

SIGNOS EN LA NOCHE. *EFFIGIES ET PILAE*
EN LAS *COMPITALIA*
SIGNS IN THE NIGHT. *EFFIGIES ET PILAE*
IN THE *COMPITALIA*

NICOLAS CORRE

UMR 8210 AnHiMA – UMR 6566 CReAAH
nicolas.corre@ac-rennes.fr

ABSTRACT

En Roma, durante las *Compitalia*, a los principios del año, se colgaban artefactos de lana por la noche en varias encrucijadas, para que los Lares perdonasen a los vivos, contentándose con estas bolas y simulacros. Sin embargo, el colgado de efigies de lana constituye “*un système de pratiques symboliques de communication*”, cuya originalidad reside en la manipulación de una

RESUMEN

In Rome, during the *Compitalia*, at the beginning of the year, wool artifacts were hung at night at various crossroads, so that the Lares spare the living, contenting themselves with these balls and simulacra. However, the hanging of wool effigies constitutes “*un système de pratiques symboliques de communication*”, whose originality lies in the manipulation of an image. This

*Este artículo ha sido revisado y corregido por Eduardo Pena Cardona y Gema Benítez Pérez. Gracias por su ayuda.

imagen. Este ritual se asemeja en su forma a un censo, pero al reunir todos los elementos, se revela su significado: el colgado de las efigies constituye los preliminares de una ceremonia comparable a una *lustratio*, y hace posible la (re)constitución de una comunidad. El rito nocturno, antaño considerado “mágico-supersticioso”, no se opone al llamado sacrificio “religioso” del día; antes bien, lo complementa.

ritual is similar in form to a census, but by bringing all the elements together, its meaning is revealed: the hanging of the effigies constitutes the preliminaries of a ceremony comparable to a *lustratio*, and makes possible the (re)constitution of a community. The nocturnal rite, once considered “magical-superstitious”, is not opposed to the so-called “religious” sacrifice of the day. On the contrary, it complements.

PALABRAS CLAVE

Compitalia; Lares; Muñecos; Noche; Religión romana

KEYWORDS

Compitalia; Dolls; Lares; Night; Roman Religion

Fecha de recepción: 27/10/2022

Fecha de aceptación: 23/05/2023

“C’est la nuit qu’il est beau de croire à la lumière”
Edmond Rostand (1910, II, p. 23)

POR HABER HONRADO POR LA NOCHE UN *simulacrum dei* con apariencia gesticulante,¹ Apuleyo tuvo que defenderse de practicar la magia, una práctica oculta que supuestamente se llevaba a cabo en las vigilijs de la noche, oculta en la oscuridad.² Sin embargo, el ritual nocturno que llevó a juicio al autor de las *Metamorfosis* se practicaba en el ámbito de la religión romana. Aunque los *sacra* practicados por la noche eran objeto de sospecha (e incluso de represión) en el *habitus* romano, durante las *Compitalia* se colgaban artefactos de lana “por la noche” (*noctu*) en varias encrucijadas,³ “para que [los Lares] perdonasen a los vivos, contentándose con estas bolas y simulacros” (*ut uiuis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*).⁴

Según Georges Dumézil, este rito folclórico habría puesto a la sociedad en delicada comunicación con “el matorrall”.⁵ Entre los juegos, las procesiones y los sacrificios que abarcaban tanto la noche como el día, las *Compitalia* habrían combinado “el

1. Apul., *Apol.* 61, 6: *inuitatem eius artificio quædam mechanica ut mihi elborasset petisse, simul et aliquod simulacrum cuiuscumque uellet dei, cui ex more meo supplicassem...exsculperet.*

2. Apul., *Apol.* 47, 3: *igitur et occulta non minus quam tetra et horribilis, plerumque noctibus uigilata et tenebris abstrusa et arbitris solitaria.* Cf. Wolf, 2007; Estienne, 2008; Taisne, 2008.

