

EL ATUENDO DE LA DIOSA.
IDENTIDAD Y REPRESENTACIÓN
A TRAVÉS DEL EJEMPLO DE *IUNO SOSPITA* *
THE ATTIRE OF THE GODDESS.
IDENTITY AND REPRESENTATION THROUGH
THE EXAMPLE OF *IUNO SOSPITA*

LIDIA GONZÁLEZ ESTRADA
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
GONZALEZELIDIA@UNIOVI.ES

RESUMEN

En este trabajo tratamos de examinar los distintos elementos que componen el atuendo de la diosa *Iuno Sospita*, que presenta una iconografía muy particular. El objetivo es analizar cada uno de los atributos que componen su imagen y utilizarlos como herramientas de interpretación que nos permitan ahondar en la verdadera naturaleza de la divinidad lanuvina, un tema que genera una gran controversia. Finalmente, pretendemos reflexionar sobre el carácter polisémico de estos códigos de representación visual, que pueden incorporar significados cambiantes al compás de la evolución histórica.

ABSTRACT

In this work we aim to examine the different elements that make up the attire of the goddess *Iuno Sospita*, which presents a very peculiar iconography. The goal is to analyse each of the attributes that comprise her image and use them as tools of interpretation that will allow us to delve into the true nature of the Lanuvian deity, an issue that generates great controversy. Finally, we aspire to reflect on the polysemic nature of these visual representation codes which can incorporate changing meanings in tune with historical evolution.

* Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “HAR2017-82521-P: Maternidades, filiaciones y sentimientos en las sociedades griega y romana de la Antigüedad. Familias alternativas y otras relaciones de parentesco fuera de la norma”, coordinado por Rosa María Cid López.

PALABRAS CLAVEAtuendo, Diosa, identidad, *Iuno*, Lanuvio**KEY WORDS**Attire, goddess, identity, *Iuno*, Lanuvium

Fecha de recepción: 29/01/2019Fecha de aceptación: 26/05/2019

LA DIOSA *IUNO SOSPITA* PRESENTA CIERTAS SINGULARIDADES que han despertado el interés de distintos investigadores y expertos de la Historia de las Religiones. Tanto su imagen como sus principales devotos, así como otras peculiaridades asociadas a su culto y la introducción del mismo en Roma han planteado debates que aún no han sido superados.

En general, se ha percibido como especialmente llamativa su iconografía, muy particular, que mantiene elementos que la conectan con un horizonte cultural arcaico a la vez que la aleja de otras representaciones más acordes con la concepción de *Iuno* como una divinidad matronal. Asimismo, la titulación con la que es venerada en Lanuvio, *Sospita Mater Regina*, también ha suscitado distintos planteamientos, relacionados muy estrechamente con las teorías de la trifuncionalidad de Dumézil, que tuvieron un importante calado en la historiografía de la segunda mitad del siglo XX. La divinidad lanuvina, por tanto, es una de las llamadas “Junons sauvages” en las que, sin embargo, también se perciben rasgos más relacionados con aspectos tradicionalmente asociados al ámbito femenino. El fuerte arraigo de su culto en Lanuvio, que permanece muy activo hasta época imperial pero que ya era destacado en épocas muy arcaicas del Lacio antiguo, tiene como consecuencia diversos procesos de gran interés que nos permiten ahondar en distintos aspectos de la evolución de *Iuno Sospita*.¹

En el presente trabajo, no obstante, nos centraremos en el análisis de su atuendo y de los distintos atributos que componen su iconografía como herramientas para la profundización en el estudio de las características que la definen. Por otra parte, también buscamos reflexionar sobre la capacidad de representación que adoptan este tipo de imágenes, que pueden incorporar, a lo largo del tiempo, significados cambiantes y

1. Para algunos títulos destacados sobre la diosa *vid.* Douglas, 1913; Galieti, 1916; Gordon, 1938; Dumézil, 1954; Hofkes-Brukker, 1956; Palmer, 1974, pp. 30-32; Dury-Moyaers y Renard, 1981, pp. 147-149; Dury-Moyaers, 1984; Schultz, 2006b; Pasqualini, 2013b; Hermans, 2012; Hermans, 2016; Valeri, 2016. Sobre el santuario de la diosa en Lanuvio *vid.* Coarelli, 1987; Atenni, 2011; Paglia, 2014; Atenni, 2004a; Atenni, 2004b. Sobre los templos de la diosa en la ciudad de Roma, una visión sintetizada en Coarelli, 2012, especialmente pp. 219-225.

de muy diversa índole, como ocurre en el caso de nuestra diosa, cuya imagen acaba convirtiéndose en todo un emblema o signo identitario de su ciudad, Lanuvio.

1. LA REPRESENTACIÓN ICONOGRÁFICA. ATUENDO Y ATRIBUTOS COMO IDENTIFICADORES DEL CARÁCTER DIVINO

El atuendo de las distintas divinidades supone una suerte de “definición visual” de las mismas. Esto responde a dos necesidades básicas a la hora de crear una iconografía propia, es decir, un código visual que conforma una imagen más o menos estable. Por un lado, este ha de servir como una herramienta de diferenciación. Por otro, ha de emitir un mensaje visual fácilmente aprehensible para sus receptores. Así, la estrategia más lógica es escoger aquellos atributos que mejor definan el carácter de la divinidad y sus ámbitos de actuación.

Sin embargo, existe una gran dificultad a la hora de desentrañar dicho mensaje para el espectador moderno; pues la codificación utilizada se basa en parámetros y conocimientos previos de los que, desgraciadamente, carecemos en muchos de los casos, en especial para las deidades más arcaicas. Sea como fuere, el resultado del proceso descrito es la creación de un símbolo religioso, que no está exento de añadir, modificar o reelaborar los significados que se le atribuyen al compás de los cambios acontecidos dentro del contexto histórico en el que se inserta.

El caso de la diosa *Iuno* es uno de los más complejos, pues su iconografía es tremendamente difusa y genérica, lo que no facilita su diferenciación – a excepción de las ocasiones en las que va acompañada del pavo real, que son escasas. No obstante, una excepción clara a esta norma es la *Iuno* de Lanuvio, *Iuno Sospita*, cuya iconografía es muy característica y, además, no parece sufrir grandes transformaciones desde la mitad del siglo VI a.C. hasta época imperial.²

Será Cicerón quien proporcione la descripción más completa de la imagen y el atuendo de la diosa y quien, en opinión de Dury-Moyaers, contribuya a fijarla definitivamente³. Los atributos descritos por Cicerón – la piel de cabra, el escudo, la lanza y su calzado con la punta curvada hacia arriba – conforman la imagen canónica de la diosa e interactúan entre sí revelando una suerte de relación semán-

2. La Rocca, 1990, p. 854. La representación más destacada de la diosa es la estatua que se encuentra en los Museos Vaticanos (MV_241_0_0) y que puede adscribirse a mediados del siglo II d.C., para más información sobre esta obra *vid.* Valeri, 2016, pp. 71-90.

3. Dury-Moyaers, 1984, p. 84. La célebre descripción de Cicerón apunta a los atributos fundamentales de la diosa, Cic., *Nat. D.* I 82: *quam tu numquam ne in somnis quidem vides nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis: at non est talis Argia nec Romana Iuno.*

tica que acaba dotando de un significado visual e iconográfico completo y único a la imagen de la divinidad lanuvina. No obstante, también es conveniente analizar otros elementos y personajes con los que la diosa suele aparecer representada. Es el caso, por ejemplo, de la serpiente o de la figura del héroe Heracles/Hércules. De esta forma, el análisis de los códigos utilizados en la conformación de su programa iconográfico nos permite ahondar en la propia naturaleza de la diosa, en cómo esta era percibida por sus devotos.

