants malformés et considérés comme prodigia à Rome et en Italie sous la République*, «REA» 15 (2003), 127-156.
- ALTHEIM 1938  
F. Altheim, *A History of the Roman Religion*, London 1938.
- AMPOLO 1982  
C. Ampolo, *Die endgültige Stadtwerdung Roms im 7. und 6. Jh. v. Chr. Wann entstand die civitas?*, en *Palast und Hütte*, Mainz 1982, 319-324.
- AMPOLO 1984  
C. Ampolo, *Un supplizio arcaico: l'uccisione di Turnus Herdonius*, en *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 91-96.
- AMPOLO 1996  
C. Ampolo, *L'organizzazione politica dei Latini ed il problema degli Albenses*, en *Alba Longa. Mito, storia, archeologia*, Roma 1996, 135-160.
- ANDRÉN 1959-1960  
A. Andrén, *Origine e formazione dell'architettura templare etrusco-italica*, «RPAA» 32 (1959-1960), 21-59.



- BAILEY 1932  
C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Berkeley 1932.
- BANDEL 1910  
F. Bandel, *Die römischen Diktaturen*, Breslau 1910.
- BARTOLONI 1989-1990  
G. Bartoloni, *I depositi votivi di Roma arcaica: alcune considerazioni*, «ScAnt» 3-4 (1989-1990), 747-759.
- BAYET 1969  
J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine<sup>2</sup>*, Paris 1969.
- BEARD – NORTH – PRICE 1998  
M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- BERNARDI 1973  
A. Bernardi, *Nomen Latinum*, Pavia 1973.
- BERNSTEIN 1998  
F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart 1998.
- BIANCHI 1951  
U. Bianchi, *Questions sur les origines du culte capitolin*, «Latomus» 10 (1951), 413-418.
- BOËLS-JANSSEN 1993  
N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993.
- BOETHIUS 1962  
A. Boethius, *Veteris Capitolii humilia tecta*, «Acta Instituti Romani Norvegiae» 1 (1962), 27-33.
- BOETHIUS 1967  
A. Boethius, *Nota sul tempio capitolino e Vitruvio III, 3.5*, «Arctos» 5 (1967), 45-49.
- BOYANCE 1955  
P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, «REA» 57 (1955), 57-84.
- BOYANCE 1962  
P. Boyancé, *Fides et le serment*, en *Hommages A. Grenier*, Bruxelles 1962, vol. I, 329-341.
- BOYANCE 1972  
P. Boyancé, *Fides Romana et la vie internationale*, en *Études sur la religion romaine*, Roma 1972, 105-119.
- BRELICH 1976  
A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini<sup>2</sup>*, Roma 1976.
- BRIQUEL 1980  
D. Briquel, *Sur le mode d'exécution en cas de parricide et en cas de perduellio*, «MEFRA» 92 (1980), 87-107.
- BRIQUEL 1981  
D. Briquel, *Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne*, «RHR» 198 (1981), 131-162.
- BRIQUEL 1984  
D. Briquel, *Formes de mise à mort dans la Rome primitive*, en *Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 225-240.
- BRIQUEL 2008a  
D. Briquel, *Incongruenze nella tradizione sul regno di Tarquinio Superbo*, «RIL» 124 (2008), 317-346.
- BRIQUEL 1980b  
D. Briquel, *Rome comme ville étrusque*, en *Roma illustrata*, Caen, 2008, 63-84.