3. Festus, *Gloss. Lat.* 108 L.

4. Festus, *Gloss. Lat.* 273 L.

5. Dumézil, 1987, p. 348.

misterio y la alegría, el peligro de los espíritus y la bondad de los dioses”, en definitiva “la mentalidad mágico-supersticiosa y la mentalidad resueltamente orientada a la veneración de los dioses”.⁶ Juan María Ramos Crespo podía hacer legítimamente este tipo de afirmaciones en 1988, pero la distancia entre la magia y la religión se ha reducido considerablemente desde entonces y la renovación de los paradigmas en la historia de las religiones nos invita a revisar la interpretación de este rito.⁷ Aunque la noche misma se ha convertido en objeto de estudio por derecho propio,⁸ estas prácticas nocturnas podrían dilucidar las complejas relaciones que se forjaron en Roma entre lo diurno y lo nocturno,⁹ lo público y lo privado,¹⁰ la religión y la magia.¹¹

La suspensión del “simulacro” humano constituye un momento particular dentro de una ceremonia religiosa más amplia y compleja, las *Compitalia*.¹² Paradójicamente, a pesar de la abundancia de estudios dedicados a esta fiesta, el significado de este ritual se nos escapa parcialmente.¹³ Georges Dumézil señaló que era similar a “*une forme frustré de recensement*”, pero no explicó por qué la suspensión de las efigies tenía lugar por la noche.¹⁴ Harriet I. Flower da razones prácticas, pero esto no quita el valor simbólico de este momento particular, especialmente para los Antiguos.¹⁵ La categoría romana de *sacra nocturna* incluía también los auspicios, que podían realizarse por la noche, los Juegos Seculares, que implicaban sacrificios nocturnos junto

6. Ramos Crespo, 1988, p. 208.

7. A propósito de las dinámicas del concepto de magia específico en el mundo romano, cf. Gallopin, 2020, pp. 253-254.

8. La investigación dedicada al mundo de la noche es abundante, especialmente en lo que se refiere al período moderno y contemporáneo: Delattre, 2000; Bourdin, 2005; Cabantous, 2005; Ekirch, 2005; Bronfen, 2008; Koslofsky, 2011.

9. Las noches romanas también se ven afectadas por la renovación de la historiografía: Mueller, 2004a y 2004b; Becker, 2013; Chaniotis, 2018.

10. Sobre la noción de religión privada en Roma y en el mundo romano, cf. Scheid, 2011; 2013a; 2013b, pp. 97-99. En Grecia, cf. Brulé, 2005.

11. A propósito de la magia en Roma, además de Gallopin, citado *supra*, cf. Kippenberg, 1997 y Rives, 2003. Cf. también Graf, 1994 y Bailliot, 2010.

12. Sobre los aspectos políticos y sociales, cf. Flambard, 1977 y 1981; Hasenohr, 2003; Amiri, 2021, pp. 105-113.

13. Los principales estudios dedicados a esta festividad como práctica religiosa son: Wissowa, 1900 y 1902, pp. 166-174; Delatte, 1937, pp. 105-114; Meslin, 1970, p. 52; Scullard, 1981, pp. 58-60; Stek, 2008.

14. Dumézil, 1987, pp. 348-349. Ver también Dumézil, 1961.

15. Flower, 2017, p. 167: “*it was not until the evening before that ordinary people would have been free from their daily work and able to complete the final preparations required to start the celebration on the following morning. Preparations the night before fit in with a one-day festival in the traditional republican manner*”. Las exégesis desarrolladas por los Anticuarios romanos relacionan este rito con prácticas funerarias, precisamente porque tiene lugar de noche. No podía ser totalmente gratuito.

a los diurnos, o las *Lemuria*, que se llevaban a cabo durante tres noches del mes de mayo (9, 11 y 13) a medianoche.¹⁶ Si el día (*clara lux*) es el tiempo de la actividad política y pública, ¿qué sentido se puede dar a estos ritos nocturnos, cuando los agentes rituales corren el riesgo de encontrarse del lado de los marginados y de los conspiradores? Nos parece que los romanos temían especialmente que el mundo nocturno invadiera el espacio público. No obstante, esto no era un problema si los ritos practicados en la oscuridad de la noche eran la antesala de lo que ocurriría durante el día.¹⁷