En la iconografía de la diosa, se mantiene siempre constante la presencia de la piel de cabra, por lo que podemos entender que se trata del atributo más significativo de su atuendo. La relación entre las *Iunones* laciales y el elemento caprino es bastante estrecha⁴. Así, encontramos representaciones iconográficas y rituales en las que dicho elemento está muy asociado a *Iuno*, como pueden ser las antifijas en las que se reproduce una figura femenina con un tocado que se asemeja a la característica piel de cabra de *Iuno Sospita* – y que aparecen en distintos templos del Lacio, aunque no en Lanuvio – o el festival anual en honor de *Iuno Curritis* en *Falerii*, en el que se da caza a una cabra.⁵

De hecho, las conexiones entre las distintas *Iunones* itálicas son destacadas por la mayoría de los autores no solo teniendo en cuenta las similitudes iconográficas, sino también la naturaleza de los cultos celebrados en su honor. Es el caso, por ejemplo, de la *Iuno Curritis* antes mencionada, que comparte muchas de las características de la *Iuno lanuvina* – es una diosa armada, relacionada también con el elemento caprino y parece haber sido la divinidad tutelar de *Falerii* –, como ya apuntaba Dumézil.⁶ En la misma línea, la disposición de algunas de estas festividades en el calendario ha llevado a plantear la existencia de estos estrechos vínculos. En general se entiende que el mes de febrero se encuentra bajo el signo de Juno. En este mes se suceden diversas festividades en las que la diosa juega un papel central o, al menos, muy destacado: el *dies natalis* del templo de *Iuno Sospita* en el Palatino, las *Lupercalia* y, finalmente, las fiestas de *Matronalia*, en honor a *Iuno Lucina*, dan inicio al siguiente mes. Tales cuestiones han favorecido que distintos autores hayan considerado que, realmente, nos encontremos ante manifestaciones religiosas que corresponden a una única divinidad, o al menos, a divinidades que comparten un

4. Dury-Moyaers, 1984, p. 83.

5. Al respecto contamos con el relato de Ovidio (*Ov., Am.* III 13), que acompaña a su mujer, oriunda de *Falerii*, en el festival dedicado a la diosa. Para más información sobre *Iuno Curritis* vid. Basanoff, 1941; Palmer, 1974, 15; Dury-Moyaers y Renard, 1981, pp. 161-164, entre otros.

6. Dumézil, 1954, p. 117.

mismo carácter o naturaleza y que todas estas festividades han de ser analizadas en conjunto, interpretándolas como ritos de purificación estrechamente asociados a la propiciación de la fecundidad.⁷ En relación con estas, también suelen mencionarse los rituales realizados en las *Nonae Caprotinae* fiestas en honor a *Iuno Caprotina* que algunos autores consideran, nuevamente, una variante romana de la *Sospita lanuvina*. Esta identificación cobró fuerza debido a que, ante la existencia de muy poca información sobre *Iuno Caprotina*, la identificación de la figura presente en el reverso de una moneda republicana datada en el 138 a.C. con la misma – con una iconografía muy similar a la de la diosa lanuvina – parecía confirmar tales sospechas.⁸ Algo que, no obstante, parece imposible afirmar con certeza debido, precisamente, a la escasa información disponible al respecto.⁹

Las interpretaciones que abogan por la consideración de todas estas divinidades como entes que comparten una misma naturaleza también se apoya en la extensión geográfica y la iconografía de las antefijas antes mencionadas. Estas, datadas en las primeras décadas del siglo V a.C. se encuentran en distintos núcleos del Lacio y su entorno, como *Falerii*,¹⁰ *Norba*,¹¹ *Signia*,¹² *Satricum*,¹³ *Fidenae*,¹⁴ *Roma*,¹⁵ *Lavinium*¹⁶ y *Antemnae*.¹⁷ Sin embargo, parece que el origen del motivo podría darse en Etruria, donde se encuentran los ejemplos más antiguos de estas antefijas, así como otros ma-

7. Para algunas interpretaciones que tienden a la identificación de las distintas *Iunones* descritas con *Iuno Sospita* vid. Pestalozza, 1933, especialmente pp. 45-46; Weinstock, 1936; Dumézil, 1954; Duval, 1976, pp. 269-271; Basanoff, 1949, entre otras, muchas de ellas inspiradas por Wissowa, 1902, pp. 113-120, que ya había señalado estas similitudes.

8. Esta moneda de C. *Renius*: RRC 231/1, presenta en el reverso a una diosa en biga de cabras con cetro, látigo y diadema. La identificación con *Iuno Caprotina* es defendida por Sydenham, 1952, p. 50, n° 432; mientras Crawford, 1974, p. 264 considera que no hay razones suficientes para afirmarla.

9. Pasqualini, 2013b, p. 505 aboga por tal conexión entre las diosas mientras La Rocca, 1990, p. 854 considera dicha afirmación arriesgada. Respecto a *Iuno Caprotina* y las fiestas en su honor vid. Pestalozza, 1933, pp. 38-71; Weinstock, 1936; Palmer, 1974, pp. 7-17 que se centra en la relación entre las *Nonae Caprotinae* y el festival del *Poplifugium*; una revisión crítica en Dury-Moyaers y Renard, 1981, pp. 157-160; para una visión más centrada en el papel femenino Boëls-Janssen, 1993, pp. 389-415. Para más títulos destacados vid. Basanoff, 1949, pp. 209-216 o Drossart, 1974, entre otros.

10. André, 1940, p. 146, recogido en Pasqualini, 2013b, p. 498.

11. André, 1940, p. 387, recogido en Pasqualini, 2013b, p. 499.

12. Cristofani, 1990, p. 222.

13. Cristofani, 1990, p. 243.

14. Cristofani, 1990, p. 157.

15. Cristofani, 1990, pp. 63 y 91.

16. Muzzioli, 1981, pp. 196-197, cat. D. 66, recogido en Pasqualini, 2013b, p. 499.

17. Cristofani, 1990, p. 154. Para más información sobre estas antefijas vid. Douglas, 1913, pp. 66-68; Dury-Moyaers, 1984, pp. 84 y 95; Pasqualini, 2013b, pp. 498-499.

teriales en los que aparece el motivo de la diosa-cabra; no obstante, otros autores han apostado por un origen lacial de este tipo de antefijas.¹⁸ Algunas cerámicas y bronceos, entre otros testimonios, muestran escenas en las que *Iuno Sospita* aparece representada junto a Heracles y otras figuras de silenos.¹⁹

Al respecto, se ha planteado un posible origen griego del tema; sin embargo, las vías de transmisión de esta temática y las formas de recepción y adaptación de la misma plantean debates dentro de la investigación. Será Zancani Montuoro la primera en apuntar la relación de este motivo de enfrentamiento o colaboración de los dos dioses con el programa iconográfico presente en algunas metopas del célebre *Heraion* alla foce del Sele, cerca de Posidonia, en la Magna Grecia. La autora planteó la identificación de las figuras representadas en dichas metopas con Hera, Heracles y un grupo de silenos a partir de la comparación con una escena presente en un vaso ático atribuido al pintor de Brygos.²⁰ En ambas escenas Heracles parece ofrecer su protección a la diosa frente al asalto sexual de los silenos. Zancani Montuoro realizaría un profundo análisis de este tema, considerando que su inspiración provendría de la obra de Estesícoro de Hímera, pues sería la única, según su criterio, capaz de dar lugar a este motivo en el primer cuarto del siglo VI a.C. Estas representaciones demostraban, para la autora, la existencia de una relación distinta entre ambos personajes en la Magna Grecia respecto al tema griego tradicional que habría calado en territorio etrusco, de ahí la abundancia de este tipo de imágenes en esta zona.²¹

18. La presencia de estos materiales, especialmente en templos que no están dedicados al culto a *Iuno*, ha despertado el interés de los investigadores. Para Simon, 1992, p. 214, estos hechos se explican por la condición de diosa titular de *Iuno* en muchos de estos núcleos y, por tanto, de protectora de los edificios oficiales. En cuanto al origen lacial de las antefijas con el motivo diosa-cabra *vid.* Pasqualini, 2013b, pp. 499-500, que sigue la hipótesis de Cristofani, 1987b, pp. 115-118. Así, considera que las antefijas con este motivo iconográfico se desarrollan y extienden desde Roma durante las primeras décadas del siglo V a.C. y, por consiguiente, esto explicaría que no se registren en Lanuvio tales materiales, pues la fase primitiva del templo corresponde al siglo VII a.C., un horizonte más arcaico que el de la extensión de esta "imposición romana". Por otra parte, esto también indicaría que la recepción del culto a la diosa se habría producido en Roma inmediatamente después de la caída de la monarquía.

