

Religión y culto en el *ara Pacis Augustae* Religion and Cult in the *ara Pacis Augustae*

José A. Delgado Delgado¹
 Universidad de La Laguna

RESUMEN

El *ara Pacis Augustae*, con toda su magnificencia como obra de arte y todas sus poderosas implicaciones políticas como creación del poder imperial, era esencialmente un altar, es decir, un lugar de culto oficial sometido a una determinada reglamentación religiosa y dotado de un calendario ceremonial específico. En consecuencia esta investigación ha sido ideada y desarrollada para presentar, discutir y, en su caso, dar respuesta a los problemas que presenta el *ara Pacis* como lugar de culto. El debate se integra y articula en el contexto más amplio de la naturaleza de las *arae* en la práctica cultural romana y se sustenta en el análisis de la tradición textual del *ara Pacis* y la propia evidencia arqueológica. Como resultado, se presenta el proceso de institución del *ara Pacis Augustae* en toda su extensión y complejidad, tanto en sus aspectos propiamente rituales como en su plasmación monumental.

SUMMARY

The *ara Pacis Augustae*, in all its magnificence as a work of art and all its powerful political implications as a creation of the imperial power, was essentially an altar, i.e. an official place of cult subject to certain religious rules and having a specific ceremonial calendar. Accordingly, this research topic has come about and been developed to present, discuss and try to provide a response to the problems that the *ara Pacis* poses as a place of cult. The debate is organized and is part of the broader context of the nature of the *arae* in the Roman cultic practice and is predicated on the analysis of the textual tradition of the *ara Pacis* and the archaeological evidence itself. As a result, we present the process of 'foundation' of the *ara Pacis Augustae* to its full extent and complexity, both in its own ritual aspects themselves as well as in its physical representation as a monument.

PALABRAS CLAVE: Augusto; Principado augusteo; Roma augustea; Religión romana; Arqueología romana.

KEY WORDS: Augustus; Augustan Principate; Augustan Rome; Roman religion; Roman Archaeology.

La identificación del altar exhumado en el Campo de Marte romano con el *ara Pacis Augustae* de los

textos epigráficos —establecida en las últimas décadas del siglo XIX— fue el comienzo de una exégesis sobre el monumento que se prolonga hasta nuestro tiempo. Un repaso atento a los títulos publicados desde entonces muestra que han sido las cuestiones arqueológicas, arquitectónicas, iconográficas, políticas o prosopográficas las que han centrado la atención de los investigadores. Pero desde luego esta nómina de intereses no agota en absoluto las posibilidades de estudio de esta espléndida obra augustea. Para un historiador de la religión romana resulta una paradoja el hecho de que los problemas relativos a la naturaleza religiosa del altar hayan sido tradicionalmente marginados, tratados parcialmente o sencillamente soslayados. El *ara Pacis Augustae*, con toda su magnificencia como obra de arte y todas sus poderosas implicaciones políticas como creación del poder imperial, era esencialmente un *ara*, es decir, un lugar de culto oficial sometido a una determinada reglamentación religiosa y dotado de un calendario ceremonial específico. En consecuencia esta investigación ha sido ideada y desarrollada para presentar, discutir y, en su caso, dar respuesta a los problemas que presenta el *ara Pacis* como lugar de culto².

1. LOS LUGARES DE CULTO DE ACUERDO CON EL DERECHO PONTIFICAL

La tradición reconocía explícitamente al colegio pontifical como la autoridad máxima en la designación del tiempo y lugar de cada uno de los ritos públicos. Esta labor requería de los pontífices la determinación de la categoría o condición de cada uno de

¹ jadelga@ull.es <http://orcid.org/0000-0001-6949-9768>

² Agradezco particularmente en este sentido los valiosos comentarios y observaciones de los evaluadores externos de *AEspA*, que he considerado cuidadosamente en la revisión final del manuscrito.

esos tiempos y lugares. Respecto a los tiempos, que no interesan directamente a la discusión que aquí se sostiene, bastará con decir que los pontífices establecieron dos categorías fundamentales de días: por un lado los *dies festi* y *profesti* y, por otro, los *fasti* y los *nefasti* (para el desarrollo de estas nociones, Delgado 2003: 167-169). En cuanto a los lugares, el derecho pontifical distinguía entre *loca religiosa*, *loca sancta* y *loca sacra* (Lübbert 1859: 34-70; Bouché-Leclercq 1871: 132-158; Wissowa 1912²: 467-479). *Religiosa* eran aquellos *loca* en los que se enterraba un cadáver, se encontraba el *mundus* (Catalano 1978: 452-466), se sepultaba un rayo (*bidental*: Delgado 2002) y los que, por circunstancias determinadas, adquirirían esa categoría por decreto pontifical (como la *casa Romuli* en el Palatino o los *doliola* del foro Boario [Lübbert 1859: 49-54; Bouché-Leclercq 1871: 146-158; Valetton 1892: 345 y 350; Kobbert 1910: 4-19]). La caracterización de los *loca sancta* resulta problemática; según Valetton (1892: 338-354), en sentido técnico todo lo que era *inauguratus* era *sanctus*; un *templum* es un ejemplo paradigmático³. No obstante, la *sanctitas* no era exclusiva de los *loca inaugurata*. En un sentido más amplio todas las cosas inviolables en virtud de un sanción (*sanctio*), como los muros o puertas de una ciudad, eran consideradas *sanctae* (Cic., *Nat. Deor.*, III, 94; Gai., *Instit.*, II, 8. Lübbert 1859: 46-49; Fugier 1963: 179-197, 249-292; Catalano 1978: 477, n. 135; Thomas 1993; Linderski 2012a: 362).

Los lugares que eran objeto de los ritos solidarios de la *dedicatio* y *consecratio* (vid. 2.2.4.) obtenían la categoría de *loca sacra*, que es la que aquí interesa especialmente. Por medio de esas operaciones rituales determinados lugares (y objetos) eran sustraídos al mundo profano y se transformaban religiosamente en aptos para el culto divino (Macr., *Sat.*, III, 3, 2; *id.*, *ibid.*, III, 7, 3). Un *templum*, *aedes*, *fanum*, *delubrum* (Jordan 1879; Aust 1889) o *ara*, son ejemplos de *loca sacra*. Obsérvese, sin embargo, que había una importante diferencia jurídico-religiosa entre un

templum y un *ara*, pues el primero era también un *locus inauguratus* y la segunda no.

2. LAS ARAE COMO LUGARES DE CULTO

2.1. LAS ARAE EN LA PRÁCTICA CULTUAL

En lo que respecta a su entidad física, las *arae* eran construcciones permanentes y elaboradas generalmente en piedra, de forma cuadrangular, orientadas según los puntos cardinales y vinculadas al culto de una divinidad concreta (Saglio 1877; Marquardt 1885: 161-164; Ruggiero 1895b; Bowerman 1913; Scheid 1990: 138-140; Menichetti 2005; Marcatili 2005). En la práctica cultural estaban destinadas a recibir la parte principal de las ofrendas debidas a su dios titular, los *exta* de la víctima (o víctimas) sacrificada, que se cocían en una marmita (Delgado 2012: 461-462) sobre el *focus* (parte superior de ara). Junto al ara solía instalarse habitualmente un *foculus* (Scheid 1990: 326-330; Siebert 1999: 93-95), un pequeño fuego de forma circular, metálico y generalmente plegable (Scott Ryberg 1955: pl. LVI, fig. 86), destinado a las ofrendas no cruentas (vino, incienso, pastelillos; Delgado 2005) que precedían al sacrificio propiamente dicho en la fase ritual que se conoce con el nombre de *praefatio* (Huet y Scheid 2004, con fuentes y bibliografía).

2.2. LA INSTITUCIÓN DE UN ARA

2.2.1. *Iussu populi*

Desde el punto de vista del derecho pontifical, las *arae* eran lugares de culto pertenecientes a la categoría de *loca sacra*, como ha quedado establecido. Pero aun destinado a uso cultural mediante su ‘transformación’ ritual, un *ara* era un *locus publicus*, es decir, un lugar dependiente de las autoridades reconocidas por el estado y de uso público, estatal. Por esta razón sólo podía instituirse *iussu populi* y en ningún caso por decisión de un particular. La iniciativa para la erección de un altar dependía en primer lugar de un acto formal emanado del pueblo; sin su mandato específico no era posible mantener legalmente el carácter sacro del altar y, por tanto, no era apto para el culto divino (Cic., *dom.* 136-137. Lübbert 1859: 17-19; Wissowa 1901: 2356-2357).

La consulta popular sobre la conveniencia de erigir un altar pasaba, no obstante, por una deliberación previa del Senado (Liv., IX, 46, 6-7). Una vez tomada una decisión, serían los magistrados com-

³ El rito de la inauguración era siempre y exclusivamente oficiado por un augur, si bien su intervención en este sentido estaba sujeta a la solicitud expresa de un magistrado o sacerdote - habitualmente el *pontifex maximus* - competente (Delgado Delgado 2009: 22-23). La ceremonia comportaba cuatro fases consecutivas, según la precisa reconstrucción de Valetton 1892: 354-381 (aceptada por Catalano 1960: 280-291 y Linderski 1986: 2261-2279): a) la consulta de la voluntad de Júpiter a través de la toma de auspicios; b) la ‘liberación’ del lugar, es decir, su purificación ceremonial; c) la delimitación ritual del lugar, que se constituía siguiendo la estructura de *decumanus* y *cardus* y, por ello, presentaba una forma cuadrangular; d) *effatio* del *locus*, esto es, la fórmula ritual en la que el augur enunciaba los límites del templo (*certis verbis definire*); era el rito conclusivo que otorgaba eficacia a toda la operación anterior.

petentes (en virtud de su poder ejecutivo) quienes propondrían formalmente al pueblo la cuestión para su aprobación.

2.2.2. El colegio pontifical y la lex arae

Una vez tomada legalmente la decisión de levantar un altar, correspondía al colegio pontifical estudiar las condiciones bajo las que se iba a constituir (cf. Wagner 1729, como trabajo pionero y aún digno de estudio). Su primera preocupación era asegurarse de que no se contravenía ningún principio fundamental del derecho pontifical, especialmente en lo que atañía a la titularidad del ara. La tradición legal custodiada por el colegio exigía que cada ara estuviera dedicada a una única divinidad, pues no se “podía sacrificar correctamente una sola víctima a dos divinidades a no ser que estuviesen bien diferenciadas” (Liv., XXVII, 25, 9; además Cic., *nat. deor.*, II, 61; Val. Max. I, 1, 8; Plut., *Marcell.*, 28). Las aras públicas conocidas por tradición literaria o evidencia epigráfica confirman la extensión temporal en la aplicación de esta norma de derecho (Ruggiero 1895b: 603-606; Scott Ryberg 1955: 64-80 y pl. XVIII-XXII; Torelli 1982: 63-88).

Posteriormente el colegio estudiaba y fijaba el estatuto del ara, es decir, la *lex arae*, que se grababa en el propio altar (Cic., *dom.* 137). Los vestigios epigráficos de tres importantes *leges ararum* - *lex arae Tiburtinae* (*Inscr. It* 4, 1, p. 73, con Palmer 1974: 58), *lex arae Narbonensis* (CIL XII, 4333 = ILS 112 [11 – 13 d. e.]), *lex arae Salonitanae* (CIL III, 1933 = ILS 4907 [137 d. e.]) – revelan que el colegio trabajaba con un patrón común, el canon del *ara Dianae in Aventino* (Ruggiero 1895a: 149-158; Wissowa 1912: 473-474; Palmer 1974: 57-78; *contra* Bouché-Leclercq 1871: 141, que piensa en el modelo de la dedicación el templo de Júpiter Capitolino). Todas las *leges ararum* se redactaban, pues, siguiendo el formulario establecido para el altar de Diana en el Aventino, adaptado naturalmente en los detalles a las particularidades de cada caso.

Es interesante constatar que los contenidos del formulario ritual tipo de estas *leges ararum* recogían dos clases de prescripciones fundamentales: por un lado, las que determinarían su levantamiento (ubicación, límites, orientación) y, por otro, las que regirían su uso cultural (autoridades oficiantes, divinidad titular, fórmula de la dedicación, ofrendas, calendario ritual, protección sacra). Deduzco de esta organización de los contenidos que el *ius pontificum* establecía dos momentos o fases rituales distintos y separados en el tiempo en la institución oficial de un ara.

2.2.3. Los confines sacros del altar

En la primera fase se definirían las condiciones espaciales que marcarían el levantamiento físico del altar: delimitación del *area* sobre la que se construiría, es decir, de sus *termini* en lenguaje técnico, y establecimiento de los propios confines, *regiones*, del ara. A la primera de estas operaciones rituales alude explícitamente una inscripción de Domiciano con dedicación de un ara a Vulcano con motivo del incendio de Roma en tiempos de Nerón (*incendiorum arcendorum causa*): “*haec area, intra hanc definitio-nem cipporum clausa veribus, et ara... Ne qui liceat intra hos terminos...*” (CIL VI 826 = ILS 4914. Nash 1968, I: 60-62; Coarelli 2008: 310; Scheid 2010). A continuación se fijarían los límites del ara misma, tal como recogen la *lex arae Narbonensis* (“*...hanc aram dabo dedicaboque, his legibus his regionibus dabo dedicaboque...uti infimum solum huiusque arae titulorumque est...*”) y la *lex arae Salonitanae* (“*... quandoque tibi hodie hanc aram dabo dedicaboque, ollis legib[us] ollisque regionibus dabo dedicaboque... uti infimum solum huius arae est*”). Como se infiere claramente del lenguaje técnico empleado en las fórmulas epigráficas, la definición de los *termini* del *area* y las *regiones* del *ara* estaba prevista para establecer la extensión de la propiedad sacra y, en consecuencia, los derechos sobre ella.

Pero la evidencia epigráfica disponible, aun con todo su valor informativo, es parcial y limitada. Las ceremonias serían sin duda más complejas de lo que reflejan las inscripciones, que hay que suponer simples resúmenes escritos de un proceso ritual mucho más rico formal y simbólicamente. Un precioso pasaje del libro cuarto de las *Historiae* (IV, 53; cf. D.C., LXVI, 10) de Tácito ayuda notablemente a completar el cuadro resultante del análisis estrictamente epigráfico. El fragmento en cuestión remite al momento inicial de la restauración del Capitolio tras un incendio devastador (Townend 1987; Wardle 1996), y en él se relata, con precisión y detalle, la solemne ceremonia de lustración del área donde se levantaría el nuevo templo que tuvo lugar el 21 de julio del año 70. Un rito de naturaleza similar debía seguirse muy probablemente también en el caso de las *arae* y, en general, de todos los *loca sacra*.