- CAEROLS 1991  
J.J. Caerols, *Los libros sibilinos en la historiografía latina*, Madrid 1991.
- CAMOUS 2014  
Th. Camous, *Tarquin le Superbe. Roi maudit des Étrusques*, Paris 2014.
- CANTARELLA 1996  
E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma* (trad. esp.), Madrid 1996.
- CARAFÀ 1996  
P. Carafà, *La "grande Roma dei Tarquini" e la città romuleo-numana*, «BCAR» 97 (1996), 7-34.
- CARANDINI 1997  
A. Carandini, *La nascita di Roma*, Torino 1997.
- CIFANI 2012a  
G. Cifani, *L'architettura romana arcaica. Edilizia e società tra Monarchia e Repubblica*, Roma 2012.
- CIFANI 2012b  
G. Cifani, *Società, architettura e immagini all'origine dell'arte romana*, en *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi*, Milano 2012, 129-146
- CIFANI 2016  
G. Cifani, *Small, Medium or Extra-Long? Prolegomena to any Future Metaphysics of the Reconstructions of the Temple of Jupiter Optimus Maximus Capitolinus*, en *The Age of Tarquinius Superbus*, Leiden 2016, 113-122.
- CLOUD 1971  
J.D. Cloud, *Parricidium: from the lex Numae to the lex Pompeia de parricidiis*, «ZRG» 88 (1971), 1-66.
- COARELLI 1976-1977  
F. Coarelli, *Ara Saturni. Mundus, Senaculum*, «DArch» 10 (1976-1977), 346-377.
- COARELLI 1983  
F. Coarelli, *Il Foro Romano. I*, Roma 1983.
- COARELLI 1988  
F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Roma 1988.
- COARELLI 1993a  
F. Coarelli, *Note sui ludi Saeculares*, en *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Roma 1993, 211-245.
- COARELLI 1993b  
F. Coarelli, *I Tarquini e Delfi*, en *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, Trento 1993, 31-42.
- COARELLI 1997  
F. Coarelli, *Il Campo Marzio*, Roma 1997.
- COARELLI 2014  
F. Coarelli, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'antichità*, Roma 2014.
- COLE 1984  
S.G. Cole, *Theoi Megaloi: the Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden 1984.
- COLINI 1927  
A.M. Colini, *Le recenti scoperte sul Campidoglio*, «Capitolium» 3 (1927), 383-388.
- COLINI 1940  
A.M. Colini, *Nuovi avanzi archeologici dei tempi più antichi di Roma*, en *V Congresso Nazionale di Studi Romani*, Roma 1940, vol. II, 205-212.
- COLLINS 1987  
J. Collins, *The Development of the Sibylline Tradition*, «ANRW» II.20.1 (1987), 421-459.
- COLONNA 1981  
G. Colonna, *Tarquinio Prisco e il tempio di Giove Capitolino*, «PP» 36 (1981), 41-59.



- COLONNA 1984  
G. Colonna, *I templi del Lazio fino al V secolo compreso*, en *Archeologia Laziale VI* (QuadAEI 8), Roma 1984, 396-411.
- COMBET-FARNOUX 1980  
B. Combet-Farnoux, *Mercure romain*, Roma 1980.
- CORNELL 1981  
T.J. Cornell, *Some observations on the crimen incesti*, en *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981, 27-37.
- CORTSEN 1935  
S.P. Cortsen, *Die etruskischen Standes- und Beamtentitel*, Kobenhavn 1935.
- CRISTOFANI 1977  
M. Cristofani, *Artisti etruschi a Roma nell'ultimo trentennio del VI secolo a.C.*, «Prospettiva» 9 (1977), 2-7.
- CRISTOFANI 1981a  
M. Cristofani, *Riflessioni sulla decorazione architettonica di prima fase in Etruria e a Roma*, en *Gli Etruschi e Roma*, Roma 1981, 189-198.
- CRISTOFANI 1981b  
M. Cristofani, *Contatti fra Lazio ed Etruria in età arcaica*, en *Alle origini del latino*, Pisa 1981, 27-42.
- CRISTOFANI 1987  
M. Cristofani, *I santuari, tradizioni decorative*, en *Etruria e Lazio arcaico* (QuadAEI 15), Roma 1987, 95-120.
- DANTI 2001  
A. Danti, *L'indagine archeologica nell'area del tempio di Giove Capitolino*, «BCAR» 102 (2001), 323-346.
- DEECKE 1880  
W. Deecke, *Etruskische Forschungen. IV. Das Templum von Piacenza*, Stuttgart 1880.
- DEGRASSI 1947  
A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, vol. XIII.1, Roma 1947.
- DEUBNER 1921-1922  
L. Deubner, *Zur römischen Religionsgeschichte*, «MDAI(R)» 36-37 (1921-1922), 14-33.
- DEUBNER 1934  
L. Deubner, *Die Tracht der römischen Triumphators*, «Hermes» 69 (1934), 316-323.
- DUBOURDIEU 1989  
A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma 1989.
- DÜLL 1935  
R. Düll, *Zur Bedeutung der poena cullei in römischen Strafrecht*, en *Atti del congresso internazionale di diritto romano*, Pavia 1935, vol. II, 361-408.
- DUMÉZIL 1961  
G. Dumézil, *Offrandes et dénombrement au carrefour*, «Latomus» 20 (1961), 262-265.
- DUMÉZIL 1966  
G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.
- ENGELS 2007  
D. Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.)*, Stuttgart 2007.
- EUING 1933  
L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, Frankfurt 1933.
- FEARS 1981  
J.R. Fears, *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, «ANRW» II.17.1 (1981), 3-141.