19. Douglas, 1913.

20. Se trata de un *kylix* de pinturas rojas que presenta en su base el tema descrito y que está conservado en el Museo Británico de Londres (BM base E 65).

21. Para profundizar en el análisis de esta autora *vid.* Zancani Montuoro, 1950; interpretación que adopta Dury-Moyaers, 1984, pp. 84-86, aunque Simon, 1992, considera que dicho tema es rastreable ya en la Argólide, patria de la Hera Argiva a la que se cree que está dedicado el templo de la Foce del Sele. Esta idea parte de las noticias de Estrabón sobre la fundación mítica del santuario por Jasón (Strab., VI 1, 1) y tiene un gran arraigo tanto en los autores clásicos como en la historiografía moderna. Al respecto, coincidimos con la opinión de Pirenne-Delforge y Pironti, 2016, pp. 224-225, pues sin necesidad de adentrarnos en el supuesto origen aqueo del santuario y de la población con lo erige, sin duda esa con-

Más allá de las discusiones y planteamientos sobre el posible origen de este tema, es interesante considerar el porqué de su arraigo en Etruria. En todo caso, podemos apuntar como significativo el especial vínculo de Heracles y la diosa Hera, que podría haber influido en Etruria y el Lacio y conectado con alguna leyenda o creencia religiosa preexistente.²² La relación entre ambos personajes, sin embargo, no queda clara, pues frente a los testimonios en los que ambos aparecen en una actitud de enfrentamiento, existen otros materiales en los que la diosa parece acompañar y no enfrentarse al héroe.²³ Para Zancani Montuoro esta situación se explica por la propia evolución iconográfica del tema que, desde los testimonios iniciales en los que prima la colaboración entre los protagonistas, se pasa a aquellos motivos donde se produce el enfrentamiento entre ambos. Sin embargo, esta tendencia no es siempre constante.²⁴

De especial interés nos parece la apreciación de esta autora, seguida posteriormente por otros, que apunta a que la relación entre Hera/Juno y Heracles tendría una posible inspiración en la similitud iconográfica de ambos personajes pues el tradicional motivo de la diosa, cubierta con la piel de cabra, se asemeja de forma clara a la representación de este héroe griego, tocado con la piel del león de Nemea.²⁵ En definitiva, la relación de ambos personajes se explica para Simon porque “*Iuno Sospita* è veramenre un Ercole ‘femminile’ che indossa la sua pelle caprina allo stesso modo in cui Ercole nel tipo ‘cipriota’ indossa la pelle di leone”.²⁶ Del mismo modo nos parece oportuno apuntar que la concepción de Heracles/Hércules en

cepción tuvo un gran peso en la conformación del culto y en la construcción identitaria de este y otros centros de la Magna Grecia con tradiciones similares.

22. Asimismo, encontramos para época imperial una inscripción de un soldado dedicada de forma conjunta a *Iuno Sospita* y *Hercules Sanctus* (ILS 9246), lo que podría demostrar la importancia de la relación entre ambas deidades y el mantenimiento de dicha conexión a lo largo del tiempo. Por otra parte, otra inscripción en la que se realiza una dedicatoria a *Hercules Sospitalis* parece recalcar, de forma clara, la relación entre ambas divinidades, al respecto *vid.* Adem bri, Granino Cecere y Taglietti, 2002. Para más información sobre la relación de *Iuno Sospita* y Hércules, especialmente en Lanuvio, *vid.* Garofalo, 2009; 2014, especialmente pp. 417-427 y Paqualini, 2013.

23. Por ejemplo, un ánfora descubierta en Cerveteri y conservada en el Museo Británico (Vase B57) que data de la segunda mitad del siglo VI a.C. es ejemplo de representación en actitud de enfrentamiento; mientras que un *thymiaterion* de bronce datado en el siglo VI a.C. (Antikensammlung inv. 720g) y hallado en Perugia representa a ambas figuras en una actitud de acompañamiento y no de contraste. Para más ejemplos *vid.* Douglas, 1913, pp. 64-65; La Rocca, 1990, pp. 820-821 y Valeri, 2016, pp. 63-65.

24. Zancani Montuoro, 1950, p. 97.

25. Zancani Montuoro, 1950, p. 91; seguida por Dury-Moyaers, 1984, pp. 84-86 y Simon, 1992, p. 213. Esta última apunta, además, que la inspiración de la relación entre los personajes basada en la similitud de sus nombres es menos probable para el caso etrusco, debido a que la denominación original de la diosa se transforma en *Uni* en Etruria.

26. Simon, 1992, p. 213.

la Península itálica difiere de la que este tendría en Grecia e incluso varía dentro del propio territorio itálico. No obstante, parece ser considerado un dios y no un héroe cuyo destino sea la apoteosis final.²⁷

Asimismo, la procedencia etrusca y la antigüedad de la iconografía que caracterizan a *Iuno Sospita* también se demuestran en el calzado de la misma (*calcei repandi*). El uso de dicho tipo de calzado en Etruria parece haber sido habitual durante el siglo VI a.C. – época en la que probablemente cristalizaría la imagen de la diosa –, mientras que posteriormente su asociación a determinadas figuras fue acotándose cada vez más – en el siglo V se usa exclusivamente en la representación de figuras femeninas de cierto estatus, preeminentemente las diosas – hasta convertirse en un atributo exclusivo de *Iuno Sospita*, que demuestra el origen arcaico de la diosa.²⁸ De procedencia también antigua es el escudo que porta la diosa en la mayoría de sus representaciones. Este, de tipo *ancile*, se conecta con un armamento defensivo usado en el Lacio y Etruria entre los siglos X y VIII a. C., que después se mantendrá en el ámbito religioso, como es el caso de los *ancilia* de los Salios.²⁹

2. LA DIOSA COMO ENTE POLISÉMICO

Al inicio del presente trabajo considerábamos los distintos elementos que conformaban el atuendo de *Iuno Sospita* como herramientas para desvelar o definir su carácter. Así, una vez expuestos los principales atributos de la diosa y analizado su posible origen iconográfico, queda aún por plantearse su significado. La complejidad de la tarea que nos planteamos ya ha sido expuesta por Dumézil, que consideró la labor de desentrañar el valor propio de la diosa *Iuno*: “l’une des questions les plus difficiles de la théologie des peuples latins, l’une de celles qui paraissent le plus irrémédiablement abandonnées aux préférences des écoles, aux inspirations des savants”.³⁰

En primer lugar y atendiendo nuevamente al motivo de la piel de cabra, en general se ha interpretado dicho atributo como una señal de la relación de la diosa con

27. Simon, 1992, pp. 212-213 y Dury-Moyaers y Renard, 1981, pp. 188-193. Esta última autora se apoya principalmente en las consideraciones de Bayet, 1926; especialmente en lo que a la relación con Juno se refiere.

28. Bonfante, 2003, pp. 60-61.

29. En otras representaciones porta escudo redondo (*clipeus*) o escudo trilobulado, aunque este último tipo es el menos habitual y aparece casi exclusivamente en una serie de denarios de época republicana de los monetales *L. Procilius* y *Q. Cornificius*, como se recoge en Schultz, 2006b, pp. 224-225. Sobre los *ancilia* vid. Aigner Foresti, 1993, pp. 159-168; Borgna, 1993, pp. 9-42, entre otros.