La *lustratio areae* era un acto de defensa, protección y definición del espacio, como insiste recientemente Scheid (2005: 148), y no una ceremonia de purificación, como a menudo se explica. En el caso expuesto por Tácito, la celebración se inicia con unas acciones preliminares destinadas a establecer las condiciones propicias para el feliz desarrollo de todo el acto (*XI kalendas Iulias, serena luce, spatium omne quod templo dicabatur evinctum vittis coronisque*),

con presencia de militares con nombres ‘faustos’ portando ramas *felices*⁴ (*ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis*) seguidos por Vestales y jóvenes ‘con padres y madres vivos’ realizando aspersiones con agua de fuentes y ríos (*dein virgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere*). A continuación se desarrollaba la lustración propiamente dicha, que consistía en una procesión de víctimas (un cerdo, un carnero y un toro —*suovetaurilia*— [Delgado 2012: 461]) en torno al espacio que se iba a definir (Non. 528 L. Boehm 1927: 2030-2031), y su posterior sacrificio a Marte (el dios con competencias en este campo de acción⁵), con ofrecimiento y exposición de los *exta* (*lustrata suovetaurilibus area et super caespitem redditus extis*). Inmediatamente el oficiante principal, en este caso un pretor, reproducía la fórmula ritual de invocación a los dioses titulares del templo y deseos de prosperidad que le dictaba un pontífice (*Tum Helvidius Priscus praetor, praeunte Plautio Aeliano pontifice... Iovem, Iunonem, Minervam praesidesque imperii deos precatus uti coepta prosperarent sedisque suas pietate hominum inchoatas divina ope attollerent, vittas, quis ligatus lapis innexique funes erant, contigit*). Es importante notar aquí la cuidadosa elección de los dos oficiantes: el pretor *Helvidius Priscus* era probablemente el magistrado de mayor rango presente en Roma en ese momento (Townend 1987), mientras que *Plautius Aelianus* era el pontífice más antiguo en ejercicio de su colegio (Rüpke 2008: 842, n° 2729). Finalmente todos los representantes de las instituciones del estado en sentido amplio que estaban presentes (magistrados, sacerdotes, senadores, caballeros, el pueblo), actuando al unísono, tiraban de la piedra⁶ (*simul ceteri magistratus et sacerdotes et senatus et eques et magna pars populi, studio laetitiaeque conixi, saxum ingens traxere*). La estructura básica de este rito y su sentido se reconocen igualmente en contextos privados, como parece asegurar

la evidencia de la *lustratio* preservada en Catón (*de agric.* 141, con Scheid 2005: 145-152).

2.2.4. Dedicatio-consecratio

La dedicación formal presupone la existencia ya del ara, y constituye el segundo y definitivo paso en su institución (Lübbert 1859: 20-23; Bouché-Leclercq 1871: 139-146; Marquardt 1885: 269-281; Pottier 1887; *id.*, 1892; Wissowa 1900 y 1901; Ziolkowski 1992: 224-227; Orlin 1997: 162-189; Van Haepere 2002: 396-397; Linderski 2012a y 2012b). Las *leges ararum* citadas prescriben expresamente el rito de la *dedicatio* y reproducen su formulario oficial, en el que se incorpora también sus confines sacros: datación consular, autoridades oficiantes, divinidad titular, límites rituales, ofrendas, calendario de sacrificios y fórmulas propiciatorias. La tradición literaria romana (especialmente el discurso *de domo sua* de Cicerón) y cierta evidencia epigráfica, aportan detalles complementarios muy valiosos para conocer mejor esta ceremonia. Se sabe de esta manera que comportaba en realidad dos actos rituales, la *dedicatio* propiamente dicha y la *consecratio*, que ambos estaban indisolublemente ligados y que ambos dependían solidariamente de la colaboración entre un magistrado *cum imperio* (o bien de un magistrado extraordinario elegido para ese fin concreto [Mommsen 1887, II,1: 243-244; Ruggiero 1895a: 164-170]) y un pontífice (habitualmente, aunque no necesariamente, el *pontifex maximus*). En mi opinión, esta es la interpretación más acorde con la naturaleza de la evidencia, tal y como propuso en su momento Wissowa (1900; 1912: 394-395 y 472-474), a pesar de que en la literatura especializada (Bouché-Leclercq 1871: 139; Marquardt 1885: 269-273; Pottier 1887 y 1892; Ruggiero 1895a: 145-147) se tiende a considerar los dos actos como consecutivos y dependientes alternativamente de la autoridad de cada una de las partes (el magistrado actuaría en nombre del estado y el pontífice de la divinidad); las fuentes no consienten esta división tan rígida en la competencia de los oficiantes.

En esta doble ceremonia (Cic., *dom.*, 136-139) le correspondía al pontífice pronunciar en primer lugar (*verba praeire*) la solemne fórmula dedicatoria (*sollemnina pontificalis carminis verba*), que seguidamente y a su dictado el magistrado tenía que repetir (*cf. lex arae Salonitanae: C(aius) Domitius Valens Ilvir i(ure) d(icundo) praeunte, C(aio) Iulio Severo pontif(ice), / legem dixit in ea verba quae infra scripta sunt...*). Oficiaba siempre *capite velato*, tocando a la vez con su mano una de las *regiones* del ara (o templo), *postem tenere*, como indicando simbólicamente la transferen-

⁴ La doctrina pontifical reconocía los *arbores felices* como una categoría de árboles de significado especialmente propicio en la práctica cultural (Macr., *Sat.*, III, 20). La ciencia etrusca, por su parte, reconocía además una categoría opuesta por su significado, los *arbores infelices*, y establecía los remedios rituales para expiar su sentido negativo (Thulin 1909: 94-98).

⁵ Marte actúa en esta ceremonia estricta y exclusivamente como defensor del territorio, como corresponde a la función que ejerce en el contexto del sistema politeísta romano. Los romanos reconocieron siempre y únicamente la guerra como provincia de Marte, según ha probado definitivamente Dumézil (1974²: 213-256).

⁶ Se trata probablemente de la vieja piedra del dios *Terminus*, que se mantuvo en el sitio cuando se levantó allí el Capitolio (Townend 1987: 245-246). El sentido de esta operación no era, por tanto, colocar la ‘piedra fundacional’, como se ha pensado.

cia de la propiedad en favor de la divinidad (Serv., *ad Georg.*, III, 16). Hasta en los mismos gestos lo seguía el magistrado que intervenía casi simultáneamente (Liv., II, 8, 7). En cuanto a la fórmula, que el pontífice llevaba por escrito para la ocasión (Cic., *dom.*, 139), nuestro conocimiento depende por entero del protocolo conservado en las *leges ararum*. Todo el oficio se desarrollaba habitualmente con la presencia del colegio pontifical en pleno, flámenes y *rex sacrorum* incluidos (Cic., *dom.*, 135).

Una última cuestión hay que dilucidar todavía acerca de la dedicación de un *locus*, y es la que tiene que ver con las normas de derecho augural que regían las condiciones espaciales en que debían ser ejecutadas determinadas acciones, olvidadas por completo en todas las discusiones académicas. El *ius augurum* establecía que ciertas decisiones o acciones de magistrados y sacerdotes (listado en Valetón 1895: 26-55; Catalano 1960: 253-261) tenían que ser tomadas o ejecutadas en un espacio inaugurado, esto es, en un *templum*. Entre ellas se encontraban probablemente los ritos de la *dedicatio-consecratio*, como infiere perspicazmente Catalano (1960: 254 y 256-257; cf. Valetón 1895: 54-55) de un pasaje de Cicerón (*dom.*, 138): “*censorem hominem sanctissimum, simulacrum Concordiae dedicare pontifices in templo inaugurato prohibuerunt*”. Si esto fuera así, habría que suponer que al menos una parte del *area* en la que se asentaba el altar debía haber sido previamente inaugurada (ya que el *ara* misma no lo estaba), lo que obliga a pensar en una intervención augural en algún momento previo, probablemente en la primera fase ritual.

Los efectos jurídico-rituales de la dedicación ya se indicaron en el capítulo precedente: el altar y el terreno sobre el que se había levantado adquirirían la categoría de *loca sacra*, pasando a depender de la administración del estado y convertirse en aptos para el culto divino.

3. EL ARA PACIS AUGUSTAE COMO ALTAR: LA TRADICIÓN TEXTUAL

La discusión de los problemas propiamente religiosos y culturales que plantea el *ara Pacis Augustae* ha de integrarse necesariamente en el contexto más amplio de la naturaleza de las *arae* en la práctica cultural romana, y de ahí el sentido de la investigación de los capítulos precedentes. El *ara Pacis* era en definitiva una *ara*, y su establecimiento como tal debió estar regido por los mismos principios jurídico-religiosos que los de cualquier otra *ara* pública del estado romano. El estudio anterior guiará y amparará, pues, el curso del que sigue.

3.1. ARAM PACIS AUGUSTAE SENATUS CONSACRANDAM CENSUIT

Las circunstancias históricas que motivaban la erección de un altar formaban parte de la historia particular de cada *ara*, y desde luego interesan especialmente, pero son pocos los casos en que se conocen los detalles precisos. En este sentido el *ara Pacis* puede considerarse una feliz excepción. El testimonio principal es el conocido pasaje de las *Res Gestae*⁷, que presenta a un senado discutiendo los honores que habían de tributarse al emperador por su retorno de Hispania y Galia, tras despachar allí con éxito sus asuntos, en el año 13 a. e. Como resultado de ese debate, se decidió que había que consagrar (*consacrandam censuit*) un altar a la *Pax Augusta* en el campo de Marte, y que magistrados, sacerdotes y vestales debían sacrificar en él anualmente (*anniversarium sacrificium facere*). Aunque la iniciativa del honor fue indudablemente del senado, el colegio pontifical tuvo que intervenir de alguna manera en la discusión. Los pontífices presentes por su condición de senadores solían ser consultados en materia de culto público (en otras ocasiones se remitía la cuestión al propio colegio para que emitiera su parecer, su *responsum*, en sentido técnico) antes de tomar una decisión definitiva y redactar el texto del senadoconsulta (cf. Cic., *Att.*, IV, 4, 1, con Delgado 2010: 262-263).

Dión Casio (LIV, 25, 3) habla de un plan alternativo que fue rehusado por el propio Augusto - erigir el altar en la misma Curia -, lo que pudiera sugerir una división de opiniones y por tanto un cierto debate en el seno de la institución. En cualquier caso, el tema de discusión ya tenía precedentes en la cámara de los *patres*, que en el año 19 a. e. había aprobado la concesión de una altar a la *Fortuna Redux* por la vuelta a Roma del emperador tras tres años y medio de ausencia⁸. Torelli (1982: 28-29; y con él Cooley 2009: 151 y 154) supone que en ambos casos los altares habían sido votados en realidad como honores alternativos a los triunfos, que Augusto efectivamente rehusó siempre después del 29 a. e. (Cooley 2009:

⁷ RGDA, 12.2 (ed. Scheid 2007): “*Cu]m ex H[is]pania Gal[ia]que, rebu]s in iis provinci]s prosp[er]e [gest]i[s], R[omam] redi] T[iberio] Nerone P[ub]lio Qui[n]tilio c[on]s[ul]o (n[on] s[ul]ibus), aram [Pacis] A[u]g[ustae] senatus pro] redi]tu meo consa[cr]andam [censuit] ad campum [Martium], in qua m[agistratus] et sac[er]dotes [vi]rgines[que] V[est]al[es] anniversarium sacrifici]um facer[e] decrevit”.*

⁸ RGDA, 11 (además, D.C., LIV, 10, 3): “*Aram [Fortunae] R[ed]uctae ante aedes Honoris et Virtutis ad portam Cap[en]am pro] redi]tu meo senatus consacra]vit, in qua ponti]fices et vir[gin]es V[est]al[es] anniversarium sacrificium facere [iussit] eo] die quo, co[n]sul[ibus] Q[uinto] Luc[retio] et [M]arco Vi[n]ic[i]o, in urbem ex [Syria] redieram, et diem Augustali]a ex [c]o[gn]omine] nos[tr]o apellavit”.*

123). Aduce en su favor la relación entre la *Fortuna Redux* y la *porta triumphalis* en Roma y una supuesta significación triunfal de la forma y decoración del *ara Pacis*. La asociación va más allá de lo que la evidencia permite y el contexto consiente.

Ninguna fuente conocida alude a una ley específica votada por el pueblo para sancionar la decisión senatorial, como era exigencia constitucional en la República. La ausencia de testimonios formales no es desde luego en este caso evidencia probatoria decisiva, pero también hay que considerar que por esta época la actividad comicial del pueblo se había reducido notablemente.

3.2. *ARA PACIS AUGUSTAE CONSTITUTA EST*

Los *fasti Amiternini* (a) y *Antiates* (b) fijan el 4 de julio del año 13 como el día en que se ‘constituyó’ el *ara Pacis*⁹. Por su parte, los *fasti Praenestini* (c), *Caeretani* (d) y *Verulani* (e) señalan el 30 de enero del año 9 a. e. como el día en que se dedicó el altar¹⁰. Esta evidencia epigráfica establece expresamente dos momentos distintos y separados en el tiempo en la institución del *ara Pacis*, exactamente como cabría esperar atendiendo al modelo teórico propuesto en el capítulo anterior. Para el primer momento se usa la expresión técnica *constitutio*, para el segundo la ya conocida *dedicatio*. Los mismos términos se documentan en las entradas de los *fasti* concernientes al *ara Fortunae Reducis*: *constituta* el 12 de octubre de año 19 a. e. (f. *Amiternini*) y *dedicata* el 15 de diciembre del mismo año (f. *Cumanum*)¹¹. Ambos momentos, en cualquier caso, son señalados como *feriae (publicae) ex senatus consulto*, lo que también los empareja y equilibra en cuanto a su estimación cultural.

Las consideraciones del párrafo anterior obligan necesariamente a desestimar la vieja opinión de Wis-

sowa (1904: 159; *id.* 1912: 475), que suponía que la fórmula *constitutio arae* se refería expresa y únicamente al decreto senatorial autorizando el altar (sería equivalente a la expresión *consa[c]randam [censuit]* de las *Res gestae* [ya propuesta por Marquardt 1885: 274, n. 7]) y no tenía valor ritual alguno. Welin (1939) ya vio con razón que sería incongruente que un senadoconsulto se conmemorase como *feria publica* (y en ello lo siguen Hanell 1960: 69-71 [aunque *cf. id.* 1935-36, donde acepta la opinión de Wissowa] y Fishwick 1993: 208), pero además se elude la implicación incuestionablemente cultural que se deriva del binomino *constitutio – dedicatio*. La naturaleza religiosa —ritual— del término *constitutio* queda en mi opinión fuera de toda duda.