Gracias a las pinturas conservadas en Pompeya, William Van Andringa pudo reconstruir parcialmente el desarrollo de los sacrificios diurnos en honor a los dioses Lares.¹⁸ En cuanto a los ritos nocturnos, en cambio, sólo disponemos de imágenes imprecisas o descripciones parciales de los objetos manipulados (Fig. 1 y 2).¹⁹ Sin embargo, la suspensión de efigies de lana constituye “*un système de pratiques symboliques de communication*”,²⁰ cuya originalidad reside en la manipulación de una imagen. Tras haber descifrado la secuencia nocturna e identificado los principales elementos que la componen, habrá que detenerse en el significado que los muñecos y el “motivo” de la noche podían tener por los romanos. Este ritual se asemeja por su forma a un censo, pero al acoplar todos los elementos, se revela su significado: la suspensión de las efigies constituye los preliminares de una ceremonia comparable a una *lustratio*, y hace posible la (re)constitución de una comunidad. Los ritos nocturnos, otrora considerados “mágico-supersticiosos”, no se oponen a los llamados sacrificios “religiosos” del día; antes bien, los complementan.

1. “ON N’Y VOIT RIEN”. DESCRIPCIÓN DE UN RITO

En este rito, “*on n’y voit rien*” (Daniel Arasse) porque las fuentes dedicadas a las *Compitalia* son fragmentarias y sólo nos muestran algunos detalles del ritual. Si los historiadores ya no ven mucho, los mismos romanos no veían casi nada: el ritual se llevaba a cabo en plena noche, a la luz de antorchas o velas, y las efigies que se colocaban

16. Gell., *N.A.* III 2, 7-8: *Vti Varro dixit ... Sacra sunt Romana partim diurna, alia nocturna, sed ea quæ inter noctem fiunt diebus addicuntur, non noctibus.* Macrob., *Sat.* I 3, 6: *Vti Varro dixit... Sacra sunt enim Romana partim diurna, alia nocturna.* Sobre estos textos, cf. Guittard, 1976.

17. Mucho antes de la invención de la bombilla, el día había colonizado la noche. En la noche como un “frente pionero”, cf. Melbin, 1978.

18. Van Andringa, 2000 y 2009, pp. 171-177.

19. Cf. Fröhlich, 1991, p. 34 (F29 et F66). Estos muñecos también se encuentran en representaciones de altares privados (L1, L20, L37, L82, L83, L24, L26, L29, L61, L81, L94, L98).

20. Belayche, 2019, p. 19. Cf. Rüpke, 2001.

en las encrucijadas eran ellas mismas casi informes. Sin embargo, este menudencia tiene su importancia. Como en un cuadro, este rito “*révèle sa puissance en nous éblouissant*”²¹

Las *Compitalia* se celebraban cada año a principios del invierno, entre las *Saturnalia* de diciembre y las *Nones* de enero, la mayoría de las veces en torno a las calendas de enero.²² Aun cuando la fecha que anuncia el inicio del año cívico evolucionó con el tiempo, estas fiestas ocupaban un lugar especial en el calendario romano ya que significaban tanto el fin de las labores agrícolas como la conclusión de otro año.²³ Tratándose de una fiesta móvil, el pretor urbano anunciaba la fecha, y el día se consideraba como *nefas*. Por tanto, los comicios no podían reunirse.²⁴ La ceremonia se celebraba en la ciudad, pero también en el campo: tras la siembra de ajos y *ulpicum*,²⁵ los campesinos recuperaban los yugos rotos o dañados, – “símbolo” (*indicium*) del final del año agrícola –, y depositaban estos restos en el *compitum*, cerca de los Lares.²⁶ Las procesiones formadas por las diferentes familias subían por la calle principal de cada barrio o *uicus*, para reunirse en torno al santuario de la encrucijada.²⁷ En el altar decorado con flores para la ocasión, el personal autorizado procedía *capite uelato* a libaciones de vino puro y ofrendas de frutas y pasteles; se quemaba incienso y se sacrificaban cerdos cebados para la ocasión.²⁸ Después de la ceremonia, la carne se distribuía entre los distintos jefes de familia y finalmente había un banquete; mientras tanto los Lares también recibían su parte en las llamas del altar. También se organizaban juegos llamados *Compitalices*, probablemente *ludi scaenici* en la época republicana. Al menos en Delos se celebraban combates de lucha; en Roma, las calles estaban llenas de alegría y de aplausos, y en el campo, “la gente