30. Dumézil, 1954, p. 11.

la fertilidad, considerando que los caprinos están estrechamente asociados con la capacidad de procrear y favorecer la fecundidad, como ocurre con otras especies como el toro.³¹ Al respecto ya hemos mencionado la interpretación de varias festividades relacionadas con la diosa Juno, tanto en Roma como en otros lugares del Lacio, como ritos destinados a la propiciación de la fertilidad y a la purificación.

La asociación de la diosa con la fecundidad también es destacada a partir de la imagen de la serpiente, animal ctónico, que la acompaña en algunas de sus representaciones. La serpiente alude a la existencia de un ritual en Lanuvio en la que este animal se ve involucrado y que se ha interpretado en los términos antes descritos. Al respecto suele mencionarse una composición de Propertio en la que se recoge dicho ritual. El autor describe una ceremonia anual en la que se encarga a unas jóvenes vírgenes transportar alimentos al interior de la cueva que serviría de hogar a la serpiente. Especialmente interesantes y discutidos son los siguientes versos de la elegía: *si fuerint castae, redeunt in colla parentum / clamantque agricolae 'Fertilis annus eiit'*.³² Es decir, el éxito del ritual viene marcado por el mantenimiento de la virginidad de las jóvenes involucradas en el mismo y se manifiesta a través del acto de la temible serpiente de aceptar los alimentos que le son ofrecidos.³³ Por tanto, parece tratarse claramente de una ceremonia propiciatoria de la fertilidad y así ha sido interpretada por la mayoría de los investigadores.³⁴

No obstante, Celia Schultz ha reinterpretado recientemente el poema. La autora considera que, atendiendo a la composición completa, se puede advertir como el autor usa un lenguaje y unas imágenes estrechamente vinculadas con el aspecto militar a la hora de describir el viaje de la protagonista a Lanuvio para realizar el ritual. En su opinión, la relación de la diosa con el ámbito bélico se ve reforzada por las figuras retóricas utilizadas para describir a Cintia: el trayecto hasta la ciudad se presenta como un triunfo, el enojo de la protagonista se equipara a la alteración que provoca el saqueo de una ciudad, o se utilizan términos como *foedera* para describir la reconciliación entre los amantes, entre otros ejemplos.³⁵

31. Dury-Moyaers, 1984, p. 87.

32. Si las jóvenes han sido castas, regresan a abrazar a sus padres/ y los campesinos gritan: 'será un año fértil' (Prop., IV 8, 13-14).

33. Este hecho, junto a otros aspectos, llevan a Pailler a considerar que Vesta y las vestales tienen su paralelismo en las doncellas vírgenes que anualmente llevan a cabo el ritual de la serpiente en Lanuvio. Pailler, 1997, pp. 513-575.

34. Esta interpretación ya había sido considerada por Galieti, 1916 y predomina mayoritariamente en las obras de los estudiosos que han tratado el tema.

35. Schultz, 2006, pp. 23-26.

Asimismo, la relación entre el ritual de la caverna y la diosa titular de Lanuvio también se ha puesto en entredicho. Algunos investigadores como Rianne Hermans consideran que, dado que en ninguna de las fuentes disponibles en las que se describe el ritual de la serpiente se ve involucrada directamente la diosa, no es posible afirmar que existe una relación directa entre ambos elementos, al menos en origen. La autora considera que, por el contrario, la asociación entre ambos se produce posteriormente debido a que el culto a *Iuno Sospita* y el ritual de la caverna son los dos elementos religiosos más destacados de Lanuvio y se convierten, en cierta medida, en herramientas que sirven para representar dicha ciudad del Lacio.³⁶ Además, aludiendo a un fragmento de la obra de Eliano³⁷ sobre la ceremonia de la caverna en Lanuvio, plantea una posible interpretación con connotaciones diferentes, relacionadas con la adivinación y no con la fertilidad.³⁸

Sin embargo, como diosa poliada, es decir, protectora y tutelar de la ciudad, su relación con el ámbito político-militar parece indiscutible. *Iuno Sospita* se representa habitualmente en las acuñaciones monetarias en una actitud combativa: en *biga* y enarbolando sus armas, dispuesta a defender su ciudad. De hecho, aunque el significado de su epíteto sigue siendo discutido, la interpretación más aceptada lo traduce como “Salvadora”, considerando que procede del griego σώζειν. Respecto a la etimología de este epíteto de la diosa – recordemos que la titulación lanuvina es tripartita: *Seispes, Mater, Regina* –; Palmer ha subrayado la similitud de su sufijo con las palabras latinas *miles, velites* y *satelles*, lo que para él confirma que: “Lanuvian *Sispes* is without doubt a warrior”.³⁹

En cualquier caso, el aspecto relacionado con el carácter poliado y protector de la diosa parece ser bastante destacado en época republicana e imperial. Por ejemplo, los magistrados y senadores se desplazan anualmente desde Roma a Lanuvio, que se encuentra a unos 30 km de distancia, para la celebración de ritos y sacrificios, especialmente los cónsules.⁴⁰ Así, se demuestra un abierto interés de Roma en involucrar

36. Hermans, 2016, pp. 196-227.

37. Ael., *N.A.* XI 16.

38. Hermans, 2016, pp. 207-209.

39. Palmer, 1974, p. 229, n. 192, donde lleva a cabo más consideraciones sobre la etimología de este epíteto.

40. Como se recoge en la obra ciceroniana, *vid.* Cic., *Mil.* 45 para el caso de los magistrados y senadores. El magistrado más importante de la ciudad de Lanuvio, el *dictator*, es asimismo senador en Roma. De ahí la obligación, tal y como relata Cicerón para el caso del *dictator* Tito Annio Milón, de trasladarse anualmente desde la *Urbs* para cumplir con las obligaciones religiosas establecidas. Por otra parte, *vid.* Cic., *Mur.* 90, 8-11 para la obligación de los senadores de realizar estos sacrificios. Aunque no aclara en qué santuario se realizarían, la prosa de Cicerón parece dar a entender que se ejerce en Lanuvio, como se

en su culto a figuras de primer orden dentro de la organización del Estado. Por otra parte, las inscripciones conservadas que se dedican a la diosa muestran que tanto el género como la posición de los dedicantes apunta más hacia la conmemoración de su función de divinidad tutelar. Estos son un personaje que ostenta el cargo de *dictator*,⁴¹ otro que se denomina como *rex sacrorum*,⁴² un soldado⁴³ y el emperador Adriano,⁴⁴ como ya ha apuntado Schultz.⁴⁵ Por tanto, estos dedicantes y ceremonias involucran a personajes prominentes y destacados, que se mueven en las altas esferas de poder y que están estrechamente vinculados con el ámbito político-militar.

El carácter o la intromisión de la diosa en las esferas política y bélica también se ha justificado por el elevado número de noticias en las que distintos tipos de *prodigia* – que se relacionan estrechamente con contextos de desorden social, peligro militar o caos político – tienen como protagonista a dicha divinidad o al templo de la misma en Lanuvio.⁴⁶ Este tipo de manifestaciones religiosas requieren la intervención de los colegios sacerdotales y la celebración de ritos expiatorios con el fin de restablecer el equilibrio perdido con la ruptura de la *pax deorum*. El evidente peso de los factores psicológicos, como el miedo, ante estas situaciones de emergencia puede tomarse como clave interpretativa para ahondar en el significado que este tipo de manifestaciones religiosas tienen en Roma.⁴⁷ En el caso que nos ocupa, parecen mostrar la inquietud que despierta la posibilidad de perder el favor de una divinidad protectora

expone en Schultz, 2006, p. 209. Sin embargo, la diosa también contó con un lugar de culto en la propia ciudad, incluso algunos autores plantean la posibilidad de la existencia de dos templos en su honor, uno en el Foro Holitorio y otro en el Palatino *vid.* Coarelli, 2012, pp. 219-221, entre otros autores.