Establecida esta primera cuestión conviene preguntarse por lo que entraña exactamente la ‘constitución’ de un altar. Welin (1939: 507-511) pensaba (y con él Momigliano 1942: 231) que la *constitutio* celebraría el día del regreso de Augusto de las provincias en el año 13 (en lo que creía una analogía con la *constitutio* del *ara Fortunae Reducis*), el *adventus Augusti*. Se olvida aquí que Augusto entró en Roma de noche en ambos casos (a su regreso de Oriente y de Galia), pues quería evitar expresamente el encuentro con el pueblo en ese momento (D.C. LIV, 10, 4 y LIV, 25, 4) y que, por otra parte, el *adventus Augusti* apenas tenía relevancia festiva en el calendario celebrativo de la ciudad¹². Hanell (1960: 69-70) entendía, a su vez, que la *constitutio arae* debía ser un acto ritual de ‘consagración’ (“Einweihung”) del lugar donde se levantaría el altar; sería el primer acto de la *consecratio*, completado posteriormente por la *dedicatio*. El autor sueco malinterpreta totalmente la naturaleza de los actos de la *dedicatio-consecratio*, y su hipótesis no se corresponde en absoluto con la práctica cultural romana (véase capítulo anterior). Fishwick (1993: 204 y 208-209) señala en su notable revisión de la cuestión que la *constitutio* era el primer paso del proceso de instauración de un altar y que implicaría muy posiblemente una serie de ritos, aunque su naturaleza es oscura al no haber sobrevivido evidencia directa de ellos. Sugiere, por analogía con la ‘constitución’ de un templo, que el asunto principal sería delimitar y consagrar (“to define and consecrate”) el recinto del futuro monumento, y quizás también nominar a la divinidad a quien se levantaría el altar. Naturalmente

⁹ a) “IV (non. Iul.) NP Fer(iae) ex s(enatus) c(onsulto), q(uod) e(o) d(ie) ara Pacis Aug(ustae) in camp(o) Mar(tio) constitua est Nerone et Varo co(n)s(ulibus) [13 a. e.]” (*Inscr. It.* 13, 2, 188-189); b) “IV (non. Iul.) NP [ara P]acis Aug(ustae) [c]onstitut(a)” (*Inscr. It.* 13, 2, 208).

¹⁰ c) “III (kal. febr.) NP Fer(iae) ex s(enatus) c(onsulto), quo[ad] die ara Pacis Aug(ustae) in campo Martio dedicata [e]st Druso et Crispino c(o)n(s)ulibus)” (*Inscr. It.* 13, 2, 116-117); d) “III (kal. febr.) F Fer(iae) ex s(enatus) c(onsulto), q(uod) e(o) d(ie) ara Pac(is) Aug(ustae) d(edicata)” (*Inscr. It.* 13, 2, 65); e) “III (kal. febr.) NP Fer(iae) ex s(enatus) c(onsulto), quod eo die ara Pacis Aug(ustae) in campo [Mar]tis dedicata est” (*Inscr. It.* 13, 2, 160-161).¹¹

¹¹ *Fasti Amiternini* [12 oct.]: “Fer(iae) ex s(enatus) c(onsulto), q(uod) e(o) d(ie) Imp. Caes(ar) Aug(ustus) ex transmarin(is) provinc(iis) Urbem intravit araq(ue) Fort(unae) Reduci constit(uta)” (*Inscr. It.* 13, 2, 194-195); *Feriale Cumanum* [15 dic.]: “Eo die a[r]a Furtunae Reducis dedicatast, quae Caesar[e]m [ex transmari]nis provinciis red[uxit]. Supplicatio [F]ortunae Reduci” (*Inscr. It.* 13, 2, 279).

¹² Excepto naturalmente en los casos de retornos victoriosos merecedores de honores triunfales. Fuera de este contexto los *adventus* imperiales eran celebrados en el seno estricto de ciertos colegios sacerdotales, como consta el caso de los *arvales*, cuyos *commentarii* registran cinco de estas ocasiones, con sacrificios a la Tríada Capitolina, genio del emperador y otras divinidades asociadas (Scheid 1990: 408-411).

Fishwick está en lo cierto en los términos generales en que presenta la *constitutio* (aunque no es afortunado el uso del término “to consecrate”), pero deja sin resolver, como los que lo precedieron, la cuestión de los ritos concretos celebrados.

Por mi parte, creo que se puede avanzar sustancialmente hacia una definición más precisa de la ceremonia de la *constitutio* atendiendo al proceso de instauración de un ara, que nunca se ha incorporado a la discusión que se mantiene en este capítulo. La concordancia entre el modelo teórico establecido en el capítulo precedente y los testimonios epigráficos formales del *ara Pacis* (y *ara Fortuna*) es patente, lo que permite deducir con bastante seguridad una serie de actos rituales que los romanos asociarían a la ‘constitución de un altar’. De esta manera, considero que la *constitutio arae* es una expresión técnica del lenguaje pontifical que designaría el primero de los dos momentos rituales fundamentales en la ‘creación’ de un altar público. Aludiría así específicamente a la fase en la que se definían los límites rituales del espacio destinado a la erección del ara, que necesariamente debía preceder a la construcción del monumento y a su dedicación formal. Si mi hipótesis fuera correcta, habría que entender que tal fase comportaría al menos los siguientes actos: a) la definición ritual de su espacio mediante una *lustratio areae*; b) probable inauguración de una parte del *area* a efectos de la futura *dedicatio*; c) delimitación de los *termini* del *area* sobre la que se construiría el altar; d) establecimiento de las *regiones* de la futura *ara*.

3.3. ARA PACIS AUGUSTAE DEDICATA EST

Tres años y medio después de su *constitutio*, el 30 de enero del 9 a. e., fue dedicada formalmente el *ara Pacis Augustae* (evidencia epigráfica en 3.2.). El día fue elegido cuidadosamente por Augusto para hacerlo coincidir con el natalicio oficial (cf. Kienast 2004: 83) de su mujer, Livia.

La naturaleza y desarrollo de la *dedicatio-consecratio* pueden ser deducidos de la práctica oficial romana tal y como se ha presentado en el segundo capítulo de este trabajo. Se debe suponer la presencia de dos oficiantes principales, magistrado *cum imperio* y pontífice, ambos *capite velato* y tocando con sus manos una de las *regiones* del *ara*, pronunciando el uno a continuación del otro las *sollemnia verba* fijadas ya sobre el monumento como su *lex arae*. Ante la presencia del colegio pontifical convocado para la ocasión se enunciarían el nombre de la divinidad tutelar, *Pax Augusta*, los *termini* del *area sacra* y las *regiones* del propio altar, el tipo de víctima debida, el

calendario ritual del altar y las fórmulas propiciatorias, que cerrarían la recitación. Concluida la ceremonia, el *ara Pacis* adquiriría su pleno reconocimiento como lugar de culto oficial del estado romano.

La identidad de los oficiantes es materia de conjetura, pero es difícil no pensar en Augusto como uno de los dos actores principales y no considerar probable la presencia de otro miembro de su familia (valórese en este caso el día elegido para la ceremonia). El mejor candidato parece Tiberio, hijo de Livia y pontífice desde antes del 13 (Rüpke 2008: 617, n° 1215), que estaba en Roma en el mes de enero del año 9 para recibir la *ovatio ex Pannonia* (Kienast 2004: 76). Otra opción sería Druso (el Mayor), hermano de Tiberio e hijo de Livia, presente en Roma en enero del año 9 para asumir su consulado (murió en Germania a finales de ese año [Kienast 2004: 69]); aunque no era pontífice bien podría haber oficiado como magistrado.

3.4. ANNIVERSARIUM SACRIFICIUM FACERE

El sacrificio prescrito en las *Res Gestae* ante el altar introduce en este debate un problema nuevo. El texto (citado en cap. 3.1) establece que magistrados, sacerdotes y vírgenes Vestales han de ofrecer un *anniversarium sacrificium*, pero no indica explícitamente el día en que habría de hacerse. Para unos, el sacrificio tendría lugar el día de la *constitutio*, por lo que el 4 de julio sería la festividad más importante del altar; para otros, el de la *dedicatio* y, por la misma razón, el 30 de enero tendría un significado más relevante. Welin (1939: 506-507, al que sigue Momigliano 1942: 231) defiende la primera posición amparado en la situación del *ara Fortuna Reducis*, pues la lectura combinada del texto de las *Res Gestae* y los *fasti Am̄ternini* (evidencia en cap. 3.2) sugiere efectivamente que el sacrificio se corresponde con el día de su *constitutio* (el 12 de octubre). Faltan en su exposición de pruebas, sin embargo, dos importantísimas inscripciones de los *fratres aruales* que mencionan un sacrificio ante el altar el día 30 de enero¹³ (además del pasaje de Ovidio [*fast.*, I, 709-722] que

¹³ CFA 12b, l. 8-12 (= CIL VI, 2028): “A(nte) d(iem) (tertium) k(alendas) Februar(ias) [30 de enero del año 38 d. e.]/ Taurus Statilius Corvinus promagiste[r] collegii fratrum arvalium / nomine in Campo ad aram Pacis [--- inmolavit. / Ad]f] uerunt Paullus Fabius Persicus, [Cn. Domitius Ahenobarbus.] / [M. Furius Camillus ?]”. CFA 15, l. 7-11 (= CIL VI 32347a): “A(nte) d(iem) (tertium) k(alendas) Februar(ias) [30 de enero, reinado de Calígula] / [--- m]agister collegii / [fratrum arvalium] nomine in Campo / [ad aram] Pacis Augustae vac[cam] / [inmolavit. ---]”.

señala el mismo día¹⁴). El propio Wissowa (1904, 158) ya había citado una de ellas (*CIL* VI 2028b 10) para hacer coincidir el sacrificio con la *dedicatio*. El conocimiento de estas inscripciones es precisamente lo que alimenta la indecisión de Hanell (1960: 68-68) ante la cuestión, mientras que para Fishwick (1993: 206-208) constituyen indicios (ciertamente no concluyentes por sí mismos) de que la festividad de la *dedicatio* se convertiría en la conmemoración más importante del altar. La propuesta de Riemann (1942: 2093-2094) —que conoce la evidencia de los *arvales*—, por último, contempla dos sacrificios: el decretado por el senado en las *Res Gestae* se referiría expresamente al día de la *constitutio*; el del día de la *dedicatio* habría que sobreentenderlo y no necesitaría de ninguna resolución específica.

El descubrimiento de una nueva inscripción de los *arvales*, aparecida en 1978 y publicada en 1980, da nueva luz al viejo problema y obliga a reorientar los términos en los que se había discutido. El texto confirma definitivamente que el día de la *constitutio* del *ara Pacis* se conmemoraba igualmente con un sacrificio: “*A(nte) d(iem) (quartum) non(as) Iulias* [4 de julio del año 38 d. e.] / *Taurus Statilius Corvinus promagister collegii fratrum arvalium / nomine in Campo ad aram Pacis Augustae vaccam inmolvavit. / Adfuerunt Paullus Fabius Persicus, M. Furius Camillus, Appius / Iunius Silanus*” (*CFA* 12c, l. 66-70). Con esta nueva información ya no cabe la discusión sobre la mayor o menor importancia que los romanos habrían concedido a uno u otro día. En realidad no veo razones objetivas, al margen incluso de esta evidencia, para estimar diferencias entre uno y otro. Cada una de las dos ceremonias conmemoradas tenía su propia identidad y producía sus propios efectos rituales, y ambas eran imprescindibles para que un monumento adquiriese plenamente la categoría de *ara* y fuese a todos los efectos un *locus sacrum*. En lo que respecta al decreto senatorial, habrá que suponer ahora que la expresión *anniversarium sacrificium* tenía un sentido menos restrictivo de lo que hasta este momento se pensaba y que la ambigüedad que se le atribuía era sólo aparente. Tal como está redactado el texto de las *Res Gestae* bien pudiera entenderse un sacrificio anual pero en cada una de las dos *feriae publicae*: *constitutio* (4 de julio) y *dedicatio-consecratio* (30 de enero). De la misma manera, ahora las inscripciones de los *arvales* imponen una nueva interpretación de la prescripción de las *Res Gestae* que parecía indicar la presencia conjunta ante el altar de magistrados,

sacerdotes y vírgenes Vestales. Los *fratres arvales* sacrificaban solos en cada una de las fechas del calendario ritual del *ara*, oficiando su *promagister* ante la presencia de tres miembros de la sodalidad.

3.5. *AD ARAM PACIS AUGUSTAE VACCAM INMOLARE*

Así pues, los *commentarii* de los *arvales* son una fuente de inestimable valor para establecer más allá de toda duda el calendario ritual ordinario del altar, pero también para deducir la organización de la práctica cultural y conocer la modalidad del sacrificio allí celebrado.

Dos veces al año, el 30 de enero y el 4 de julio, una representación de cada uno de los cuatro grandes colegios sacerdotales, de *arvales* y tal vez de otras sodalidades, además de las vestales, acudía al altar y ofrecía una vaca en sacrificio en nombre de cada uno de sus colegios. Junto a ellos, pero también a título propio, una delegación de magistrados sacrificaba de igual manera.

La inmolación en cada caso de una sola víctima implica necesariamente, por otro lado, que el altar conocía una única divinidad titular, que era *Pax Augusta*. Naturalmente esto no es obstáculo para que ocasionalmente se pudieran incorporar otros dioses a los actos culturales, pero siempre lo harían en calidad de ‘invitados’ o ‘colaboradores’ y en una posición subordinada (*cf.* Scheid 2005: 58-83). Téngase en cuenta que cada dios del estado romano ejercía una única función (tenía un solo dominio funcional) —si bien podía desarrollarla en diferentes territorios o ‘campos de acción’—, de tal manera que circunstancialmente necesitaba la ayuda de otras divinidades para cumplir una determinada misión (Delgado 2012: 454-457, 460-462).