21. Arasse, 2003.

22. En 67 a.C., las *Compitalia* tenían lugar el 31 de diciembre (Dio Cass., XXXVI 42, 2; Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14, 4). Cic., *Pis.* 4, 8 (el 1 de enero); *Att.* 2, 3, 4 (1 de enero) 7, 3 (el 2 de enero) menciona otras fechas después. Ver Wissowa, 1902, p. 168; Latte, 1960, p. 91, n. 1.

23. Sobre este momento particular a principios de año, cf. Meslin, 1970; Scheid, 1998.

24. Varro, *Ling.* VI 25 y 29; Gell., *N.A.* X 24, 3; Macrobi., *Sat.* I 16, 6.

25. Plin., *N.H.* XIX 114.

26. Pers., 4, 28: *qui quandoque iugum pertusa ad compita figit*; Escoliasta de Pers., 4, 28: *in his fracta iuga ab agricolis ponuntur uelut emeriti et elaborati operis indicium, siue quod omne instrumentum existiment sacrum*.

27. Apoyándose sobre Cic., *Pis.* 4, 8: *ludos facere et præxtatum uolitare passus es*. Flambard, 1977, p. 140, piensa que se debe “*imaginer une sorte de défilé remontant le uicus jusqu’au compitum*”.

28. Prop., IV 1, 23; Hor., *Carm.* IV 5, 33-36.

se divertía saltando en los suaves prados sobre odres engrasados (*mollibus in pratis unctos saluere per utres*).²⁹

Este festival tiene dos facetas. La fiesta está compuesta por algunos ritos que forman parte de la religión “privada” o, al menos, “familiar”: por ejemplo, cada *domus* debía ofrecer una torta al altar de los Lares.³⁰ Sin embargo, esta fiesta era sobre todo colectiva, reuniendo a los *uicinitates*, los habitantes del barrio.³¹ Aunque su clasificación sea debatible,³² el anuncio del pretor urbano revela que se celebraba *pro populo Romano*.³³ El curso de estos *popularia sacra* debía permitir que cada uno se implicara a su manera, según su deseo, pero también y, sobre todo, según su rango:³⁴ aunque los sacrificios estuvieran presididos por esclavos, las *Compitalia* concernían a toda la población.³⁵ La organización de la fiesta es muy particular: los sacrificios eran encabezados por representantes de la plebe del vecindario, entre

29. Verg., G. II 384; Aen. VIII 717; Serv., Aen. VIII 717.

30. Ver *infra*, n. 108.

31. Festus, *Gloss. Lat.* 502 L. Frascetti, 1989, p. 60 distingue el *uicus* como unidad física, marco territorial definido por un conjunto de edificaciones, del *uicus* como unidad administrativa, subdivisión del territorio urbano, dotado de *magistri*. Sobre la definición de *uicus*, cf. Grenier, 1919, p. 854; Flambard, 1981, p. 144; Laurence, 1991.

32. Festus, *Gloss. Lat.* 284 L.: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis; at priuata, quae pro singulis hominibus, familiis gentibus fiunt*. En la medida en que el Estado ciertamente no subvencionó la compra o fabricación de los muñecos de lana y dado que Festo tampoco menciona los *uici* como marco de acción de los *publica sacra*, surge la cuestión del carácter público de las *Compitalia*. Gradel, 2002, p. 129 también cuestiona la integración de los *uicomagistri* encargados de celebrar los sacrificios en el aparato administrativo y religioso de la ciudad. Sobre este debate, ver Stek, 2009, pp. 187-190.

33. Como lo dice Gell., X 24, 3 (también Varro, *Ling.* VI 25), la fiesta es *populo Romano Quiritibus*. Según Amiri (2021, p. 105) este anuncio es “*une obligation rituelle qui définit le caractère public de la fête*”, pero, Scheid, 2013b, p. 77 especifica que si se realizan con miras al bien público, las acciones privadas solo “*sont malgré tout que des contributions privées, mais non publiques, au sens romain du terme*”.