41. *ILS* 5683.

42. *ILS* 6196.

43. *ILS* 9246.

44. *ILS* 316.

45. Schultz, 2006, p. 23.

46. Un ejemplo de *prodigium* interpretado como especialmente funesto es aquel en el que se informa de que los ratones habían roído los escudos sagrados dentro del templo de *Iuno* en Lanuvio (Cic., *Div.* I 99; Plin., *N.H.* VIII 221). Se tienen noticias de hasta quince prodigios distintos que tienen lugar en esta ciudad latina, de los cuales siete están relacionados directamente con la diosa *Iuno Sospita* (218, 215, 214, 204, 200, 181 y 99 a. C.), según recogen MacBain, 1982, pp. 12-13 y Garofalo, 2014, pp. 377-390. Este último hace un análisis en profundidad de los *prodigia* de los que se tienen noticias para el caso de Lanuvio.

47. Sobre los prodigios en Roma, de los que existe una amplísima bibliografía, *vid.* Bloch, 1968; MacBain, 1982; Rasmussen, 2003, entre otros. Para aquellas cuestiones relacionadas con el papel de las mujeres y de la diosa *Iuno* en los *prodigia* *vid.* Montero Herrero, 1994; Schultz, 2006, pp. 19-37; Cid López, 2007.

de gran antigüedad, cuyo peso en todo Lacio había sido muy notable, como demuestra la importancia que llegó a alcanzar su templo en Lanuvio.⁴⁸

Además, consideramos también interesante el contexto en el que se producen los *prodigia* que tienen una relación directa con la imagen de esta divinidad o su templo. En su mayoría, tales eventos datan de antes del 194 a.C., fecha de la fundación del templo romano dedicado a la diosa – 218, 215, 214, 204, 200 a.C. – y solo dos se producen posteriormente – 181 y 99 a.C. En relación con las fechas de las que tenemos constancia, se encuentran dos acontecimientos que se asocian de forma muy significativa con las noticias de estos prodigios. En primer lugar, la Segunda Guerra Púnica y la presencia de Aníbal en Italia, que podría explicar incluso los eventos que se producen en el año 204 a.C., pues la amenaza del resurgimiento de la guerra parecía permanecer viva en la Península Itálica.⁴⁹ Por otro lado, el *prodigium* del año 99 a.C. podría anunciar el descontento y la crispación que encuentra su estallido en la Guerra Social, cuando, de hecho, se produce la rehabilitación del templo romano de la diosa, como más adelante comentaremos. Se han registrado otros prodigios en esta ciudad latina – 198, 194, 174, 173, 167, 147 a.C., – no obstante, en estas ocasiones no involucran directamente a *Iuno Sospita* y su desencadenante no es una amenaza militar en suelo itálico o una guerra intestina, sino la peste o la partida del ejército hacia una guerra exterior. Parece que la diosa lanuvina se asoció estrechamente con la intervención en los conflictos político-militares que amenazaban directamente a Lanuvio, como diosa tutelar de la ciudad, pero muy posiblemente, debido a la condición “pan-itálica” de su culto, su carácter protector se habría extendido a buena parte de la península. No ha de sorprender, por tanto, el interés de Roma por asociarse y controlar el culto de la *Sospita* lanuvina y por reforzar dicho vínculo en época de conflicto bélico. En este sentido, Garofalo ha considerado que la colaboración de la diosa en la victoria de los romanos frente a Cartago podría haber calado en el imaginario colectivo y provocado que en el 197 a.C., durante la revuelta de los ínsubres, el cónsul C. Cornelio Cetego decidiera dedicar un templo a esta divinidad en la *Urbs*.⁵⁰

48. Las estructuras y restos hallados en las distintas excavaciones sugieren que el santuario era un lugar de culto popular en el siglo VI a.C., que tras la caída de Lanuvio bajo dominio romano no solo no perdió su grandiosidad previa, sino que sufrió un proceso de remodelación dirigido a aumentar su tamaño y esplendor, como apunta Hermans, 2012, p. 198. La relación entre la importancia de este culto “pan-itálico” y su sobrerepresentación en la lista de prodigios ya ha sido apuntada por MacBain, 1982, pp. 12-13.

49. Garofalo, 2014, pp. 378-384.

50. Garofalo, 2014, p. 384.

Cabe señalar que ha sido tendencia habitual justificar la relación con el ámbito político-militar de la diosa a través de una cierta conexión con la tutela de los más jóvenes, velando por estos en su entrada a la edad útil para el combate. Así ha sido interpretado, por ejemplo, el ritual dedicado a la diosa en *Falerii*, en el que son aquellos que no han llegado a la edad adulta los que dan caza a la cabra antes mencionada y se ha considerado que pueden existir un paralelismo con la función de la diosa en Lanuvio.⁵¹ Tales interpretaciones tienen su origen en la propia etimología de la diosa *Iuno*, que para algunos autores se considera relacionada con el término *iuvenes*. Sin embargo, el significado que une ambas expresiones parece relacionarse más con la “fuerza vital” que con el hecho de que la diosa Juno y, en este caso, *Iuno Sospita*, sean divinidades protectoras de los jóvenes y, mucho menos, que dicho amparo se refiera exclusivamente a los varones.⁵²

La tendencia de asociar a la diosa con la protección de los más jóvenes y con la guerra también se pone en relación con los ámbitos más tradicionales asociados con su carácter, considerándola una suerte de *mater* que garantiza la procreación y la disposición de nuevos efectivos militares al Estado: “si tratta invece di una Giunone bellicosa che tutela e sostiene una ‘milizia’ particolare che compete a maschi e femmine e cioè quella di dare ‘figli alla patria’”.⁵³ Sin embargo, este tipo de interpretaciones ya fueron rechazadas por Dumézil, que considera difícil admitir que la protección de la fecundidad pueda devenir en ardor bélico y patronaje político.⁵⁴

No obstante, la imagen de la diosa armada se utiliza en contextos que no están directamente vinculados con el tipo de ritos de paso descritos para *Falerii* y parece, al menos a partir de época republicana, que se relaciona abiertamente con su función de protectora de Lanuvio y de todos sus ciudadanos; ya que, como veremos a continuación, su efigie acaba convirtiéndose en un símbolo de dicha ciudad latina. Aunque el culto a esta divinidad se introduce en Roma a partir del tratado surgido en

51. Pasqualini, 2013b, pp. 506-507.

52. Para cuestiones relacionadas con la etimología de la diosa *Iuno* vid. Renard, 1950. Por su parte, Palmer, 1974, p. 4 considera que el nombre de la diosa tiene un origen neutro referido al concepto abstracto de juventud y que, por tanto, no puede asociarse con ningún sexo en particular. Para una revisión muy completa e interesante que parte desde las consideraciones más antiguas que creen su nombre derivado del de Júpiter, como su padre, hasta las que abogan por aquellas relacionadas con la raíz *yu-* “fuerza vital” vid. Dury-Moyaers y Renard, 1981, pp. 143-145.

53. Pasqualini, 2013b, p. 510. Este análisis ya había sido propuesto por otros como Latte, como recoge Dury-Moyaers y Renard, 1981, p. 147. Estas tendencias tratan de explicar los aspectos militares de la diosa por un proceso de “crecimiento de potencialidades”: de diosa de las mujeres a diosa del parto y, por tanto, del aumento de la población que se traduce en un aumento de efectivos militares.