3.6. *PAX AUGUSTA*

La institución del altar supuso al mismo tiempo la incorporación de *Pax Augusta* a la nómina de los dioses de Roma, gozando desde ese instante de un culto público. Como ya señaló Wissowa (1902-1909; *id.*, 1912: 334-335), fue ese el momento en que la personificación divina de la paz, reconocida ya en ciertas acuñaciones de época cesariana y en la tradición poética latina de comienzos de la era imperial (Weinstock 1960: 44-52), recibió su impulso definitivo al certificarse su acta de nacimiento como diosa oficial del estado romano. Cooley (2009: 156) enfatiza con razón que el culto que se instauró con el altar es además el primer caso histórico conocido

¹⁴ Nada impide pensar, en cualquier caso, que Ovidio no hubiera señalado también como festivo el día 4 de julio, pues sólo se conserva de esta obra los seis primeros meses del año.

de veneración a una divinidad augusta, tan frecuente a partir del reinado del primer emperador. El título de la nueva divinidad implicaba ciertamente la ‘revolucionaria’ idea de que los beneficios que sobre el Imperio propiciaría la *Pax* se vincularían también a la intervención de Augusto (cf. Fishwick 1991). El altar no sólo honraba pues a la recién creada divinidad, sino también y singularmente al propio Augusto. En adelante, cuando se sacrificara anualmente ante el altar de la Paz Augusta, el emperador reinante estaría recibiendo culto público de manera indirecta.

A partir de ahí, su culto se ligó a la protección y estabilidad del Imperio, lo que explica su relación con dioses con competencias funcionales muy próximas (cf. Delgado 2012: 456), tales como *Concordia* o *Salus*, o complementarias, como Jano. Así, según Ovidio (*fast.*, III, 881-883) las cuatro divinidades eran festejadas conjuntamente el 30 de marzo; según Dion Casio (LIV, 36, 2) en el año 11 a. e. Augusto rechazó estatuas en su honor que le ofrecían el senado y el pueblo, y en su lugar levantó (no se especifica el lugar) una a *Salus publica*, otra a *Concordia* y una última a *Pax*. Las afinidades funcionales entre las tres diosas se advierten igualmente, aunque de manera más sutil, en la rama de olivo con que se las representa. A los ojos de los romanos, el aspecto abstracto de las funciones divinas (soberanía, defensa, buena fe, vigor guerrero...) se podía materializar en determinados animales o plantas, que se vincularon a los dioses de Roma ya en un tiempo remoto. La rama de olivo es el símbolo, en este caso, de la función de protección y estabilidad del estado que encarnan *Pax*, *Salus*, *Concordia*, así como también *Felicitas*, *Honos*, *Securitas* o *Virtus* (Delgado 2012: 454-457; cf. Wissowa 1912: 334-335).

Las asociación específica entre *Pax* y Jano (señalada ya por Wissowa 1902-1909: 1721; *id.* 1912: 334) la demuestra un fragmento de los *commentarii* arvales del año 66¹⁵, en que se sacrifica una vaca a *Pax*, junto con otras víctimas a Júpiter, Juno y Minerva *ante arcum [Iani gemini ---]*, con motivo del cierre del templo (Suet., *Nero*, 14). Scott Ryberg (1949: 92-94) sugiere además, amparada en esas asociaciones, que muy probablemente el año en que se cerraron por tercera vez las puertas del templo de Jano durante el

gobierno de Augusto (*RGDA*, 13) fue el mismo en que se decretó el *ara Pacis*, el 13 (también Weinstock 1960: 48; otras posibles fechas en Scheid 2007: 48 y Cooley 2009: 159-160).

Determinada la naturaleza de *Pax Augusta* y sus asociaciones funcionales con otras deidades queda aún por dilucidar la cuestión del *dies natalis*. El asunto es relevante, pues la fecha de nacimiento oficial de un dios era uno de los criterios que determinaba su importancia relativa en el conjunto del panteón (cf. Wissowa 1912: 23-32). En la teología pontifical la mayor o menor antigüedad de un culto tenía su efecto en la jerarquía divina.

La doctrina moderna (Marquardt 1885: 273-275; Pottier 1892: 44; Ruggiero 1895a: 147-149; Wissowa 1901; *id.* 1912: 474-475) suele hacer coincidir el día de la dedicación con el *dies natalis* de la divinidad a quien se consagraba el ara (o *aedes* o *templum*). Sin embargo la asociación no cuenta con pruebas formales que la avalen, y las fuentes que existen dejan lugar a una duda razonable. Así los calendarios epigráficos fijan como *feriae publicae* las dos fases rituales que comportaba la institución de un altar, es decir, tanto la *constitutio* como la *dedicatio-consecratio*. Por otro lado, aceptar la hipótesis supondría al mismo tiempo excluir a la divinidad titular del altar de los actos rituales de la fase de la *constitutio arae*, pues sería contradictorio invocarla si se supone que aún no tenía existencia oficial. Estos argumentos me inclinan a considerar como *dies natalis* oficial de *Pax Augusta* el 4 de julio del año 13, el día de la *constitutio* (*vid.* cap. 4.4). Las propuestas en el mismo sentido de Welin (1939), o en el opuesto de Wissowa (1904: 158), Hanell (1960: 67), Fishwick (1993: 208) y Donati y Stefanetti (2006: 23-24), obedecen a razonamientos bien diferentes y fundados en un conocimiento parcial de la evidencia (véanse capítulos anteriores).

4. EL ARA PACIS AUGUSTAE COMO ALTAR: LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

Hasta ahora esta investigación ha descansado exclusivamente en las aportaciones y problemas de la evidencia textual. La recuperación de la propia *ara Pacis Augustae*¹⁶, uno de los grandes hitos en la historia de los trabajos arqueológicos en Roma¹⁷,

¹⁵ CFA 30, I, cd, 1. 9-14 (= CIL VI, 2044, 1, 12): “*Isdem co(n)s(ulibus), ---, m]agisterio Imperatoris / [Neronis Claudi Caes(aris) Aug(usti), patris patriae, collegium fratrum arvalium manda]vit L. Salvio Othoni Titian(o), / [ut vice promagistri M. Aponi Saturnini collegi fratrum arvalium nomine immolaret i]n Capitolio ob laurum / [Imperatoris Neronis Claudi Caes(aris) Au(gusti) Germ(anici) Iovi b(ovem) m(arem), Iu(toni) va]cc(am), Minervae vacc(am), Iovi / [victori b(ovem) m(arem), ---] vacc(am), Paci vacc(am), ante arcum / [Iani gemini ? ---]’.*”

¹⁶ Acepto aquí sin reservas que el altar exhumado en el Campo de Marte es el mismo al que los textos dan el nombre de *ara Pacis Augustae*. Los argumentos en contra de la identificación que en su momento propusiera Weinstock (1960) fueron refutados brillantemente por Toynbee (1961).

¹⁷ Duhn (1879; 1881) tiene el mérito de haber sido el primero en identificar las piezas conocidas del monumento con

concede al historiador de la religión romana el raro privilegio de añadir a sus fuentes el monumento mismo. Naturalmente también le exige nuevos esfuerzos de evaluación e interpretación de la información que aporta y los problemas que suscita.

Téngase en cuenta que en lo que sigue me ceñiré estrictamente a los límites del presente estudio, de tal manera que sólo consideraré aquellas cuestiones que tienen que ver con las líneas de investigación ya abiertas de una u otra forma.

4.1. ARA PACIS AUGUSTAE IN CAMPO MARTIO

Los materiales arqueológicos que han permitido reconstruir el *ara Pacis* tal como hoy se conoce se encontraron bajo el edificio sito en la Via in Lucina conocido sucesivamente como Palazzo Paretti, Fiano y actualmente Almagià. En la Roma de Augusto el lugar pertenecía al área septentrional del Campo de Marte, una zona aún no urbanizada en la que la vía Flaminia era el eje vertebrador de las construcciones monumentales (Coarelli 2008: 342-349, 391-399).

El Campo de Marte comenzó a adquirir presencia en la topografía urbana de la ciudad precisamente por las importantes intervenciones de Augusto (y Agripa), que eligió este espacio como lugar predilecto de construcciones ligadas a su gobierno, de fuerte contenido dinástico (La Rocca 2013: 92-105). Su región

el *ara Pacis* de los textos. Rossini (2006: 6-21) ofrece una buena síntesis de la historia del altar desde su dedicación hasta las campañas arqueológicas de 1937-1938. Para esas campañas decisivas en la recuperación y ensamblaje de las piezas la obra fundamental es la de Moretti (1948: 55-208), director de la excavación. Este título contiene también la más detallada descripción de la arquitectura del altar; para los fragmentos residuales, Rossini (2006: 94-99). Utilísimo también para datos particulares, con mucha documentación y fuentes complementarias, Riemann (1942). De las obras impresas con aparato gráfico, es excepcional la de Moretti (1948), con un volumen complementario de 39 láminas con diseños y fotos de calidad y tamaño inigualados; para los detalles Rossini (2006). También de obligada consulta Scott Ryberg 1955: láms. X-XIII y, puntualmente, Hanell 1960: láms. XXX-XXXVII. Existen dos páginas web especializadas que ofrecen cuidados y completos repertorios fotográficos de todo el conjunto, con imágenes de altísima resolución que me han sido de gran ayuda para esclarecer detalles importantes (particularmente de la zonas donde el examen *in situ* [diciembre de 2013] es más complicado): “Arachne. Ara Pacis Browser” (arachne.uni-koeln.de/arapacis), que depende del Archäologisches Institut de la Universidad de Colonia, y “Ara Pacis Augustae. In —depth Visual Documentation” (cdm.reed.edu/ara-pacis), a cargo de Charles S. Rhyne - Reed College—. En cuanto a la descripción de los propios ‘relieves históricos’, Koepfel (1987) es el autor fundamental (aunque sus identificaciones puedan ser discutibles); sigo aquí a efectos de referencia la numeración que establece. También es de Koepfel el mejor repertorio bibliográfico (1987: 152-156), que registra todos los títulos hasta 1986; una selección en Torelli (1999: 74).

septentrional está dominada por la inmensa mole del Mausoleo (ante cuyas puertas mandó grabar y fijar el texto de las *Res Gestae*), próximo al Tíber; al sur de su posición y al oeste de la vía Flaminia destacan el llamado ‘*horologium Augusti*’ y la propia *ara Pacis*¹⁸.

El altar estaba situado topográficamente en una zona exterior al *pomerium* (Riemann 1942: 2085 y 2087), que señalaba el límite ritual de los auspicios urbanos (sobre este concepto de derecho augural, Magdelain 1969-1970). Se trataba por tanto del punto en que Augusto, regresando de las provincias por la vía Flaminia, debía deponer su *imperium militiae* antes de traspasar la línea pomerial y asumir las poderes propios del *imperium domi* (cf. Mommsen 1887, I: 61-75). Como observó Torelli (1982: 29-30), era desde luego un lugar propicio para edificar el altar de la Paz.

A efectos de la práctica cultural, el *ara Pacis* estaba orientada hacia el nordeste (acimut 75°), de manera que el oficiante pudiera sacrificar en dirección este dada la disposición del altar con único acceso por el frente oeste (Gros 1976: 147-153) (Fig. 1).

4.2. ARQUITECTURA DEL ALTAR (FIG. 1 Y 2)

El *ara Pacis* se compone de un recinto de base cuadrangular, de 11,65 m. en los frentes abiertos y 10,625 m. en los laterales, y el altar en sentido propio —también cuadrangular— que se levanta sobre tres gradas en su interior. Los frentes se abrían respectivamente a la vía Flaminia y al Campo de Marte, y permiten el acceso al interior bien directamente (este) bien a través de una escalinata (oeste) que da paso, a su vez, a otra que asciende hasta el altar (Moretti 1948: 135-196).

La cara externa del recinto, cuyos muros se elevan hasta los 6,30 m. desde la base, presenta dos registros con decoración escultórica. El inferior recorre todo el perímetro del monumento y muestra una riquísima ornamentación floral con guirnaldas de acanto dominando la composición. El superior (figs. 4-5) desarrolla en sus lados menores una escena procesional en la que se distinguen miembros de la familia imperial, con el propio Augusto a la cabeza (lado sur), y otro grupo de personajes (lado norte). En los frentes este y oeste destacan cuatro escenas,

¹⁸ La relación entre ambos monumentos que Buchner (1976 y, con él, entre otros, Zanker [1992: 175-177] o Elsner [1991: 52-53]) supuso en su momento al considerar al primero un gigantesco reloj solar (la sombra del obelisco-gnomón se proyectaría sobre el *ara Pacis* en el aniversario del emperador) está siendo cuestionado por nuevos estudios. En la actualidad el llamado *horologium Augusti* se entiende como una meridiana solar (Heslin 2007; DeLaine 2012).

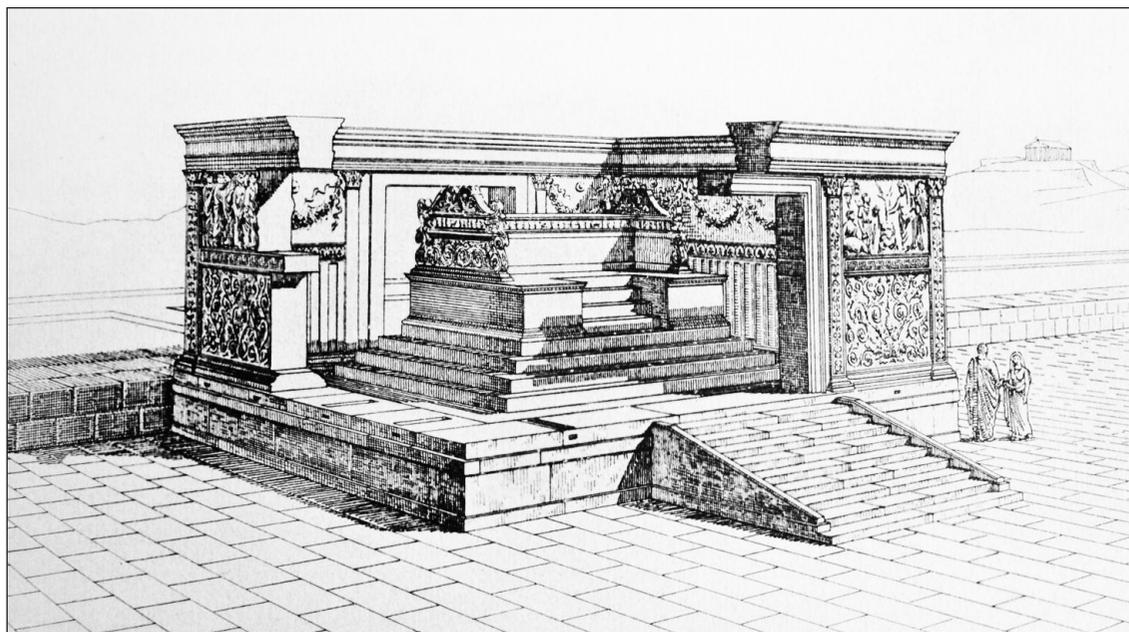


Figura 1. APA. El ara en su estructura arquitectónica. Moretti 1948, I, 115, fig. 99 (diseño G. Gatti).

organizadas por pares, protagonizadas por personajes de la tradición legendaria romana y divinidades. La cara interna presenta igualmente un registro inferior que recorre todo su perímetro decorado con pilastras a modo de *tabulae* y otro superior (Fig. 3) en el que se suceden festones, bucráneos y páteras.