34. Sobre las procesiones, Gailliot, 2009, p. 264: “*Dans le cas des Compitalia, le public, la communauté civique, connaît plusieurs degrés d’implication dans le déroulement du rite ou plutôt des rites, de simples spectateurs à participants actifs, car cette fête est d’une fausse simplicité : divers degrés de participation, divers degrés de sociabilité, divers niveaux de lecture d’une même fête qui connaît des transformations majeures entre la fin de la République et le début du principat*”.

35. Festus, *Gloss. Lat.* 298 L.: *Popularia sacra sunt, ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis adtribut sunt : Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecidania*. Wissowa, 1902, p. 167 identificó las *Laralia* a las *Compitalia*. Según Van Andringa, 2000, p. 77, esta distinción entre *sacra publica* et *popularia sacra* revela “*le double visage de la cité : les cultes publics étaient en effet l’affaire des représentants du populus – essentiellement les magistrats et les prêtres – alors que les popularia sacra dont les Compitalia ménageaient un domaine d’expression religieuse essentiel pour les citoyens associés dans le culte, pour un jour, avec les non-citoyens*”.

los que hay que distinguir en el periodo republicano, al menos en Pompeya, a los *magistri uici*, reclutados entre los *ingenui* y libertos, y a los *magistri compiti*, esclavos encargados de la organización de la fiesta. Mediante una inversión de papeles reservada a la fiesta del vecindario, los esclavos designados como *magistri* abandonaban todo signo de servidumbre; tenían derecho a vestir la *toga praetexta* en esta ocasión y disponían de una capacidad de acción que escapaba habitualmente a los *uillici*.³⁶ Así, desempeñaban un papel importante en la ciudad, al menos como representantes de la familia de su amo.³⁷ Sin embargo, esto no constituía un verdadero vuelco del orden social en la medida en que el nombramiento de los *magistri* serviles tenía como objetivo principal ilustrar el dominio local de ciertas familias.³⁸ En Delos, por ejemplo, los lararios solían erigirse cerca de la *domus* principal de cada *uicus*; de este modo, las *Compitalia* permitían a los notables reunir al grueso de su familia y de su clientela en la puerta de su casa.³⁹ Aunque esta fiesta escenificaba paradójicamente una sociedad jerarquizada y organizada, existía sin embargo una fuerte tentación de que la inversión ritualizada del orden social inspirara un “*renversement des codes de comportements habituels*”.⁴⁰ Rito privado, familiar y colectivo, la fiesta de la concordia entre amos y esclavos, jefes y clientes, podía ser también una fuente de desorden que amenazara potencialmente el orden público.

Hay un elemento que nos llama la atención. Por la noche, probablemente en la víspera de la ceremonia, todos exhibían “figuritas de lana” (*effigies lanæ*) que se suponía que les representaban en las encrucijadas:

Lanæ effigies Compitalibus noctu dabantur in compita, quod lares, quorum is erat dies festus, animæ putabantur esse hominum redactæ in numerum deorum.

“Las figuritas de lana se exhibían por la noche durante las *Compitalia* en las encrucijadas, porque se consideraba que los Lares, a los que se dedicaban estas fiestas, eran almas humanas admitidas en las filas de los dioses”.⁴¹

36. Según Cato, *Agr.* 7, 3, el *uillicus* no puede hacer ningún sacrificio sin la orden del maestro, con excepción precisamente durante la fiesta de las *Compitalia*. Los esclavos recibían en esta ocasión una doble ración de vino. Cf. Scheid, 1985a, p. 21.

37. Van Andringa, 2009, p. 96.

38. Como lo dice Van Andringa, 2009, p. 98: “*l’influences des notables en matière religieuse dépassait-elle l’enceinte des grands temples publics pour s’affirmer jusque dans la célébration des quartiers ? L’un des enjeux était sans nul doute le contrôle social de la plèbe urbaine*”. Sobre este sujeto, ver Scheid, 1994.