54. Dumézil, 1970, p. 299.

el 338 a.C. con Lanuvio tras la segunda guerra latina,⁵⁵ *Iuno Sospita* parece haber sido percibida en Roma como una divinidad “extranjera” cuya imagen evoca su centro religioso originario y principal – como se percibe en las palabras de Cicerón antes comentadas: *at non est talis Argia nec Romana Iuno*.⁵⁶

Ante los argumentos expuestos, hemos de reflexionar sobre cuál es, por tanto, el carácter de la diosa al que apuntan los distintos atributos que componen su atuendo. Parece imposible evitar dudar frente a la complejidad de la labor que se nos plantea, al igual que los distintos autores que han abordado el tema. Por tanto, cómo dilucidar si debemos definir a la divinidad lanuvina como “la diosa de la serpiente y la cabra”⁵⁷ o, por el contrario, tenemos que verla como “a war-goddess, to whom even in the time of the empire a soldier might pay his vows”⁵⁸

En nuestra opinión, el aspecto marcial y el relacionado con la fecundidad no se excluyen necesariamente. Ambos pueden formar parte del complejo carácter de la *Iuno* lanuvina, al igual que están presentes en la iconografía de la diosa, pues, como hemos indicado anteriormente, la lanza y el escudo forman parte fundamental de su caracterización. De hecho, la conexión entre ambos aspectos es atestigüada para otras divinidades cuyo carácter militar no se discute, como Marte⁵⁹ o como el propio Hércules, cuya relación con la diosa y los interesantes paralelismos entre ambos han sido expuestos.⁶⁰

Quizá la intención de relacionar a *Iuno Sospita* con competencias consideradas más típicamente femeninas, pasando por alto o atenuando la importancia de otros aspectos de su carácter, responda más a los prejuicios presentes dentro de la investigación que a la verdadera naturaleza de la diosa. Nos parecen significativas las palabras de Bayet al referirse al carácter fecundante de Hércules, que para él es necesario distinguir claramente de las funciones relacionadas con la fuerza y la victoria;⁶¹ o las de Rose que, al referirse a los aspectos militares de la diosa Juno, los define como

55. Liv., VIII 14, 1-2: *Lanuvinis civitas data sacraque sua reddita, cum eo ut aedes lucusque Sospitae Iunonis communis Lanuvinis municipibus cum populo Romano esset.*

56. Cic., *Nat.D.* I 82. Tal visión de la diosa *Iuno Sospita* ha sido analizada en profundidad en Hermans, 2012, pp. 327-336.

57. Basanoff, 1947, p. 73, recogido en Dury-Moyaers y Renard, 1981, p. 146.

58. Douglas, 1913, p. 68.

59. Para más información sobre el aspecto agrícola del dios Marte *vid.* Petrushevski, 1967, pp. 417-422 y Trotta, 1990, pp. 285-298, entre otros.

60. Para algunas interpretaciones relacionadas con el aspecto fecundante de Hércules *vid.* Bayet, 1926, pp. 448-449; Garofalo, 2009, pp. 1031-1035; Pasqualini, 2013b, pp. 510-521.

61. Bayet, 1926, pp. 448-449.

“anormales” o “marginales”.⁶² La opinión de estos estudiosos que expresan ideas que quizá consideramos ancladas en el pasado y que corresponden a la sociedad y el contexto histórico en el que se vieron inmersos, sin embargo, tienen su calado en obras más recientes en las que se demuestra la reticencia a considerar a *Iuno Sospita* como una diosa en la que el aspecto militar es muy destacado.

3. LA DIOSA COMO EMBLEMA. IDENTIDAD RELIGIOSA / IDENTIDAD COMUNITARIA

En las páginas anteriores hemos llevado a cabo un proceso de descomposición y análisis del atuendo y el programa iconográfico de la diosa; sin embargo, existe un último aspecto que nos gustaría abordar, el proceso de incorporación de nuevos significados a su imagen.

De hecho, hemos identificado cómo el atuendo tiene un valor polisémico, que conlleva un proceso de selección de los elementos que lo componen con el fin de crear un mensaje visual que sirva como herramienta de diferenciación e identidad y es, precisamente, este último aspecto el que pretendemos ahora destacar. La imagen de la diosa, utilizada en diferentes soportes y asociada a distintos personajes acaba convirtiéndose en una suerte de “tarjeta de identidad” que señala a quienes se asocian con ella como lanuvinos. El proceso es muy similar al descrito anteriormente pues, en cierta manera, la diosa tutelar de la ciudad “viste” a Lanuvio.

Ejemplo de la intencionada conexión entre la ciudad y la diosa y, por tanto, con aquellos personajes que se declaran originarios de Lanuvio, es una serie de monedas acuñadas en época republicana. En ellas, aparece *Iuno Sospita* con su iconografía tradicional asociada a diversos personajes. Existen 14 tipos distintos de estas monedas que proceden de 7 *monetales* diferentes: *L. Thorius Balbus*, *L. Procilius*, *Lucius Papius*, *Lucius Papius Celsus*, *L. Roscius Fabatus*, *Quintus Cornificius* y *M. Mettius*.⁶³ Estas abarcan una horquilla temporal que va desde el 105 a.C. hasta el 44 a.C. aproximadamente. En muchos de los casos, se puede demostrar que los individuos que aparecen en estas monedas están relacionados con Lanuvio o que sus familias proceden de allí.

62. Rose, 1948, p. 110, recogido en Dury-Moyaers y Renard, 1981, p. 147.

63. *L. Thorius Balbus*: RRC 316/1; *L. Procilius*: RRC 379/1-2; *Lucius Papius*: RRC 472/1, 472/3. *Lucius Papius Celsus*: RRC 384/1; *L. Roscius Fabatus*: RRC 412/1; *Quintus Cornificius*: RRC 509/1-5; *M. Mettius*: RRC 480/2, 480/23.

Lucio Torio Balbo es mencionado en la obra de Cicerón como lanuvino.⁶⁴ La *gens* Papia, pese a su origen hirpino, está asociada a esta ciudad a la que parece haber migrado junto a otras *gentes* de procedencia campana en el curso del siglo II a.C. y, de hecho, a esta familia pertenece el célebre ciudadano lanuvino Tito Annio Milón.⁶⁵ No obstante, la iconografía de alguno de los tipos acuñados por el triunviro monetario *L. Papius Celsus* en el 45 a.C. ha sido fruto de debates debido a su posible referencia a un *omen* asociado a la leyenda fundacional de *Lavinium*, según relata Dionisio de Halicarnaso.⁶⁶ Finalmente, se hace mención a otro miembro de la *gens* Roscia como de origen lanuvino en Cicerón.⁶⁷

De hecho, en época imperial encontramos otras acuñaciones con la iconografía de *Iuno Sospita* correspondientes a los emperadores Antonino Pío y Marco Aurelio.⁶⁸ El primero había nacido en Lanuvio y, en el caso del segundo emperador, este realiza una acuñación en el 177 d.C. destinada a conmemorar el decimosexto aniversario del nacimiento de Cómodo, su hijo, en esta ciudad latina.⁶⁹ Por tanto, en época imperial parece mantenerse el uso de la imagen de la diosa como elemento identitario y como símbolo de Lanuvio, pues estos emperadores se sirven de una tradición de acuñaciones monetarias republicanas para conmemorar o exaltar sus raíces.

El emperador Antonino Pío parece haber sido especialmente devoto de la *Iuno* lanuvina, debido a que la asociación con su imagen no solo se percibe en algunas de las monedas acuñadas por dicho emperador, sino también en elementos arquitectó-

64. Cic., *Fin.* II 63.

65. Sobre los orígenes de la *gens* Papia y su presencia en algunos tipos monetarios *vid.* Farney, 2010, p. 278 y, especialmente, Garofalo, 2014, pp. 165-174.