El altar en sentido estricto también estaba profusamente decorado, pero sólo se conserva una parte del pequeño friso que recorría toda la *mensa* de sacrificio por ambas caras. La cara externa del lado norte (Fig. 8) presenta una procesión de víctimas —tres animales— escoltada por personal cultural; la interna (Fig. 6) muestra seis personajes femeninos —sin duda las vestales— precedidas por dos masculinos y seguidas igualmente por otro masculino. De la cara externa del lado sur apenas quedan unos fragmentos reconocibles (Fig. 9); de la interna sólo sobreviven vestigios de dos personajes masculinos (Fig. 7).

4.3. LOS CONFINES SACROS DEL ARA PACIS AUGUSTAE (FIG. 2)

La forma cuadrangular del recinto y la decoración de su cara interna (Fig. 3) han intrigado a la investigación moderna casi desde el descubrimiento mismo del ara. Gardthausen (1891, I: 853) y —de forma más elaborada— Pasqui (1913: 290-297) suponían que recreaba un sencillito recinto de madera cubierto con una suerte de baldaquino que se habría

levantado improvisadamente en el lugar para celebrar el sacrificio del 4 de julio del año 13, el día de la *constitutio* del altar. La hipótesis fue bien recibida por los historiadores y de una manera tácita o explícita fue aceptada en la literatura especializada hasta bien entrado el siglo xx (por ejemplo Riemann 1942: 2088). En la actualidad, sin embargo, esta interpretación ha sido desplazada por la hipótesis de Torelli, convertida ahora en *communis opinio* (Elsner 1991: 54; Marco 2002: 108, n. 20; Marcattili 2005: 177; Rossini 2006: 22; Coarelli 2008: 398). Desarrollando una observación de Simon (1967: 9), Torelli sostiene que “the precinct of the *ara Pacis Augustae* is therefore a *templum minus* or a *templum in terris*, created according to very archaic augural laws” (1982: 30-35; *id.* 1999: 71). Su argumento principal es que el plano casi-cuadrado del recinto, con sus *anguli* y *tabulae*, muestra una “surprising analogy” con el *templum* augural que describen las fuentes literarias.

En mi opinión, ninguna de las dos propuestas tiene en cuenta la naturaleza religiosa del ara. Considérese, en primer lugar, que Torelli parece aceptar la existencia de un recinto previo que habría guiado el diseño del edificio posterior, como suponían Gardthausen y Pasqui, aunque convertido en su hipótesis en *templum minus* o *templum in terris* (y aquí no sé si los comprende como una misma realidad augural). En cualquier caso, es precisamente ese énfasis en el carácter augural del *ara Pacis* el mayor problema para aceptar su interpretación. Un *ara* no era, ni podía ser, por

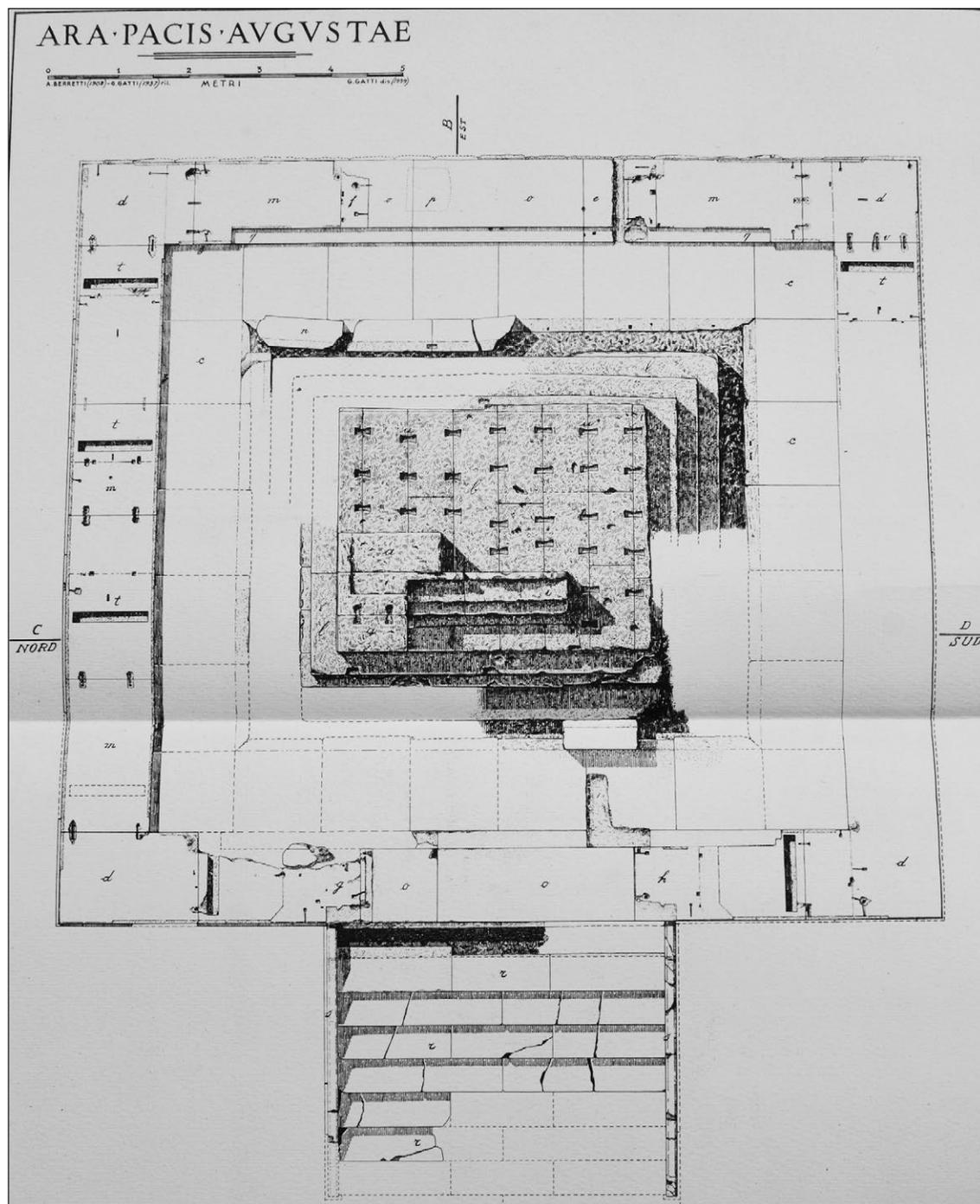


Figura 2. APA. Planta general según la excavación. Leyenda: a) Bloques de 'tufo' sobre la base de grada piramidal en el medio del recinto; b) Platea en 'tufo' sobre la que surgía el podio del altar; c) Pavimento en lastrones de mármol del períbolo; d) Lastrones angulares en mármol sobre los que surgían las pilastras angulares del recinto; e), f), g), h) Lastrones en mármol con los límites de las jambas de las puertas; i) Gradas talladas en el basamento cúbico del altar para el acceso a la *prothysis*; l) Escalinata piramidal bajo el basamento cúbico del altar; m) Lastrones de mármol sobre los que surgían las paredes del recinto decorado; n) Fragmentos de gradas del basamento piramidal; t) Canalillos para el desagüe. Moretti 1948, II, tav. V (diseño G. Gatti).

definición un *templum*. Según el derecho pontifical, ya se ha explicado, una *ara* era un *locus sacrum*, es decir, un lugar ritualmente dedicado y consagrado (vid. cap. 2.2.4). Un *templum (in terris)* era, además, un lugar inaugurado¹⁹ (vid. cap. 1). En el primer caso, los oficiantes son magistrado y pontífice, en el segundo, el oficiante único es el augur; la definición ritual de los *loca sacra* formaba parte del saber de los pontífices —*ius pontificium*—, la de los *loca inaugurata* del de los augures —*ius augurum*—. Las *arae* eran lugares destinados específicamente al sacrificio, los *templa* eran *loca* destinados bien a la toma de auspicios, bien al desarrollo de ciertas actividades públicas de magistrados y sacerdotes, bien a residencia de dioses del estado (Valeton 1895: 26-64; Catalano 1960: 253-261; 1978: 467-478; Linderski 1986: 2256-2296). Un altar no debía ni podía ser inaugurado - por más que una parte del *area* sobre la que se alzaba debiera haber sido inaugurada a efectos de la dedicación (vid. cap. 2.2.4; cf. Catalano 1978: 473) - porque no era un lugar apto para consultar a Júpiter ni para celebrar reuniones políticas (cf. Delgado 2010: 263-264). Por la misma razón no era conveniente que todas las residencias de las divinidades estuvieran inauguradas; la *aedes Vestae* no lo estaba —y no era técnicamente un *templum*— precisamente para evitar que fuese utilizada para fines políticos (Valeton 1895: 49-53; Catalano 1960: 258-260; 1978: 473). En resumen, el *ara Pacis* no era un *templum in terris*. Tampoco obviamente un *templum minus*, realidad augural distinta a la anterior. Un *templum minus* era también un espacio definido ritualmente por los augures, pero de carácter temporal, conectado con la ceremonia de la *liberatio* y *effatio* de un *locus* y destinado a marcar los límites del lugar ‘liberado’ (Valeton 1892: 373-377; Catalano 1960: 288; Linderski 1986: 2274-2279).

La confusión me parece que deriva del hecho de que tanto las *arae* como los *templa (in terris)* eran lugares delimitados, y suele confundirse el *ars mensoria* con la *disciplina auguralis*. Valeton (1892: 381-390; 1893: 62-67, 426-440; 1895: 15-24) demostró que la técnica de la limitación no era exclusiva de los augures, y que no todos los lugares delimitados siguiendo el *decumanus* y el *cardo* eran *templa* (en el mismo sentido Catalano 1960: 304-306; 1978: 473, 476; Linderski 1986: 2288, n. 568). Lugares como *agri*, *vinea*, *castra*, *coloniae* o la misma *urbs* estaban

delimitados pero no inaugurados y, por lo tanto, no eran *templa*. *Arae* y *templa* comparten forma cuadrangular porque ambos tipos de lugares eran ‘lugares limitados’, no porque ambos fueran *loca inaugurata*²⁰. Y en ambos casos naturalmente la delimitación implicaba el establecimiento de *termini* o *finis* (del *area* sobre que la que se alzaría el altar o templo) y *regiones* (del *ara* o templo en sentido estricto) mediante *cippi*, *tabulae* o *lapides* (cf. Varr., *LL.*, VII, 6-8, con Norden 1939: 3-106, 281-286; Fest. 146L; Serv., *Aen.*, II, 512; *id.*, *Aen.*, IV, 200. Linderski 1986: 2274, n. 509; cf. Gargola 1995: 25-33; evidencia epigráfica en capítulo 2.2.3).

La planta del complejo monumental del *ara Pacis* ilustra claramente la naturaleza delimitada del *locus* (Fig. 2). El perímetro del área sacra queda perfectamente definido por las cuatro lastras angulares de mármol que marcan las cuatro esquinas; sobre ellas surgían a su vez las pilastras angulares del recinto. En su interior, los confines del altar (sus *regiones*) se identifican con los límites exteriores de su propia base. El diseño cuadrangular del recinto del *ara Pacis* obedece, en definitiva, al hecho de que las paredes exteriores constituían los mismísimos *termini* del *area* propiedad de la divinidad tutelar del *ara*, de *Pax Augusta*. Y se recordará aquí de nuevo la fórmula de la delimitación del *area* del *ara* de Vulcano: “*haec area, intra hanc definitionem cipporum clausa veribus...*” (vid. cap. 2.2.3). Nada impide pensar que en el momento original de delimitación del área los *quattuor anguli* se fijaran mediante *cippi* y el perímetro se estableciera con *tabulae*. La originalidad del diseño del *ara Pacis Augustae* estriba básicamente en el levantamiento de paredes siguiendo ese circuito del área, lo que naturalmente debe estar en relación con la decisión de desarrollar un programa escultórico conmemorativo monumental como nunca antes se había concebido para altar alguno. En cuanto a los festones, bucráneos y páteras que decoran la cara interna del recinto (Fig. 3), no sólo no veo ninguna vinculación con un supuesto carácter augural del recinto, como sugiere Torelli, sino que son motivos tradicionalmente asociados al ritual de sacrificio (Bowerman 1913: 82-94; Napp 1933; Scott Ryberg 1955: 67, 82, 85, 152 y 158; pl. XVIII, fig. 34a; pl. XXV, fig. 38a; pl. LX, fig. 98a; Siebert 1999: 40-44, 228-231). Nada más propio para un altar.

¹⁹ El término *templum* se utiliza también en sentido augural para denotar el campo de visión que se delimita ritualmente en el cielo con objeto de observar los signos. Naturalmente no se trata de un espacio inaugurado, pues ha de constituirse en cada una de las observaciones, sino propiamente un *locus designatus in aere* o *templum in caelo* (Catalano 1978: 471-473; Linderski 1986: 2271).

²⁰ Cf. Valeton 1893: 397-410. Y ésta es la razón, por otro lado, de las similitudes entre el *ara Pacis Augustae* y el templo de *Janus Geminus*; se trata de una semejanza estrictamente formal. Por más que hubiese una relación cultural entre *Pax* y *Janus* (como se ha visto), no es necesario pensar que el altar reproduce el diseño del templo de este último dios, como creen Simon (1967: 9) y Torelli (1982: 31-35).