39. Hasenohr, 2003, p. 192.

40. Gailliot, 2009, p. 270.

41. Festus, *Gloss. Lat.* 108 L. (trad. personal).

Pablo Diácono, contemporáneo de Carlomagno, extrajo esta información del diccionario de Festo, que ya constituía un compendio del *De uerborum significatu*, una obra totalmente perdida de Verrio Flaco, escrita durante el reinado de Augusto y Tiberio. Por desgracia para nosotros, el único manuscrito que se conserva de la obra de Festo no conserva ningún rastro de la *notula* correspondiente. Si bien el resto del Farnesio hace referencia a la colocación de “figuritas” (*effigies*) o “bolas” (*pilae*) de lana, no da ningún otro detalle temporal.⁴² No se puede excluir totalmente la posibilidad de un error, o incluso de una interpolación, pero esto es poco probable: cuando se pueden comparar directamente la obra de los dos autores, resulta que el monje lombardo tiende sobre todo a reducir su fuente, y nunca al revés.⁴³ Hay muchas zonas grises en torno a este ritual en particular, por ejemplo su ubicación o su antigüedad. A diferencia de Pablo Diácono, que lo sitúa en las encrucijadas, Macrobio especifica, por ejemplo, que las efigies se colocaban delante de la puerta de cada casa.⁴⁴

Aunque la antigüedad de la fiesta de *Compitalia* era reconocida por todos los romanos, poco se sabe sobre los orígenes de este ceremonial nocturno. La institución de los Juegos *Compitalices* se atribuye al rey Servio Tulio,⁴⁵ pero la introducción de los depósitos de efigies se remonta a los primeros tiempos de la República: mientras que Tarquino el Soberbio inmolaba a los niños, antiguos sacrificios humanos exigidos por un oráculo de Apolo, Bruto habría preferido sustituirlos por la ofrenda de cabezas de amapola y de ajo y por el suspensión de figurillas.⁴⁶ Durante los disturbios que marcaron el final de la República, se suprimieron los juegos que se daban en cada distrito. Dionisio de Halicarnaso afirma que la fiesta se perpetuaba, no obstante, “en [su] época” (ἐτι καὶ καθ’ ἡμᾶς) con gran solemnidad y magnificencia, pero no dice nada sobre las prácticas nocturnas.⁴⁷ Hacia el año 7 a.C., Augusto restauró los juegos

42. Festus, *Gloss. Lat.* 272 L.

43. Lhommé, 2014, pp. 121-122.

44. Macrobi., *Sat.* I 7, 35.

45. Plin., *N.H.* XXXVI 204: *Inde et in regia cubanti ei puero caput arsisse, creditumque Laris familiaris filium. Ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse.*

46. Macrobi., *Sat.* I 7, 34-35 (trad. C. Guittard, 2003). Por esta operación, Bruto es representante de la mentalidad religiosa romana que rechaza los sacrificios humanos y prefiere negociar con los dioses. Está en la línea de Numa, que sustituye la cabeza exigida por Júpiter por una cabeza de cebolla (ver n. 71), y Tarquino el Soberbio, que ya había sugerido que las cabezas de amapola o lirio podrían simbolizar a los líderes de la ciudad de Gabii (Liv., I 54, 5-8 ; Ov., *Fast.* II 685-710). Cf. Prescendi, 2007, p. 179.

47. Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14, 3. Dionisio ignora los Juegos que habían sido prohibidos *senatus consultu* en los años 60 a.C., y no menciona ninguna de las reformas de Augusto, en particular la introduc-

y modificó profundamente la ceremonia.⁴⁸ Al culto de los Lares *Compitalices*, añadió el de su propio Genio y quiso que se celebraran dos veces al año, en mayo y agosto.⁴⁹ Sin embargo, los calendarios del Bajo Imperio especifican que los juegos se celebraban en fechas fijas a principios de enero durante tres días,⁵⁰ mientras que Macrobio, en el siglo V d.C., todavía se refiere a las *Compitalia* como *Feriae Conceptivae*.⁵¹ No es posible determinar con certeza hasta qué punto los ritos nocturnos se vieron afectados por estos trastornos, pero el autor de los *Saturnalia* describe la suspensión de figurillas como una costumbre conocida por todos.⁵² Aunque no podamos datar sus orígenes con precisión, parece que la colocación de efigies en plena noche con motivo de las *Compitalia* se perpetuó durante varios siglos en el corazón de las calles de la ciudad, y constituye, en efecto, un rito tradicional de la religión romana.