66. Para la leyenda recogida por este autor *vid.* D.H., I 59, 4. Para una visión general sobre dicho debate y una propuesta interpretativa alternativa *vid.* Garofalo, 2014, pp. 168-172. El autor rechaza las hipótesis que consideraban que la noticia transmitida por el autor clásico se refería realmente a Lanuvio y no a *Lavinium*, que se basaban en la acuñación antes referida y achacaban el error a una confusión entre ambas ciudades. Considera, por otro lado, que dicha acuñación habría tenido como objetivo la rehabilitación de la imagen de esta *gens* de reciente incorporación en el ambiente lanuvino, cuya previa oposición a Roma en el curso de las guerras samnitas y la Guerra Social le habría granjeado mala fama. La iconografía podría tratar de asociar a la *gens* Papia con Roma, valiéndose del lobo como su animal totémico – esta familia es originaria de *Hirpinia* cuyo nombre deriva de la palabra osca *hirpus*, lobo – y transformándolo en una loba en clara asociación con la tradición romúlea. Por otro lado, el águila podría representar el supremo poder de Júpiter o de César – pues dicha acuñación parece haberse promovido por el triunviro monetario para exaltar la victoria de César en la Galia. Por tanto, su simbología estaría ligada solo por alusión a la del *omen* de *Lavinium* recogido por Dionisio de Halicarnaso.

67. Cic., *Div.* I 79.

68. RIC II 608; RIC II 608 var y RIC III 1583.

69. La Rocca, 1990, pp. 26-27.

nicos y decorativos atribuidos a su reinado: es el caso del ara redonda de la colección Pamphilj. Esta pieza, que Claudia Valeri considera una posible reproducción en el ámbito residencial de un monumento conmemorativo urbano, centra su programa iconográfico en la conmemoración y legitimación de la sucesión dinástica, pues además de la imagen del emperador y de varias divinidades, aparecen los jóvenes Marco Aurelio y Lucio Vero – y, por tanto, ha de datarse alrededor del 138 d.C.⁷⁰ No obstante, el dato más destacable para nuestro interés es el hecho de que la imagen de *Iuno Sospita* aparece a la izquierda de la del emperador, indicando una intención clara de mostrar un cierto vínculo entre la deidad y el gobernante de origen lanuvino.

El uso del culto a *Iuno Sospita* como elemento identitario y de exaltación de la *origo*, sin embargo, podría haberse vuelto peligroso o, al menos, incómodo para el Estado romano en el contexto de la Guerra Social. No parece casual que en el año 90 a.C. el Estado decidiera llevar a cabo la reforma del templo – o uno de los templos – de *Iuno Sospita* en la ciudad. El desencadenante de la decisión del cónsul Lucio Julio César, según las fuentes, es un sueño de Cecilia Metela, miembro de una de las familias romanas más prominentes. Según las fuentes (Cic., *Div.* I 4-5, 1.99 y Obs., 55), la diosa se había parecido en dicho sueño a la protagonista amenazando con abandonar la ciudad de Roma debido al pésimo estado de su templo; Cecilia Metela, sin embargo, consiguió retener a la diosa prometiéndole la restauración del mismo.

Para la mentalidad religiosa romana, perder el apoyo de una divinidad protectora, estrechamente vinculada a cuestiones político-militares y además tan importante para uno de sus aliados latinos – e incluso para la propia ciudad, si aceptamos que tras la Segunda Guerra Púnica su imagen podría haber quedado asociada a la protección del suelo itálico frente al ataque cartaginés –, pondría en peligro la posición de dominio de la ciudad respecto a sus vecinos. Un dominio que ya estaba amenazado por el descontento creciente en la Península Itálica. La actuación del Estado, por tanto, busca redefinir a la diosa y sus templos, convirtiéndolos en un recordatorio de la derrota de Lanuvio y del tratado del 338 a.C., con el que dicha deidad está, como hemos visto, estrechamente asociada, pues supone la caída de *Iuno* bajo control romano. Asimismo, no debemos olvidar la importancia que el santuario tenía para todo el Lacio, por tanto, dicho golpe de fuerza del Estado romano podría proyectarse no solo para los lanuvinos, sino para todos los latinos.⁷¹ En cualquier caso, de esta forma

70. Valeri, 2016, p. 90.

71. Para profundizar en la interpretación en clave política de este episodio, poniéndolo en relación con el contexto de la Guerra Social, *vid.* Schultz, 2006b. Al respecto también son interesantes las consideraciones expuestas en Hänninen, 1999.

queda patente la estrecha relación entre la divinidad tutelar y su ciudad, tanto en la conformación de discursos identitarios – que pueden proporcionar una cohesión peligrosa para el Estado romano en ciertos contextos –, como en la forma en que dichos discursos son percibidos y modificados por aquellos que los reciben, como es el caso de Roma. A pesar de la antigua presencia de la diosa en la *Urbs*, su vínculo con Lanuvio, núcleo del que acaba convirtiéndose en imagen y emblema, parece percibirse como más fuerte desde la perspectiva romana.

Así, *Iuno Sospita*, con una iconografía muy concreta, se convierte en un distintivo o símbolo que vincula – o que asocia a quien se relaciona con ella – con dicha ciudad latina. En este sentido, identidad religiosa y geográfica se equiparan, pues la comunidad o aquellos que desean promocionar su antigua *origo*, adoptan su culto principal como un emblema. La proyección de este mensaje tiene dos dimensiones: *emic* y *etic*. Sin embargo, en Roma parece cobrar especial relevancia el uso identitario de la imagen de la diosa – en el caso de aquellos ciudadanos que tienen un vínculo con su centro de origen –, pues el culto a esta divinidad dentro de la ciudad habría perdido importancia ya en época republicana, como demuestra la necesaria rehabilitación de su templo en el año 90 a.C., mientras que Lanuvio permaneció siendo un lugar de culto “pan-italico” muy relevante. Además, el contexto y la intencionalidad de los materiales expuestos, generados desde la *Urbs*, apuntan hacia este uso diferenciador. De esta forma, la imagen de la diosa es adoptada por los lanuvinos para proyectar su identidad al exterior, para “vestir” su ciudad, y es asumida, en este caso, por el pueblo romano para definir quién o qué se vincula con este núcleo local.

En conclusión, a través de la observación y el análisis de la imagen, el atuendo y los distintos atributos de la diosa, podemos realizar un proceso de “deconstrucción” inverso a aquel que hemos descrito como propio de la elaboración de una imagen iconográfica. Es decir, a partir de aquellos elementos que revisten a la diosa somos capaces de rastrear aspectos de su carácter, de su origen y de la influencia y extensión de su culto. Asimismo, nos permiten reflexionar sobre cuestiones relacionadas con la elaboración de símbolos religiosos y la definición y redefinición de los mismos a los que se les atribuyen significados cambiantes en función del contexto histórico en el que se insertan y de los intereses de los distintos agentes que se sirven de ellos. En este sentido, hemos visto como la imagen de la diosa termina convirtiéndose en una señal de identidad que indica la pertenencia a una comunidad específica, Lanuvio, y que se convierte en una tradición que se mantiene en uso desde época republicana hasta ya avanzado el Imperio.