FILIPPI 2000

D. Filippi, *Inquadramento topografico del deposito votivo capitolino*, en *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano 2000, 323-325.

FLOWER 2017

H.I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden*, Princeton 2017.

FORSYTHE 2012

G. Forsythe, *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religions History*, New York 2012.

FRASCHETTI 1984

A. Fraschetti, *Le sepoltura delle vestali e la città*, en *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma 1984, 97-128.

GAGE 1955

J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.

GAGE 1977

J. Gagé, *Tanaquil et les rites étrusques de la Fortune 'oiseleuse'*, en *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles 1977, 14-35.

GAGLIARDI 2020

L. Gagliardi, *La nazione latina al tempo della Roma dei re*, en *Cittadinanza e nazione nella storia europea*, Milano 2020, 21-49.

GARUTI 2013

P. Garuti, *Storie di re, di libri e di fuoco. Ger 36 e la leggenda dei libri sibillini*, «Revue Biblique» 120 (2013), 240-266.

GILBERT 1883

O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum. I*, Leipzig 1883.

GJERSTAD 1960

E. Gjerstad, *Early Rome. III*, Lund 1960.

GJERSTAD 1962a

E. Gjerstad, *A proposito della ricostruzione del tempio arcaico di Giove Capitolino a Roma*, «Acta Instituti Romani Norvegiae» 1 (1962), 35-40.

GJERSTAD 1962b

E. Gjerstad, *The Temple of Saturn in Rome: its Date of Dedication and the Early History of the Sanctuary*, en *Hommages A. Grenier*, Bruxelles 1962, vol. II, 757-762.

GRANDAZZI 1986

A. Grandazzi, *Le roi et l'augure: à propos des auguracula de Rome*, en *La divination dans le monde étrusco-romain. III*, Tours 1986, 112-163.

GRANDAZZI 2008

A. Grandazzi, *Alba Longa, histoire d'une légende*, Roma 2008.

GREEN 2007

C.M.C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge 2007.

GUIDI 1980

A. Guidi, *Luoghi di culto dell'età del bronzo finale e della prima età del ferro nel Lazio meridionale*, en *Archeologia Laziale III (QuadAEI 4)*, Roma 1980, 148-155.

GUITTARD 1976

Ch. Guittard, *Recherches sur la nature de Saturne des origines à la réforme de 217 avant J.-C.*, en *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève 1976, 43-71.

GUSBERTI 2005

E. Gusberti, *Il deposito votivo capitolino*, «WAC» 2 (2005), 151-155.



- HERBIG 1917  
G. Herbig, *Satre-Saturnus*, «Philologus» 79 (1917), 446-459.
- HIRSCHFELD 1881  
O. Hirschfeld, *Das Neujahr des tribunischen Kaisejahres*, «WS» 3 (1881), 97-108.
- HOFFMANN 1933  
W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der Sibyllischen Bücher in Rom*, Leipzig 1933.
- HOLLAND 1937  
L.A. Holland, *The Shrine of the Lares Compitales*, «TAPhA» 68 (1937), 428-441.
- HOPKINS 2011  
J.N. Hopkins, *The Colossal Temple of Jupiter Optimus Maximus in Archaic Rome*, en *Arqueología de la construcción. II*, Madrid 2011, 15-33.
- HOPKINS 2012  
J.N. Hopkins, *The Capitoline Temple and the Effects of Monumentality on Roman Temple Design*, en *Monumentality in Etruscan and Early Roman Architecture*, Austin 2012, 111-138.
- HÜLSEN 1894  
Ch. Hülsen, *Zur Topographie des Quirinals*, «RhM» 49 (1894), 379-423.
- JORDAN 1907  
H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum. I<sup>3</sup>*, Berlin 1907.
- KESKIAHO 2013  
J. Keskiäho, *Re-visiting the Libri Sibyllini: Some Remarks on their Nature in Roman Legend and Experience*, en *Studies in Ancient Oracles and Divination*, Roma 2013, 145-172.
- KOCH 1937  
K. Koch, *Der römische Juppiter*, Frankfurt 1937.
- LATTE 1960  
K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- LE BONNIEC 1958  
H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris 1958.
- LEGLAY 1966  
M. Leglay, *Saturne africain*, Paris 1966.
- LIU-GILLE 1996  
B. Liou-Gille, *Naissance de la ligue latine: mythe et culte de fondation*, «RBPh» 74 (1996), 73-97.
- LOWE 1978  
C. Lowe, *The Historical Significance of Early Latin Votive Deposits*, en *Papers in Italian Archaeology. I* (BAR Suppl. 41), Oxford 1978, 141-152.
- LUBTCHANSKY 2005  
N. Lubtchansky, *Le cavalier tyrrhénien*, Roma 2005.
- MACBAIN 1982  
B. MacBain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982.
- MAETZKE 1991  
G. Maetzke, *La struttura stratigrafica dell'area nord-occidentale del Foro Romano come appare dai recenti interventi di scavo*, «Archeologia Medievale» 18 (1991), 43-200.
- MANCINI 1921  
G. Mancini, *Anzio. Scoperta di un calendario romano, anteriore a Giulio Cesare*, «NSc» 18 (1921), 73-141.
- MANNI 1938  
E. Manni, *A proposito del culto di Saturno*, «Athenaeum» 16 (1938), 223-238.