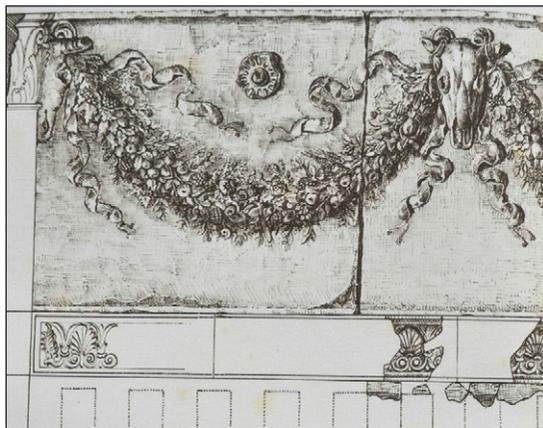


Figura 3. APA. Cara interna, registro superior de lado sur. Bucráneos, festón y pátera. Moretti 1948, II, tav. IX (detalle [diseño E. Paolini]).

4.4. LA PROCESIÓN DEL ARA PACIS AUGUSTAE COMO CEREMONIA LUSTRAL DE LA *CONSTITUTIO ARAE*

La procesión representada en el registro escultórico superior de la cara externa de los lados menores (S. y N.) del recinto (figs. 4-5), así como su relación con las escenas culturales esculpidas en las caras externa e interna del lado norte del propio altar (figs. 6-9), ha generado también un intenso debate académico que aún sigue abierto y divide a la investigación. Para unos (Moretti 1948: 281-282), los frisos representan ceremonias celebradas en dos momentos distintos de la institución del altar, la *constitutio* (en el exterior) y la *dedicatio* (en el altar interior); para otros, los más, una única ceremonia histórica sería el punto de partida de los escultores para el conjunto del diseño. Entre éstos últimos, la mayoría (Riemann 1942: 2093-2095; Scott Ryberg 1949; *ead.*, 1955: 43; Hanell 1960: 68-69; Toynbee 1961: 155; Simon 1967: 14-15; Fishwick 1993: 208) piensa que tal acto debería ser probablemente la *constitutio*, aunque hay alguno (Pollini 2012: 225-228) que considera que el friso del lado sur representa a Augusto como augur en actitud de inaugurar el altar. También hay quien niega todo carácter histórico en sentido estricto a la fuente de inspiración del programa escultórico, como Torelli o Koepfel. Torelli (1982: 43 y 54-55; *id.* 1999: 72) lo supone recreación ideal de los actos de recepción del emperador (con ocasión de su vuelta de las provincias) que en realidad nunca tuvieron lugar; los relieves no mostraban las cosas “como habían sucedido”, sino “como habrían debido suceder”. Koepfel (1988: 99-100; *cf.* Billows 1993), lo cree representación ‘libre’ de alguno de los actos celebrativos con ocasión del regreso de Augusto, y en absoluto testimonio directo

de la fiesta de constitución del altar. Se encuentra igualmente, ya por último, quien prescinde por completo de las circunstancias históricas precisas en las que se erigió el altar y estudia extemporáneamente los motivos sacrificiales del programa escultórico (Elsner 1991).

En mi opinión, el contexto celebrativo y detalles precisos del conjunto escultórico en discusión sugieren, por un lado, una unidad narrativa de todas las escenas, y remiten, por otro, a un ambiente propiamente histórico²¹ y de carácter indudablemente cultural. Entiendo, en este sentido, que hay una estrecha relación conceptual entre la ‘historia’ de la fundación del altar y los motivos representados en los relieves del recinto y del propio altar. Considero, además, que el único hito de esa historia compatible con el programa escultórico es la ceremonia de la *constitutio*, pues naturalmente la *dedicatio-consecratio* aún no se había oficiado cuando se encargó el trabajo. La improbabilidad de la representación - aún idealizada - de una escena que nunca había tenido lugar (como quiere Torelli o, con matices, Koepfel), que cuando se celebró nunca tuvo relevancia cultural, que no se corresponde con el ambiente sacrificial de los frisos y que contradice los testimonios formales de las fuentes literarias (*vid.* cap 3.2), me parece aún mayor. De los actos que comportaba la *constitutio arae*, tal como la he reconstruido y para seguir con mi hipótesis, la *lustratio arae* era con mucho el de mayor solemnidad y significado ritual, por lo que estimo que tanto la procesión de los lados Norte y Sur del recinto, así como la escena de sacrificio del altar, constituyen una versión esculpida de esa misma ceremonia. Mi convencimiento en este punto se apoya también en los paralelismos que advierto entre la ceremonia descrita por Tácito (*vid.* cap. 2.2.3) y la escena representada en el *ara Pacis Augustae*, especialmente significativos teniendo en cuenta que se trata de fuentes de muy distinta naturaleza.

El ambiente general de la procesión es indudablemente ritual, marcado expresamente por *ministri*²²

²¹ Que contrasta significativamente con las escenas representadas en los paneles de los frentes este y oeste, ambientadas en la tradición legendaria de Roma y con alusiones a los fundamentos divinos y dinásticos del poder y la prosperidad romanos. Un estado de la cuestión de la importante discusión sobre estos paneles, que no corresponde propiamente a esta investigación, se encontrará en Rossini (2006: 30-47).

²² Y no *camilli*, como se los denomina habitualmente (así Scott Ryberg, Torelli, Koepfel o Mantle 2002: 91-99). La investigación de Fless (1995: 15-50) ha mostrado diferencias fundamentales entre ellos. Los *ministri* eran jóvenes servidores de culto de rango subalterno, con un estatus social próximo al de los *victimarii*. Los *camilli*, por su parte, se acercaban cultural y socialmente a los *pueri et puellae patrum matrumque* y, como ellos, eran *ingenui, nobiles, impuberes* y *patrum*



Figura 4. APA. Cara externa, registro superior del lado norte. Procesión (Koeppel 1987, n° 32-14). Moretti 1948, II, tav. XI (detalle).



Figura 5. APA. Cara externa, registro superior del lado sur. Procesión (Koeppel 1987, n° 16-35). Moretti 1948, II, tav. XII (detalle).

portando acerrae (caja para incienso) y *gutus* (jarra de libaciones)²³, así como por los *ramus ¡felices?* que llevan algunos personajes del cortejo (friso sur: Koeppel 1987: n° 24, 34, 35; friso norte: n° 1, 14, 29) y las coronas de laurel de casi todos los participantes (sobre la planta, Steier 1927) (Fig. 4). Tal vez los propios festones de la cara interna de las paredes del recinto (fig. 3), e incluso la ornamentación floral

de la cara externa, responden al mismo propósito (y se recordará que *vittae* y *coronae* recubrían todo el espacio del área del templo capitolino con ocasión de su lustración, según Tácito).

En cuanto a los propios integrantes de la procesión, se distinguen en el lado sur (Fig. 5) sacerdotes (pontífices y flámenes) y miembros adultos de la familia imperial junto con otros jóvenes²⁴, cuya presencia

matrimique. Documentalmente sólo se conocen (los *camilli*) en el servicio del *flamen* y la *flaminica Dialis*.

²³ Friso norte: Koeppel 1987: n° 7, 24; friso sur: n° 10. Sobre los objetos culturales: Siebert 1999: 295; Hölscher y Schörner 2005a y 2005b.

²⁴ Friso sur: Koeppel 1987: n° 31, 38, 42, 43; friso norte: n° 35, 38, 41. Las dudas acerca de la identidad precisa de los jóvenes (además de Koeppel véase Riemann 1942: 2096-2102; Syme 1984; Kleiner y Buxton 2008) impiden confirmar su condición de hijos con padre y madre vivos.

podría justificarse no sólo como integrantes de la casa de Augusto, sino quizás también por su condición de *pueri puellaeque patrimi matrimique* (cf. Hanell 1960: 76). Era ésta una cualidad con especial significado en la práctica cultural oficial, y se exigía a los jóvenes que participaban en determinadas ceremonias del culto público y a los que actuaban como asistentes de los colegios sacerdotales (Marquardt 1885: 229-230; Wissowa 1912: 491, n. 9 y 496; Fless 1995: 45-46, 50-51). No es infrecuente, por lo demás, la relación familiar entre los jóvenes asistentes y los oficiantes, como se demuestra entre los *arvales*, donde un 25% de *pueri* conocidos eran hijos o nietos de miembros del colegio (Scheid 1990: 535-536 y 547-549). Su presencia en los ritos tenía por lo general un valor más simbólico que práctico, pues lo que se requería realmente de ellos era que estuviesen presentes, habitualmente acompañando las acciones de los oficiantes adultos (Scheid 1990: 539-540). En la ceremonia descrita por Tácito (cap. 2.2.3), los *pueri* acompañaban precisamente a las Vestales cuando éstas realizaban “aspersiones con agua de fuentes y ríos”. Entre los jóvenes representados en el *ara Pacis* al menos uno porta un *ramus* (Koeppel 1987: friso norte, n° 41), indicio de la integración de los niños en contexto ritual de la escena esculpida.

La procesión se completa en el friso norte (Fig. 4) con senadores, tal vez caballeros²⁵ y quizá una representación del pueblo (cf. Riemann 1942: 2102). Giuseppe Moretti (1948: 245-248) identificó ciertos personajes de la comitiva senatorial como *rex sacrorum*, *quindecimviri*, *augures*, *flaminica Dialis* y *regina sacrorum*. También Torelli (1982: 44-47), Koeppel (1988: 105-106) y Rossini (2006: 50-53) quieren ver la comitiva como una procesión de los cuatro grandes colegios sacerdotales. Pero ni los *velati*, ni los motivos que decoran dos de las *acerrae*, ni los *ministri* que las portan, son prueba alguna de la presencia de *quindecimviri*, *septemviri* o augures en el cortejo.

Los tres *velati* del friso norte (Koeppel 1987: n° 8, 18, 23) bien pudieran ser senadores que como sacerdotes llevaran su vestimenta oficial en tan grave ceremonia, aunque no tendrían realmente ninguna conexión específica con los ritos que allí se celebraban. Es posible igualmente que las figuras veladas hubieran sido introducidas en el grupo senatorial sencillamente para crear la impresión de solemnidad religiosa (Scott Ryberg 1955: 44). En cuanto a los motivos de las *acerrae*, han de relacionarse simplemente con la

naturaleza misma del objeto cultural que los contiene, en alusión a los contextos rituales en que se emplea el incienso. En una (Koeppel 1987: n° 24) figuran (Fig. 4) un *minister* portando un *canistrum* (en un lateral), y *tibicen* (flautista), trípode y bóvido (en cara frontal). Precisamente los *canistra* son cestas donde solía llevarse el incienso, así como *liba* y otros productos vegetales empleados en la *praefatio* (Fless 1995: 21-22, Siebert 1999: 208-209; Krauskopf 2005: 284-285; véase, con más precisión de detalle, el *canistrum* que lleva el joven *minister* en el ‘panel de Eneas’ [Moretti 1948: 21, tav. B]). Por lo que respecta al trípode, nada tiene que ver con el de Apolo, sino que se trata muy probablemente de una representación de un *foculus*, destinado a las ofrendas no cruentas entre las que se encontraba el incienso (*vid.* cap. 2.1.). Por otro lado, Fless (1995: 79) ha mostrado la estrecha asociación entre los *tibicines* y los altares y trípodes —*foculi*— (en la otra *acerra* [Koeppel n° 7] se aprecian un *tibicen* —en un lateral— y un bóvido —en cara frontal—). Los *ministri* (no *camilli*), por su parte, no estaban adscritos al servicio de colegios sacerdotales concretos, por lo que su presencia no puede aducirse como prueba de la participación de uno u otro de ellos.

En el friso sur (Fig. 5) destacan el propio Augusto y Agripa (Koeppel 1987: n° 16, 28), los dos *capite velati*. El primero era por ese entonces el pontífice más antiguo en ejercicio (como lo era también Plautius Aelianus en el caso citado por Tácito), exceptuando a Lépido, si todavía vivía por esas fechas²⁶. Los togados que lo preceden y lo siguen en la procesión probablemente eran miembros del propio colegio pontifical (Koeppel 1987: n° 15, 17). Agripa, por su parte, era el magistrado de mayor rango y edad después del propio emperador (Kienast 2004: 71-73; como igualmente lo era el pretor Helvidius Priscus). Todo parece indicar, pues, que eran los oficiantes de la *lustratio*.

Se han aducido, sin embargo, ciertas inconsistencias cronológicas que se opondrían a una interpreta-

²⁵ Es interesante en este sentido notar la diferencia en el calzado de los miembros del cortejo (Fig. 4), unos con *calcei senatorii* (Koeppel 1987: n° 16, 18, 20) y otros con *calcei* simples (n° 1-4, 6, 8-10, 13-15, 17, 19, 21-25, 28-34). Sobre el *calceus*, Heuzey 1887.

²⁶ Lépido fue cooptado como pontífice poco después del 63 y elegido *pontifex maximus* a la muerte de César, en el 44 (Rüpke 2008: 515, n° 508). Debió morir muy probablemente en el año 13, como cree Bowersock (1990: 383), aunque no es posible fijar exactamente el mes ni, por supuesto, el día. Augusto fue cooptado en el colegio en el año 48 o 47 y elegido *pontifex maximus* en los comicios del 6 de marzo del año 12 (Rüpke 2008: 585, n° 1012). De esta evidencia parece deducirse, como suponen Bowersock y Scheid (2007: 45-46), que el emperador retrasó algo su elección formal para hacerla coincidir con la fecha tradicional de los comicios sacerdotales, el mes de marzo, aunque seguramente fue propuesto para la función (*nominatus*) ya en el mismo año 13. Se me permitirá añadir aquí que mi acuerdo con Bowersock se ciñe estrictamente a su razonamiento en esta cuestión cronológica y no se extiende naturalmente a su interpretación del friso sur del *ara Pacis* como la celebración del pontificado de Augusto (Bowersock 1990: 388, 390-394).

ción de la escena en relación con los acontecimientos del 4 de julio del año 13. Todas ellas son más aparentes que reales. La primera es la imposibilidad de celebrar una ceremonia como esa el mismo día en que se dictaba el senadoconsulto con la concesión del altar. Lo cierto en este caso es que no hay razón ni prueba alguna que obligue a creer que ambos actos tenían que coincidir en el tiempo, y en realidad lo más probable es que la decisión senatorial precediera unos días a la ceremonia de la constitución del altar (cf. Riemann 1942: 2094; Fishwick 1993: 209).