Por tanto, la apariencia e iconografía de nuestra diosa nos permite reflexionar sobre distintas cuestiones relacionadas con la representación visual – a través de la vestimenta o los atributos divinos –, la diferenciación y la identidad, ya sea esta religiosa o comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Adembri, B., Granino Cecere, M.G., Taglietti, F. (2002). *Hercules Sospitalis* da una villa del suburbio di Roma. *RenPontAcc*, 74, pp. 127-176.
- Aigner Foresti, L. (1993). Oggetti di profezia politica: gli ancilia del collegium Saliorum. *CISA*, 19, pp. 159-168.
- Altheim-Stiehl, R. y Rosenbach, M. (eds.) (1984). *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschrift G. Radke*. Münster: Aschendorff.
- Andrén, A. (1940). *Architectural Terracottas from Etrusco-Italie Temples*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Attni, L. (2011). Gli scavi ottocenteschi di Lord Savile Lumley sul Colle San Lorenzo a Lanuvio. En Valenti, 2011, pp. 164-168.
- Attni, L. (2004a). Lanuvio. Il Santuario di Giunone Sospita. Osservazioni sulla fase arcaica e tardorepubblicana. *Lazio e Sabina*, 2, pp. 221-226.
- Attni, L. (2004b). Il santuario di Giunone Sospita: storia degli scavi e nuove brevi considerazioni sul gruppo scultoreo di Licinio Murena. En Reggiani, Quilici, Nievo y Papi, 2004, pp. 109-115.
- Basanoff, V. (1941). Junon falisque et ses cultes à Rome. *RHR*, 124, pp. 110-141.
- Basanoff, V. (1947). *Evocatio. Etude d'un rituel militaire romain*. Paris: Presses Universitaires.
- Basanoff, V. (1949). *Nonae Caprotinae*. *Latomus*, 8, pp. 209-216.
- Bayet, J. (1926). *Les origines de l'Hercule romain*. Paris: De Boccard.
- Bloch, R. (1968). *Los prodigios en la Antigüedad clásica*. Buenos Aires: Paidós.
- Boëls-Janssen, N. (1993). *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Roma: École Française de Rome.
- Bonfante, L. (2003). *Etruscan Dress*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Borgna, E. (1993). Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii. *Ostraka*, 2, pp. 9-42.
- Braidotti, C., Dettori, E. y Lanzillotta, E. (eds.) (2009). Οὐ πᾶν ἐφήμερον. *Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*. Roma: Quasar.
- Cid López, R.M^a (2007). Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los 'márgenes' de la religión romana. *Norba. Revista de Historia*, 20, pp. 11-29.
- Coarelli, F. (1987). *I santuari del Lazio in età repubblicana*. Roma: Nuova Italia scientifica.
- Coarelli, F. (2012). *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Imperio*. Roma: Quasar.
- Crawford, M.H. (1974). *Roman Republican Coinage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cristofani, M. (ed.) (1987a). *Etruria e Lazio arcaico. Atti dell'incontro di studio 10-11 novembre 1986*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- Cristofani, M. (1987b). I santuari; tradizioni derorative. En Cristofani, 1987a, pp. 95-120.
- Cristofani, M. (1990). *La Grande Roma dei Tarquini. Catalogo della mostra*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

- Douglas, E.M. (1913). *Iuno Sospita* of Lanuvium. *JRS*, 3, pp. 61-72.
- Drossart, P. (1974). *Nonae Caprotinae*: la fausse capture des Aurores. *RHR*, 185.2, pp. 129-139.
- Dumézil, G. (1929). *Le problème des Centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Dumézil, G. (1954). *Iuno S.M.R. Eranos*, 52, pp. 105-119.
- Dumézil, G. (1970). *Archaic Roman Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dury-Moyaers, G. y Renard, M. (1981). Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon. *ANRW II*, 17.1, pp. 142-202.
- Dury-Moyaers, G. (1984). Réflexions à propos de l' iconographie de *Iuno Sospita*. En Altheim-Stiehl y Rosenbach, 1984, pp. 83-101.
- Duval, Y.-M. (1976). Les Lupercales, Junon et le printemps. *Annales de Bretagne*, 83.2, pp. 253-272.
- Farney, G. D. (2010). *Ethnic identity and aristocratic competition in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galieti, A. (1916). Intorno al culto di Juno *Sispita Mater Regina*. *Bollettino della commissione archeologica comunale di Roma*, 44, pp. 3-36.
- Garofalo, P. (2009). Nuove considerazioni sul culto di Ercole a Lanuvium. En Braidotti, Dettori y Lanzillotta, 2009, pp. 1025-1039.
- Garofalo, F.P. (2014). *Lanuvio: storia e istituzioni in età romana*. Tivoli: Edizioni TORED.
- Gordon, A.E. (1938). *The Cults of Lanuvium*. Berkeley: University of California Press.
- Hänninen, M.-L. (1999). The dream of *Caecilia Metella*: aspects of inspiration and authority in late Republican Roman religion. En Setälä y Savunen, 1999, pp. 29-38.
- Hermans, R. (2012). *Iuno Sospita*: A Foreign Goddess through Roman Eyes. *Mnemosyne*, 342, pp. 327-336.
- Hermans, R. (2016). *Iuno Sospita* and the *Draco*: Myth, Image and Ritual in the landscape of the Alban Hills. En McNerney y Sluiter, 2016, pp. 196-227.
- Hofkes-Brukker, C. (1956). *Iuno Sospita*. *Hermeneus*, 27, pp. 161-169.
- La Rocca, E. (1990). s.v. *Iuno*, *LIMC*, 5, pp. 814-856.
- Macbain, B. (1982). *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Bruxelles: Latomus.
- McNerney, J. y Sluiter, I. (eds.) (2016). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*. Leiden y Boston: Brill.
- Montero Herrero, S. (1994). *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*. Madrid: Trotta.
- Muzzioli, M.P. (1981). *Enea nel Lazio. Archeologia e mito. Catalogo della mostra (Roma, 22 settembre-31 dicembre 1981)*. Roma: Palombi.
- Pailler J.-M. (1997). La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté. *MEFRA*, 109.2, pp. 513-575.
- Paglia, F. (2014). Il c.d. Antro del Serpente a Lanuvio (Roma): una nuova proposta di lettura. *Archeologia Sotterranea*, 10, pp. 5-14.

- Palmer, R.E.A. (1974). *Roman Religion and Roman Empire: Five Essays*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pasqualini, A. (ed.) (2013a). *Latium Vetus et Adiectum. Ricerche di Storia Religione e Antiquaria*. Tivoli: Edizioni TORED.
- Pasqualini, A. (2013b). Giunone Sospita ed Ercole a Lanuvio. En Pasqualini, 2013a, pp. 495-521.
- Pestalozza, U. (1933). Juno Caprotina. *SMSR*, 9, pp. 38-71.
- Petrusevski, M. D. (1967). L'évolution du Mars italique d'une divinité de la nature à un dieu de la guerre. *AAntHung*, 15, pp. 417-422.
- Pirenne-Delforge, V. y Pironti, G. (2016). *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*. Paris: Les Belles Lettres.
- Rasmussen, S.W. (2003). *Public Portents in Republican Rome*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Reggiani, A. M., Quilici, L., Nievo, S. y Papi, G. (eds.) (2004). *Religio: santuari ed exvoto nel Lazio meridionale: atti della giornata di studio*. Terracina: Comune de Terracina.
- Renard, M. (1950). Le nom de Junon. *Phoibos*, 5, pp. 141-143.
- Rose, H.J. (1948). *Ancient Roman Religion*. London: Hutchinson's University Library.
- Schultz, C. (2006a). *Women's religious activity in the Roman Republic*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schultz, C. (2006b). Juno Sospita and Roman Insecurity in the Social War. En Schultz y Harvey, 2006, pp. 207-227.
- Schultz, C. y Harvey, P. (eds.) (2006). *Religion in Republican Italy*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- Setälä, P. y Savunen, L. (eds.) (1999). *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Simon, E. (1992). Era ed Eracle alla Foce del Sele e nell'Italia centrale. *Atti e memorie della Società Magna Grecia*, 3.1, pp. 209-217.
- Sydenham, E.A. (1952). *The Coinage of the Roman Republic*. London: Spink.
- Trotta, F. (1990). Mars agricolo e Auruncus deus fugae. *AFLP*, 27, pp. 285-298.
- Valenti, M. (ed.) (2011). *Colli Albani. Protagonisti e luoghi della ricerca archeologica nell'Ottocento*. Rome: Cavour Libri.
- Valeri, C. (2016). L'iconografia di *Iuno Sospita* e la statua dei Musei Vaticani. En Zevi, 2016, pp. 63-94.
- Weinstock, S. (1936). *Nonae Caprotinae*. *RE*, 17.1, pp. 849-859.
- Wissowa, G. (1902). *Religion und Kultus der Römer*. München: Oskar Beck.
- Zancani Montuoro, P. (1950). Un mito italiota in Etruria. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 24-26, pp. 85-98.
- Zevi, F. (ed.) (2016). *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio. Lanuvio*. Rome: Bardi Edizioni.