- MANSUELLI 1989  
G.A. Mansuelli, *Urbanistica e architettura etrusco-italica: prospettive di ricerca*, en *II Congresso Internazionale Etrusco*, Roma 1989, vol. I, 407-440.
- MARTIN 1982  
P.-M. Martin, *L'idée de royauté à Rome. I. De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand 1982.
- MARTIN 1983  
P.-M. Martin, «Architecture et politique: le temple de Jupiter capitolin», en *Présence de l'architecture et de l'urbanisme romains*, Paris 1983, 3-29.
- MARTÍNEZ-PINNA 1981  
J. Martínez-Pinna, *Evidenza di un tempio a Giove Capitolino a Roma all'inizio del VI sec. a.C.*, en *Archeologia Laziale IV (QuadAEI 5)*, Roma 1981, 249-252.
- MARTÍNEZ-PINNA 1990-1991  
J. Martínez-Pinna, *Las terracotas arquitectónicas de primera fase y la edificación en Roma en el primer cuarto del siglo VI a.C.*, «Opus» 9-10 (1990-1991), 123-145.
- MARTÍNEZ-PINNA 1996  
J. Martínez-Pinna, *Tarquinio Prisco. Ensayo histórico sobre Roma arcaica*, Madrid 1996.
- MARTÍNEZ-PINNA 2011  
J. Martínez-Pinna, *Las leyendas de fundación de Roma. De Eneas a Rómulo*, Barcelona 2011.
- MARTÍNEZ-PINNA 2013  
J. Martínez-Pinna, *Los latinos y los reyes de Roma*, «Orizzonti» 14 (2013), 11-20.
- MARTÍNEZ-PINNA 2017  
J. Martínez-Pinna, *Roma y los latinos. ¿Agresividad o imperialismo?*, Madrid 2017.
- MARTÍNEZ-PINNA 2021  
J. Martínez-Pinna, *Hércules y los Tarquinius*, en *Gratias tibi agimus. Homenaje al Prof. Cristóbal González Román*, Granada 2021, 383-400.
- MASTROCINQUE 1988  
A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto*, Trento 1988.
- MAZZEI 2007  
P. Mazzei, *L'area archeologica della Protomoteca in Campidoglio*, «BCAR» 108 (2007), 145-193.
- MIANO 2015  
D. Miano, *The Goddess Ops in Archaic Rome*, «BICS» 58 (2015), 98-127.
- MOMIGLIANO 1969  
A. Momigliano, *Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Caecilia, Acca Larenzia*, en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, 455-485.
- MOMMSEN 1858  
Th. Mommsen, *Sui modi usati da' Romani nel conservare e pubblicare le leggi ed i senatusconsulti*, «Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica» 30 (1858), 181-212.
- MOMMSEN 1887  
Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*<sup>3</sup>, vol. II.1, Leipzig 1887.
- MONACA 2005  
M. Monaca, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza 2005.
- MONTERO 2019  
S. Montero, *La mujer romana y la expiación de los andróginos*, «Vínculos de Historia» 8 (2019), 33-46.
- MÜLLER-KARPE 1962  
H. Müller-Karpe, *Zur Stadtwerdung Roms*, Heidelberg 1962.