La segunda es que Agripa probablemente no estaba en Roma en la fecha en cuestión, en la que insisten sobre todo Torelli y Koepfel. Se trata de una simple presunción. Se sabe con certeza que Agripa estuvo en Oriente hasta comienzos del mismo año 13, que hacía mediados de ese año se acordó prorrogar un quinquenio sus poderes tribunicios y su *imperium proconsulare* y que partió para el Ilírico a comienzos del 12 (Kienast 2004: 72). Parece muy razonable suponer, con Scott Ryberg (1949: 87-88), que la renovación de sus poderes coincidiría con su regreso a Roma, a la par que lo hacía también Augusto desde las provincias occidentales. Por otro lado, las propias *Res Gestae* atestiguan la colaboración regular de ambos en asuntos de la vida cívica romana, como la elaboración del censo del año 28 (8, 2) o la celebración de los *ludi saeculares* del 17 (22, 2).

La tercera y última, también esgrimida por Torelli y Koepfel, es que el flaminado de Júpiter estaba vacante en ese momento. La réplica requiere aquí una argumentación algo más detallada. Es indudable que los cuatro flámenes representados en la procesión de lado sur (Koepfel 1987: n° 20, 22, 23, 24) (Fig. 5) no pueden ser otros que los tres *flamines maiores* y el *flamen Iulialis*. Los flámenes mayores, *Dialis*, *Martialis* y *Quirinalis*, estaban situados jerárquicamente por encima de los otros doce en virtud del rango superior de las divinidades a las que servían (y no por su condición de patricios), que formaban la vieja tríada arcaica (Dumézil 1974: 153-290). En cuanto al cuarto flamen, parece segura la identificación con el consagrado al culto de Julio César divinizado, pues no cabe otra posibilidad²⁷. Los cuatro flámenes (junto

con los otros doce *minores*), formaban parte del colegio pontifical desde la mismísima instauración de la República (cf. Delgado 2006), y por ello su presencia tras los pontífices en la procesión parece responder perfectamente a su lugar en la organización interna de la institución. Ahora bien, la presencia cierta del *flamen Dialis* en el conjunto escultórico no es prueba del carácter ideal de la representación, como se ha sostenido a menudo. El último flamen de Júpiter antes de la época de Augusto fue *Lucius Cornelius Merula*, que se suicidó a finales del año 87 (Rüpke 2008: 639, n° 1356). En un pasaje en que se relatan acontecimientos del año 11 a. e., Dión Casio (LIV, 36, 1) señala de pasada que “por ese tiempo fue designado el sacerdote de Júpiter por primera vez desde Merula”. Frente a la imprecisión del autor griego, Tácito (*Ann.*, III, 58) concreta que transcurrieron setenta y dos años entre estos dos momentos²⁸. Así pues, en el 13 el flaminado de Júpiter no estaba vacante, pues lo ocupaba *Ser. Cornelius Lentulus Maluginensis* desde el año anterior (Rüpke 2008: 638, n° 1349). Una vez esclarecidas estas cuestiones cronológicas, propuestas interpretativas como las de Torelli o Koepfel (también la más reciente de Rehak 2001, quien supone que el *Dialis* fue añadido al friso como cambio de última hora) parecen aún más forzadas e innecesarias.

La disposición de los personajes, que parecen dirigirse en procesión desde los lados sur y norte hacia el frente oeste que daba acceso directo al interior del recinto, sugiere claramente una continuidad narrativa y ritual con las escenas esculpidas en el friso del altar.

En la cara interna del lado norte (Fig. 6) se identifican sin problemas las seis vírgenes vestales, con *tunica*, *stola* y *suffibulum* (Koepfel 1987: n° 2-7)²⁹,

que el primero de ellos es el *Dialis*. Puede que marchen, sin embargo, en orden inverso, pues de los cuatro sólo el último porta en su mano derecha un *commoetaculum* (Siebert 1999: 267, n° 73), tal vez como signo de su rango.

²⁸ Y no setenta y cinco, como consta en un buen número de ediciones modernas de los *Annales* y oportunamente ha señalado Bowersock (1990: 392-393). El *Mediceus* (*Laurentianus* 68, 1) es el único testimonio de *Annales* I-IV, y en III, 58, 2 la lectura es: “*duobus et septuaginta annis post Cornelii Merulae caedem neminem suffectum...*”. Desde Lipsius, pero sobre todo a partir de Lachmann, los editores han tendido a corregir *duobus* por *quinque*; así lo hacen Geo. O. Holbrooke, en la edición de MacMillan (London 1882), W. Heraeus en la de Teubner (Leipzig – Berlin, 1907⁷), J. Jackson en la de Loeb (London, 1931) o P. Willeumier y J. Hellegouarc’h en la de Belles Lettres (Paris, 1990). Pero ya I. Bekker, en su edición para Weidmann (Leipzig 1831), advertía que la enmienda *quinque* obedecía simplemente al intento de armonizar las fechas de Dión Casio y Tácito. La lectura del *ms.* es aceptada en la edición del libro III a cargo de A. J. Woodman y R. H. Martin para C.U.P. (Cambridge 1996).

²⁹ Representadas en orden decreciente en tamaño, probablemente por exigencias compositivas más que como alusión a diferencia de edades (Scott Ryberg 1955: 41-42). Por ese

²⁷ Este friso es precisamente el monumento más antiguo del arte oficial donde aparecen los grandes flámenes, que se distinguen por su *laena* y sobre todo por el *albogalerus* (o *albus galerus*), bonete terminado en un *apex* (de especial significado simbólico y ritual, consustancial a la propia función sacerdotal: Delgado Delgado 2012: 458-459). De los tres *flamines maiores* conocemos el nombre de dos: el *Dialis*, *Ser. Cornelius Lentulus Maluginensis*, el *Martialis*, *L. Cornelius Lentulus*; el *flamen Iulialis* era por entonces *Sex. Appuleius* (Hoffman Lewis 1955: 74-78). Si los *flamines* estuvieran representados según el orden jerárquico oficial, habría entonces que entender



Figura 6. APA. Altar. Cara interna del lado norte. Vestales (Koeppel 1987, nº 2-7). Moretti 1948, II, tav. XXVIII.

y dos *lictors* (Koeppel 1987: nº 1 y 9) *Vestaliūm* con sus características varas. Según Tácito, las vestales estaban también presentes en la ceremonia de la *lustratio arae* del templo capitolino, “realizando aspersiones con agua de fuentes y ríos”. En una de las vestales (Koeppel 1987: nº 7) parece reconocerse el objeto que lleva en sus manos como un *futillis* o recipiente para agua (igualmente Siebert 1999: 195 y 220; con dudas Hölscher y Schörner 2005a: 209). En esa misma cara, pero en el lado sur (Fig. 7), sobreviven vestigios de un personaje togado y *capite velatus*, y otro que porta un *galerus* (Koeppel 1987: nº 1-2). La impresión general es que la procesión de los muros exteriores se prolonga y continúa en el interior con la presencia de las vestales y tal vez del resto de los flámenes, es decir, los *flamines minores*³⁰. Si esta interpretación es correcta, tendríamos ya identificado casi al completo al colegio pontifical, una parte representado en el exterior (*pontifices, flamines maiores, flamen Iulialis*), y la otra en el propio altar (*Vestales y flamines minores*)³¹. Atendiendo a la presencia cierta

tiempo eran vestales *Occia*, muerta en el 19 d. e. tras 57 años de servicio, y posiblemente *Vibidia, virgo Vestalis maxima* de avanzada edad en el 48 d. e. (Rüpke 2008: nº 2555 y 3485).

³⁰ En este sentido Scott Ryberg (1955: 44-45) destaca que en contraste con el *apex* que corona el *galerus* de los *flamines maiores*, en este flamen el *galerus* está adornado con una suerte de protuberancia esférica, que es un distintivo precisamente de los *flamines minores*. En el altar funerario (Siebert 1999: 124-125 y 303, nº I 37) del *flamen Cerialis? – armentalis?* *T. Statilius Optatus* (Rüpke 2008: 902, nº 3137), se representa un *galerus* que en lugar de *apex* lleva una especie de botón, lo que parece autorizar la interpretación de la historiadora norteamericana.

³¹ Para tener el colegio al completo quedaría únicamente por reconocer entre los miembros del cortejo al *rex sacrorum*. Para

del colegio pontifical en la ceremonia de la *dedicatio* (véase capítulo 2.2.4), parecería razonable suponer igualmente su asistencia a la *lustratio arae*, el rito más solemne de la *constitutio arae*.

En la cara externa del lado norte (Fig. 8) se representa una singular procesión de víctimas, encabezada por un *minister* (Koeppel 1987: nº 15), al que siguen un togado (Koeppel 1987, nº 14), *lictors* (Koeppel 1987: nº 12-13) y personal servil (Koeppel 1987: nº 2-11). Aquí el primer problema que se presenta al historiador es la identificación de la especie y el sexo de las propias *victimae*, sobre los que se han suscitado ciertas dudas (Weinstock 1960: 54; Toynebee 1961: 154). Al respecto, me parece poder confirmar que de los tres animales, el que encabeza el cortejo es indudablemente un óvido, cubierto de lana y de buen porte, con vestigio de lo que podría ser pequeño

Scott Ryberg (1955: 42) podría ser el togado a la cabeza de la procesión de víctimas (Koeppel 1987: nº 14); para Koeppel (1987: nº 26) es el personaje togado, *capite velatus*, con hacha sacrificial al hombro, que sigue inmediatamente al último de los flámenes del friso exterior del lado sur (Fig. 5). En el primer caso la identificación se funda en la relación cultural entre el *rex sacrorum* y Jano (cf. Delgado Delgado 2006: 198-199); en el segundo en el lugar que ocupa el personaje en la procesión. Pero véanse, por ejemplo, las opiniones de Hanell (1960: 76 y 83), para quien el togado con hacha es un *lictor flaminus* - mientras que el *rex sacrorum* debía estar representado en el friso del lado norte - o Fless (1995: 48-50), que lo considera posiblemente un *flaminus camillus*. Descarto por supuesto la imposible hipótesis de Riemann (1942: 2097 y, con él, Simon [1967: 17]), para quien el propio Augusto aparecería figurado como *rex sacrorum*. Las diferentes atribuciones lo único que prueban es que no hay una base segura para una identificación irrefutable. La presencia del *rex sacrorum* en el cortejo es probable, pero no se puede tener por cierta.



Figura 7. APA. Altar. Cara interna del lado sur. Togado, *capite velatus*, y personaje con *galerus*, probablemente un *flamen minor* (Koepel 1987, n° 1-2). Moretti 1948, I, 184, fig. 146.



Figura 8. APA. Altar. Cara externa del lado norte. Procesión de víctimas (Koeppel 1987, nº 1-15). Moretti 1948, II, tav. XXXIV.

cuerno curvo sobre lado derecho de su cabeza; probablemente un carnero (muy próximo en su representación a los carneros reconocibles en las *suovetaurilia* del arte oficial [Scott Ryberg 1955: 104-119, con figs. 17, pl. VII y 54 a – 61, pl. XXXV – XLI] y distinto, a su vez, de la oveja que figura bajo la diosa en el ‘panel de Tellus’ del propio altar). Lo siguen dos bóvidos, el primero más corpulento y con porte algo mayor, en el que no se aprecia atributo sexual alguno; probablemente buey (contrasta claramente con las representaciones figuradas de los toros de las *suovetaurilia*, con órganos sexuales prominentes) y vaca respectivamente. El segundo y más importante problema es la interpretación del sentido de esta asociación de víctimas. En una ceremonia de lustración, como entiendo que es el caso, debería esperarse una *praefatio* dirigida a Jano y Júpiter y unas *suovetaurilia* a Marte. El primer rito, incruento habitualmente, “abre el sacrificio con un homenaje al dios de los comienzos [Jano] y al dios soberano [Júpiter], para garantizar el éxito de la empresa”, como explica Scheid (2005: 149), “el segundo consagra las víctimas a Marte y expresa el deseo del sacrificante”. En mi opinión lo que se representa en el *ara Pacis* es una variante de la *praefatio* tradicional³², motivada por la introducción de una divinidad nueva en el panteón oficial de Roma (y no una *lustratio* ‘ordinaria’, como la del templo capitolino, que tiene como fin únicamente restaurar o reafirmar los derechos de unas divinidades ya existentes sobre la propiedad del

³² Y en ningún caso puede interpretarse como representación del *sacrificium anniversarium* previsto por las *Res Gestae*, como piensan entre otros Cooley (2009: 156-157), pues no sólo no tendría sentido esculpirlo cuando aún no se había celebrado, sino que además ya se ha probado (*vid.* caps. 3.4 y 3.5) que tal *sacrificium* consistía únicamente en una vaca.

solar). En el culto romano Jano efectivamente recibía como ofrenda un carnero (*aries* [Varr., *L.L.*, VI, 12; *CFA* 114, I, 7-14; Wissowa 1912: 103-104]), Júpiter un buey (*bos mas* [Scheid 1990: 384-426; *cf.* Capdeville 1976]) y *Pax*, ya se ha visto, una vaca (*vacca*). El orden de las víctimas es aquí importante, pues señala a *Pax* como la divinidad principal y a Jano y Júpiter como los dioses que de alguna manera la están presentando o introduciendo en el panteón romano (*cf.* Scott Ryberg 1949: 91; *ead.*, 1955: 42; *vid.* cap. 3.6). La escena en cualquier caso expresa claramente el mismo significado simbólico que la *praefatio* incruenta. En cuanto a las *suovetaurilia*, bien pudo estar representada en esa misma cara, en el lado sur, donde la decoración original se ha perdido casi por completo. En los fragmentos conservados (Fig. 9) se reconocen tres *victimarii* en *limus* y la pezuña de un bóvido (Koeppel 1987: nº 1-4), lo que asegura al menos una escena de sacrificio. Ya se ha visto (cap. 2.2.3) que una de las tres víctimas ofrecidas a Marte era precisamente un toro. También desde el punto de vista compositivo parece muy propia la disposición de las escenas de sacrificio en el friso, las dos en la misma cara externa, una en su lado norte (*praefatio*) y la otra en el sur (*suovetaurilia*).