2. MUÑECOS CON SIGNIFICADO

Por la noche, en los altares de los Lares, se colocaban imágenes antropomórficas junto a simples ovillos de lana. Siguiendo la vía iniciada por François Lissarrague sobre la función y el funcionamiento de la iconografía vascular, nos parece necesario cuestionar en primer lugar las *effigies* y los ovillos de lana a partir de lo que nos dejan a ver.⁵³ Estas representaciones iconográficas no reflejaban la realidad, y no pretendían ser realistas: eran imágenes de *ingenui* masculinos y femeninos, o de esclavos, o incluso de niños, codificadas según las representaciones culturales vigentes en el universo mental romano.

Varrón, la fuente más antigua, afirma que, como homenaje a los Lares, sin duda antes de su matrimonio, una mujer joven podía suspender en los altares *pilae* de color “gris ratón”, con un “sujetador” (*strophium* o *fascina mimilla*) y su redecilla.⁵⁴ Macrobio indica por su parte que era costumbre colocar efigies a (¿o a imagen de?)

ción de los *Lares Augusti* y el Genio del Príncipe, que habría tenido lugar alrededor del 7 a.C. La redacción de este texto habría tenido lugar, por tanto, entre estas dos fechas. Cf. Fraschetti, 1994, pp. 215-216.

48. Suet., *Aug.* 31, 6: *Nonnulla etiam ex antiquis caerimonis paulatim abolita restituit, ut..., ludos Saeculares et Compitalicios... Compitales Lares ornari bis anno instituit uernis floribus et aestiuis.*

49. Ver Fraschetti, 1994; Scheid, 2001.

50. Sobre estos calendarios, cf. Salzman, 1990.

51. Macrobi., *Sat.* I 16, 6: *Conceptivae sunt quae quotannis a magistratibus uel sacerdotibus concipiuntur in dies uel certos uel etiam incertos, ut sunt Latinae Sementivae Paganalia Compitalia.*

52. Macrobi., *Sat.* I 7, 34-35.

53. Cf. Lissarrague, 1990, pp. 1-2.

54. Varro, *Sat. Men.* fr. 477 Cèbe (463 Bücheler): *suspendit Laribus murinas mollis pilas, reticula ac strophia.*

la diosa Mania en el umbral de las puertas.⁵⁵ Festo y su abreviador Pablo Diácono armonizan estas dos fuentes aparentemente contradictorias. Cada año, los habitantes de la comarca colocaban tanto *pilae* como *effigies* en las encrucijadas:

<Pilæ effigies uiriles> <et muliebres ex lana Compitalibus in> compitis <suspenduntur, quod hic dies festus est> deorum <inferorum> ni La<res, quibus tot pilae suspenduntur,> quot <capita sunt seruorum, tot effigies, quot su>nt li-<beri><coll>ocantur. <ut uiuis parcant pilis et simulacris con>tenti.

“En las *Compitalia* se suspenden en las encrucijadas bolas y figuras de hombres y mujeres hechas de lana, porque este día de fiesta es el de los dioses de abajo [¿llamados?] Lares, para los que se suspenden tantas bolas como cabezas de esclavos, y se colocan tantas figuras como hombres libres, para que perdonen a los vivos, contentándose con estas bolas y simulacros”.⁵⁶

Aunque Marcial utiliza el término *pila* para designar a los maniqués utilizados con el fin excitar a los toros – una representación figurativa –,⁵⁷ las *pilæ* utilizadas en las *Compitalia* eran probablemente de forma redonda, bolas o, más probablemente, ovillos de lana hilada, no tejida.⁵⁸ Las efigies de Mania, que sólo menciona Macrobio, debían corresponder a *maniae*, figuras de masa sin forma que se utilizaban tradicionalmente para proteger a los niños de las *Maniae* o *Larvas*.⁵⁹ En nuestra opinión,

55. Macrobi., *Sat.* I 7, 35: *factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent. Maniae* ¿Es un complemento genitivo del sustantivo o un dativo de atribución? Las interpretaciones difieren.