- MÜNZER 1937  
F. Münzer, *Die römischen Vestalinnen bis zur Kaiserzeit*, «Philologus» 92 (1937), 47-67, 199-222.
- NILSSON 1920  
M.P. Nilsson, *Saeculares ludi*, «RE» IA (1920), cols. 1696-1720.
- NORDEN 1939  
E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund 1939.
- OGILVIE 1976  
R.M. Ogilvie, *Early Rome and the Etruscans*, Glasgow 1976.
- OGILVIE 1978  
R.M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978.
- PALMER 1969  
R.E.A. Palmer, *The King and the Comitium. A Study of Rome's oldest Public Document*, Wiesbaden 1969.
- PALMER 1974  
R.E.A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire*, Philadelphia 1974.
- PALOMBI 1997  
D. Palombi, *Cic. 2 Verr., v, 19, 48 e Gloss. Ps. Plac. f 5 (= GL, IV, p. 61) sulla costruzione del tempio di Giove capitolino*, «BCAR» 98 (1997), 7-14.
- PASCAL1894  
C. Pascal, *Acca Larentia e il mito della Terra Madre*, «BCAR» 22 (1894), 325-353.
- PASQUALINI 1996  
A. Pasqualini, *I miti albanici e l'origine delle feriae Latinae*, en *Alba Longa. Mito, storia, archeologia*, Roma 1996, 217-253.
- PENSABENE 1982  
P. Pensabene, *Luoghi di culto, depositi votivi e loro significato*, en *Roma repubblicana fra il 509 e il 270 a.C.*, Roma 1982, 77-92.
- PIFFIG 1975  
A.J. Piffig, *Religio Etrusca*, Graz 1975.
- POUCET 1967  
J. Poucet, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Kinshasa 1967.
- POUCET 1972  
J. Poucet, *Semo Sancus Dius Fidius. Une première mise au point*, en *Recherches de philologie et de linguistique*, Louvain 1972, 53-68.
- POUCET 2008  
J. Poucet, *Les Tarquins, les livres sibyllins et la sibylle de Cumae: entre tradition, histoire et imaginaire*, «Folia Electronica Classica» 16.1 (2008), 1-20.
- POUTHIER 1981  
P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance*, Roma 1981.
- PRELLER 1881  
L. Preller, *Römische Mythologie. F.*, Berlin 1881.
- RADIN 1920  
M. Radin, *The lex Pompeia and the poena cullei*, «JRS» 10 (1920), 119-130.
- RADKE 1965  
G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965.
- RADKE 1983  
G. Radke, *Wollgebilde an den Compitalia*, «WJA» 9 (1983), 173-178.
- RADKE 1986  
G. Radke, *Iuppiter Optimus Maximus, dieu libre de toute servitude*, «RD» 64 (1986), 1-17.