5. EPÍLOGO

La historia del altar tras su fundación es apenas conocida. El culto regular debió comenzar el año siguiente de su *dedicatio-consecratio* y el 30 de enero del año 8 a. e. se oficiaría el primer *sacrificium anniversarium*. Los registros de los *arvales* del año 38 d. e. confirman la continuidad del culto hasta esa fecha, e indicios de su extensión en el siglo son un



Figura 9. APA. Altar. Cara externa del lado sur. *Victimarius* en *limus* y pezuña de bóvido (Koeppel 1987, n° 3-4). Moretti 1948, I, 185, fig. 147.

sacrificio más a *Pax* (aunque no ante el altar) en el año 66 d. e. (*vid.* cap. 3.6) y una moneda de Domiciano del año 86 d. e. con el ara en su reverso y la leyenda *PACIS* sobre ella (Riemann 1942, 2082). En el año 123 Adriano ordenó cercar el monumento con un muro de protección para evitar que fuese ‘engullido’ por la elevación ya muy notable del nivel del suelo en la zona (Moretti 1948: 198-199). A pesar de estos esfuerzos, hacia el final del siglo II y comienzo del III la ruina del altar sería ya muy acusada (Rossini 2006: 12) y probablemente el culto en él impracticable. El rastro y la misma memoria del *ara Pacis Augustae* se diluirían rápidamente a partir de ese momento hasta desaparecer por completo del recuerdo de los romanos. Pero ya sabemos que ese no es el fin de la historia del altar. Las primeras noticias documentales de la recuperación de lastras del monumento (Foresta 2002: 50-52), de 1566, fijan el comienzo de una segunda y apasionante etapa de su historia, la de su recuperación, ensamblaje y estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- Aust, A. 1889: *De aedibus sacris populi Romani inde a primis liberae rei publicae temporibus usque ad Augusti imperatoris aetatem Romae conditis*, Marburgi Cattorum.
- Billows, R. 1993: “The religious procession of the Ara Pacis Augustae: Augustus’ *supplicatio* in 13 B.C.”, *Journal of Roman Archaeology* 6, 80-92. <http://dx.doi.org/10.1017/s1047759400011478>
- Boehm 1927: “Lustratio”, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XIII, 2, 2029-2039.
- Bouché-Leclercq, A. 1871: *Les pontifes de l’ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris.
- Bowerman, H. C. 1913: *Roman Sacrificial Altars. An Archaeological Study of Monuments in Rome*, Lancaster.
- Bowersock, G. W. 1990: “The Pontificate of Augustus”, K. A. Raafaub, y M. Toher (eds.), *Between Republic and Empire*, Berkeley, 380-394.
- Buchner, E. 1976: “Solarium Augusti und Ara Pacis”, *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Römische Abteilung)* 83, 319-365.
- Capdeville, G. 1976: “Taurus et bos mas”, *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome, 115-123.
- Catalano, P. 1960: *Contributi allo studio del diritto augurale I*, Torino.
- Catalano, P. 1978: “Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano, Mundus, *templum*, urbs, ager, Latium, Italia”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16.1, Berlin-New York, 440-553.
- CFA = Scheid 1998.
- Coarelli, F. 2008: *Roma (Guide Archeologiche)*, Roma-Bari.
- Cooley, A. 2009: *Res Gestae Divi Augusti. Text, Translation, and Commentary*, Cambridge.
- DeLaine, J. 2012: “Solarium or Horologium Augusti”, *The Oxford Classical Dictionary*, 1380.
- Delgado Delgado, J. A. 2002: “Miedo al rayo, expiación y el problema de los *sacerdotes bidentales* en la religión romana”, F. Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 245-256.
- Delgado Delgado, J. A. 2003: “Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos”, D. Segarra Crespo (ed.), *Transcurrir y Recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, Roma-Madrid, 165-186.
- Delgado Delgado, J. A. 2005: “La ritualización del reino vegetal en la Roma antigua: los *liba*”, R. Olmos, P. Cabrera, S. Montero (coords.), *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Madrid, 191-205.
- Delgado Delgado, J. A. 2006: “La instauración de la República y la reorganización de los sacerdotios romanos”, J. Martínez-Pinna (coord.), *Initia rerum. Sobre el concepto de origen en el mundo antiguo*, Málaga, 187-208.
- Delgado Delgado, J. A. 2009: “Extensión y efecto del ritual augural de la *inauguratio sacerdotum*”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 14, 21-31.
- Delgado Delgado, J. A. 2010: “Los derechos senatoriales del *flamen Dialis*”, *Veleia* 27, 255-266.
- Delgado Delgado, J. A. 2012: “Animaux et plantes dans la religion civique de Rome”, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* VIII, 449-470 y láms. 68-72.
- Donati, N. y Stefanetti, P. 2006: *Dies natalis. I calendari romani e gli anniversari dei culti*, Roma.
- Dumézil, G. 1974: *La religion romaine archaïque*, Paris.
- Duhn, F. von 1879: “Über einige Basreliefs und ein römisches Bauwerk der ersten Kaiserzeit”, *Miscellanea Capitolina*, 11-16.
- Duhn, F. von 1881: “Sopra alcuni bassorilievi che ornavano un monumento pubblico romano all’epoca di Augusto”, *Annali dell’Istituto di Corrispondenza Archaeologica* 57, 302-332.
- Elsner, J. 1991: “Cult and Sculpture : Sacrifice in the Ara Pacis Augustae”, *Journal of Roman Studies* 81, 50-61. <http://dx.doi.org/10.2307/300488>
- Fishwick, D. 1991: “Augustan Gods”, *id.*, *The Imperial Cult in the Latin West*, II, 1, Leiden-New York-Köln, 446-454.
- Fishwick, D. 1993: “Templum Divo Claudio Constitutum”, *id.*, *The Imperial Cult in the Latin West*, I, 2, Leiden-New York-Köln, 195-218.

- Fless, F. 1995: *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs. Untersuchungen zur Ikonographie, Funktion und Benennung*, Mainz.
- Foresta, S. 2002: "I fregi con processione dell'Ara Pacis Augustae : osservazioni sull'attuale ricostruzione", *Bulletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 103, 43-66.
- Fugier, H. 1963: *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris.
- Gardthausen, V. 1891: *Augustus und seine Zeit* (2 vols.), Leipzig.
- Gargola, D. J. 1995: *Lands, Laws, and Gods*, Chapel Hill.
- Gros, P. 1976: *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Rome.
- Hanell, K. 1935-1936: "Zur Diskussion über der Ara Pacis", *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund*, 191-202.
- Hanell, K. 1960: "Das Opfer des Augustus and der Ara Pacis. Eine archäologische und historische Untersuchung", *Opuscula Romana* II, 31-123.
- Heslin, P. 2007: "Augustus, Domitian and the So-Called Horologium Augusti", *Journal of Roman Studies* 97, 1, 1-20. <http://dx.doi.org/10.1017/s0075435800014842>
- Heuzey, L. 1887: "Calceus", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments* I, 2, 815-820.
- Hoffman Lewis, M. W. 1955: *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians*, Roma.
- Hölscher, T. y Schörner, G. 2005a: "Kultinstrumente. Libation. Römisch", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* V, 204-212.
- Hölscher, T. y Schörner, G. 2005b: "Kultinstrumente. Rauchopfer. Römisch", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* V, 223-230.
- Huet, V. y Scheid, J. 2004: "Les sacrifices dans le monde romain", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* I, 184-235.
- Jordan, H. 1879: "Ueber die Ausdrücke aedes, templum, fanum, delubrum", *Hermes* XIV, 567-583.
- Kienast, D. 2004: *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt.
- Kleiner, D. E. y Buxton, B. 2008: "Pledges of Empire: The Ara Pacis and the Donations of Rome", *American Journal of Archaeology* 112, 1, 57-89. <http://dx.doi.org/10.3764/aja.112.1.57>
- Kobbert, M. 1910: *De verborum "religio" atque "religiosus" usu apud Romanos. Quaestiones selectae*, Regimonti.
- Koepfel, G. M. 1987: "Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit. V. Ara Pacis Augustae 1", *Bonner Jahrbücher* 187, 101-157.
- Koepfel, G. M. 1988: "Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit. V. Ara Pacis Augustae 2", *Bonner Jahrbücher* 188, 97-106.
- Krauskopf, I. 2005: "Kultinstrumente. Platten. Schüsseln, Körbe, Kästen und Truhen", *ThesCRA (Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum)* V, 262-286.
- La Rocca, E. 2013: "La Roma di mattoni diventa di marmo", *id.* (ed.), *Augusto (Catalogo della Mostra)*, Milano, 92-105.
- Linderski, J. 1986: "The Augural Law", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16, 3, Berlin-New York, 2146-2312.
- Linderski, J. 2012a: "Consecratio", *The Oxford Classical Dictionary*, 362.
- Linderski, J. 2012b: "Dedicatio", *The Oxford Classical Dictionary*, 422.
- Lübbert, E. 1859: *Commentationes pontificales*, Berlin.
- Magdelain, A. 1969-1970: "L'auguraculum de l'arx à Rome et dans d'autres villes", *Revue des Études Latines* 47, 253-269.
- Mantle, I. C. 2002: "The Roles of Children in Roman Religion", *Greece and Rome* 49, 85-106. <http://dx.doi.org/10.1093/gr/49.1.85>
- Marcattili, F. 2005: "Altare (romano-imperiale)", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* IV, 176-183.
- Marco Simón, F. 2002: "Mito y bipartición simbólica del espacio en el Ara Pacis y el Forum Augustum", F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, 105-118.
- Marquardt, J. 1885: *Römische Staatsverwaltung III. Das Sacralwesen*, Leipzig.
- Menichetti, M. 2005: "Altare (romano-repubblicano)", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* IV, 173-176.
- Momigliano, A. 1942: "The Peace of the Ara Pacis", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5, 228-231. <http://dx.doi.org/10.2307/750454>
- Mommsen, Th. 1887: *Römisches Staatsrecht* I-II, Leipzig.
- Moretti, G. 1948: *Ara Pacis Augustae* (2 vols.), Roma.
- Napp, A. E. 1933: *Bukranion und Girlande*, Heidelberg.
- Nash, E. 1968: *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* (2 vols.), London.
- Norden, E. 1939 (reimp. 1995): *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund.
- Orlin, E. M. 1997: *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden.
- Palmer, R. E. A. 1974: *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*, Philadelphia.
- Pasqui, A. 1913: "Per lo studio dell'Ara Pacis Augustae I. Le origine e il concetto architettonico del monumento", *Studi Romani* 1, 283-304.

- Pollini, J. 2012: "The Ideology of 'Peace through Victory' and the Ara Pacis Augustae", *id.*, *From Republic to Empire. Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, Norman, 204-270.
- Pottier, E. 1887: "Consecratio", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textex et les monuments* I, 2, 1450-145.
- Pottier, E. 1892: "Dedicatio", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textex et les monuments* II, 1, 42-44.
- Rehak, P. 2001: "The fourth *flamen* of the Ara Pacis Augustae", *Journal of Roman Archaeology* 14, 284-288.
- Riemann, H. 1942: "Pacis Ara Augustae", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XVIII, 1, 2082-2107.
- Rossini, O. 2006: *Ara Pacis*, Milano.
- Ruggiero, E. de 1895a: "Aedes", *DE (Dizionario epigrafico di antichità romane)* I, 139-202.
- Ruggiero, E. de 1895b: "Ara", *DE* I, 594-606.
- Rüpke, J. 2008: *Fasti sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 B.C. to A.D. 499*, Oxford.
- Saglio, E. 1877: "Ara", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textex et les monuments* I, 347-353.
- Scheid, J. 1990: *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome.
- Scheid, J. 1998: Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. *Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J. C.)*, Roma.
- Scheid, J. 2005: *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Mayenne.
- Scheid, J. 2007: *Res Gestae Divi Augusti*, Paris.
- Scheid, J. 2010: "La dédicace d'un autel de Volcanus entre obligation votive et manoeuvre politique", Chr. Ebnöther, R. Schatzmann (eds.), *Oleum non perdidit. Festschrift für St Martin-Kilcher*, Bâle, 295-298.
- Scott Ryberg, I. 1949: "The Procession of the Ara Pacis", *Memoirs of the American Academy in Rome* 19, 78-101.
- Scott Ryberg, I. 1955: *Rites of the State Religion in Roman Art*, Rome.
- Siebert, A. V. 1999: *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*, Berlin-New York.
- Simon, E. 1967: *Ara Pacis Augustae*, Tübingen.
- Steier, A. 1927: "Lorbeer", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XIII, 2, 1431-1442.
- Syme, R. 1984: "Neglected Children on the Ara Pacis", *American Journal of Archaeology* 88, 583-589.
- Thomas, Y. 1993: "De la 'sanction' et de la 'sainteté' des lois à Rome. Remarques sur l'institution juridique de l'inviolabilité", *Droits, Revue française de théorie juridique* 18, 135-151.
- Thulin, O. 1909 (reimp. 1968): *Die etruskische Disciplin* III, Göteborg.
- Torelli, M. 1982: *Typology and Structure of Roman Historical Reliefs*, Ann Arbor.
- Torelli, M. 1999: "Pax Augusta, Ara", *Lexikon Topographicum Urbis Romae* IV, 70-74.
- Townend, G. B. 1987: "The Restoration of the Capitol in A. D. 70", *Historia* 36, 243-248.
- Toynbee, J. M. C. 1961: "The 'Ara Pacis Augustae'", *Journal of Roman Studies* 51, 1-2, 153-156. <http://dx.doi.org/10.2307/298848>
- Valeton, I. M. J. 1892: "De templis Romanis", *Mnemosyne* 20, 338-390.
- Valeton, I. M. J. 1893: "De templis Romanis", *Mnemosyne* 21, 62-91, 397-440.
- Valeton, I. M. J. 1895: "De templis Romanis", *Mnemosyne* 23, 15-79.
- Van Haeperen, F. 2002: *Le collège pontifical (3ème. s. a.C. - 4ème s. p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles-Rome.
- Wagner, Th. 1729: *De consecratione templorum Romanorum*, Lipsiae.
- Wardle, W. 1996: "Vespasian, Helvidius Priscus and the Restoration of the Capitol", *Historia* 45, 208-222.
- Weinstock, S. 1960: "Pax and the 'Ara Pacis'", *Journal of Roman Studies* 50, 1-2, 44-58. <http://dx.doi.org/10.2307/298286>
- Welin, E. 1939: "Die beiden Festtage der Ara Pacis Augustae", *Acta Instituti Regni Sueciae* 2,1, 500-513.
- Wissowa, G. 1900: "Consecratio", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VII, 1, 896-902.
- Wissowa, G. 1901: "Dedicatio", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VIII, 2, 2356-2359.
- Wissowa, G. 1902-1909: "Pax", *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III, 2, 1719-1722.
- Wissowa, G. 1904: "Constitutio arae", *Hermes* 39, 156-160.
- Wissowa, G. 1912: *Religion und Kultus der Römer*, München.
- Zanker, P. 1992 (1987): *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid.
- Ziolkowski, A. 1992: *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma.

Recibido: 26-01-2015
Aceptado: 10-04-2015