- RAMOS 1988  
J.M. Ramos, *Pilae, effigies y maniae en las Compitalia romanas*, «Helmantica» 39 (1988), 207-222.
- RICHARDSON 1980  
L. Richardson, *The Approach to the Temple of Saturn in Rome*, «AJA» 84 (1980), 51-62.
- RIDLEY 2005  
R.T. Ridley, *Unbridgeable Gaps: the Capitoline Temple at Rome*, «BCAR» 106 (2005), 83-104.
- SANTI 1996  
C. Santi, *La nozione di prodigio in età regia*, «SMSR» 62 (1996), 505-524.
- SANTI 2000  
C. Santi, *I libri Sibyllini e il problema delle prime consultazioni*, «SMSR» 24 (2000), 21-32.
- SCIORFINO – SEGALA 1990a  
I. Sciorfino – E. Segala, *Rinvenimento di un deposito votivo presso il clivo Capitolino*, en *Archeologia Laziale X (QuadAEI 19)*, Roma 1990, 17-22.
- SCIORFINO – SEGALA 1990b  
I. Sciorfino – E. Segala, *Deposito votivo presso il clivo Capitolino*, «BollArch» 1.2 (1990), 165-170.
- SCIORFINO – SEGALA 1990c  
I. Sciorfino – E. Segala, *Il deposito votivo presso il Clivo Capitolino*, en *La grande Roma dei Tarquini*, Roma 1990, 63-68.
- SCOTT RYBERG 1931  
I. Scott Ryberg, *Was the Capitoline Triad Etruscan or Italic?*, «AJPh» 52 (1931), 145-156.
- SEHLMAYER 1999  
M. Sehlmeier, *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit*, Stuttgart 1999.
- SMITH 2012  
C.J. Smith, *Feriae Latinae*, en *Greek and Roman Festivals*, Oxford, 2012, 267-288.
- SOMMELLA MURA 1976  
A. Sommella Mura, *Campidoglio. La favissa*, en *Civiltà del Lazio primitivo*, Roma 1976, 145-146.
- STEK 2008  
T.D. Stek, *A Roman Cult in the Italian Countryside? The Compitalia and the Shrines of the Lares Compitales*, «BABesch» 83 (2008), 111-132.
- TARPIN 2002  
M. Tarpin, *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Roma 2002.
- THUILLIER 1985  
J.-P. Thuillier, *Les conséquences de la bataille d'Alalia (Hérodote, 1, 167): oracle délphique et divination étrusque*, en *La divination dans le monde étrusco-italique*, Tours 1985, 23-32.
- TORELLI 1984  
M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
- VALLAR 2013  
S. Vallar, *Les hermaphrodites: l'approche de la Rome antique*, «RIDA» 60 (2013), 201-217.
- VERSNEL 1994  
H.S. Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual<sup>2</sup>*, Leiden 1994.
- VIDMAN 1957  
L. Vidman, *Fasti Ostienses*, Praha 1957.
- VIGLIETTI 2016  
C. Viglietti, *Tarquinius Superbus and the purchase of the sibylline books. Conflicting models of price formation in Archaic Rome*, en *The Age of Tarquinius Superbus*, Leiden 2016, 49-56.
- VON LÜBTOW 1955  
U. von Lübtow, *Das römische Volk*, Frankfurt 1955.



- WARDE FOWLER 1933  
W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, London 1933.
- WEINSTOCK 1932  
S. Weinstock, *Ludi Tarentini und ludi Saeculares*, «Glotta» 21 (1932), 40-52.
- WEINSTOCK 1971  
S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971.
- WEISS 2017  
M. Weiss, *An Italo-Celtic Divinity and a Common Sabellic Sound Change*, «ClAnt» 36 (2017), 370-389.
- WERNER 1888  
Ch. Werner, *De feriis Latinis*, Köln 1888.
- WESTRUP 1943  
C.W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain*, Kobenhavn 1943.
- WINTER 2009  
N. Winter, *Symbols of Wealth and Power. Architectural Terracotta Decoration in Etruria & Central Italy 640-510 B.C.* (MAAR Suppl. IX), Ann Arbor 2009.
- WISEMAN 1974  
T.P. Wiseman, *The Circus Flaminius*, «PBSR» 42 (1974), 3-26.
- WISEMAN 2004  
T.P. Wiseman, *The Myths of Rome*, Exeter 2004.
- WISSOWA 1887  
G. Wissowa, *Die Überlieferung über die römischen Penaten*, «Hermes» 22 (1887), 29-57.  
1912  
G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, München 1912.
- WISSOWA 1923  
G. Wissowa, *Neue Bruchstücke des römischen Festkalenders*, «Hermes» 58 (1923), 369-392.
- ZIÓŁKOWSKI 1992  
A. Ziółkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome*, Roma 1992.



### Abstract

Este artículo trata sobre los testimonios de los antiguos referidos a la actividad religiosa de Tarquinio el Soberbio. En ellos se habla sobre la construcción de templos (Júpiter Optimo Máximo, Saturno, Dius Fidius), la intervención en algunos rituales (*ludi Taurei*, Compitalia) y la introducción de los libros sibilinos. El resultado del análisis ofrece una imagen sobre el último rey de Roma muy diferente a su tradicional definición como tirano, más preocupado por la salud espiritual de la ciudad que por intereses personales.

Palabras clave: Jupiter, Saturnus, Dius Fidius, ludi Taurei, libri Sibyllini

This paper analyses the testimonies handed down by the ancient authors on the religious activity of Tarquinius Superbus. They talk about the construction of Temples (Jupiter Optimus Maximus, Saturnus, Dius Fidius, intervention in some rituals (*ludi Taurei*, Compitalia) and the introduction of the Sibylline books. The conclusion of the analysis offers a different image of the last king of Rome from his traditional definition as a tyrant, more concerned with the spiritual health of the city than with his personal interests.

Keywords: Jupiter, Saturnus, Dius Fidius, ludi Taurei, libri Sibyllini