56. Festus, *Gloss. Lat.* 272 L. (trad. personal). Cf. *supra* n. 42. Según Festus, *Gloss. Lat.*, 273 L., las *effigies* y las *pilae* “estaban tumbados” (*ponebantur*).

57. Mart., *Spect.* II 43, 5-6 : *at me, quae passa est furias et cornua tauri, noluerit dici quam pila prima suam*.

58. Plin., *N.H.* XII 38 : *Ferunt mali cotonei amplitudine cucurbitas, quae maturitate ruptae ostendunt lanuginis pilas, ex quibus uestes pretioso linteno faciunt*. Cf. Gaffiot, s.v. ‘*pila, ae*’: “1. Paume, balle. 2. (fig. en parl. de tout objet rond) : globe de la terre/pelote de laine”; TLL, c. 2131-2132 : “I de singulis generibus sphaerarum ... b. transfertur ad hominis simulacrum quod tauri tamquam -am iactant ...3 pertinentibus ad artes magicas uel religionem”.

59. Marbach, 1928 dice que se suspende “*in der Nacht vor dem Compitalienfest an der Larenkapellen Wollpuppen (maniae) zusammen mit Bällen (pilae)*”. Prescendi, 2006, repite esta afirmación: “*Maniae was the term used for the dolls made of flour (Fest. 114 L.), or wool (Paul. Fest. 273 L.) that were suspended at crossroads during the Compitalia for M. and the Lares (Macrobi. Sat. 1, 7, 35)*”. Esta conexión se justifica en una primera lectura de Varro, *Sat. Men. fr.* 463: *suspendit Laribus manias*, pero este pasaje ha sido revisado desde entonces (cf. n. 54). De hecho, los objetos mencionados por Macrobio se colocan en el umbral de cada casa, y no hay ninguna razón real para confundirlos con las *effigies* de lana que cuelgan en el altar de los Lares. Proponemos considerar que estas representaciones están en realidad compuestas

Macrobio lo habría confundido con este otro ritual apotropaico, cuya liturgia debía de ser muy similar. Esto explicaría la incongruente presencia de Mania de la que no se da testimonio en ninguna otra fuente.⁶⁰

El uso de muñecos puede evocar igualmente la manipulación de muñecos vudú,⁶¹ de la misma manera que las *pilæ* pueden referirse a las *artes magicæ*.⁶² Sin embargo, esto no permite caracterizar este rito como mágico. En primer lugar, por razones prácticas: los magos utilizaban plomo o cera, que son materiales más maleables y, sobre todo, más duraderos, para fabricar estos artefactos.⁶³ En segundo lugar, por razones culturales: como ha demostrado Francesca Prescendi, los Antiguos establecían comparaciones entre *Compitalia*, *Saturnalia* y *Argei*, basándose en los objetos que se manejaban durante estos rituales.⁶⁴ Durante las *Saturnalia*, se colocaban en la capilla del terrible Dis *Pater* “figuritas hechas a imagen y semejanza del hombre” (*oscilla ad humanam effigiem arte simulata*).⁶⁵ Todos los años, durante las *Argei*, se lanzaban “desde lo alto del Puente Sagrado” (ἀπὸ τῆς ἱερᾶς γεφύρας), es decir, desde el Puente Sublicio, “maniqués modelados a semejanza humana” (εἰδῶλα μορφαῖς ἀνθρώπων).⁶⁶ El uso de efigies o simulacros de seres humanos – términos utilizados

por una mezcla de harina y agua, como las *maniae*, conocidas en otros lugares. Por esta razón, Macrobio habría construido su relato etiológico a partir de estos datos rituales, y habría denominado *effigies Maniae* a las efigies que se colocaban en el umbral.

60. Festus, Gloss. Lat. 114 L.: *Manias. Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellant. Manias autem, quas nutrices munitentur paruulis pueria, esse laruas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum auia materue. Sunt enim utriusque opinionis auctores* (trad. personal: “*Manias*. Aelio Stilo llama así a ciertas figuras de barro a las que se les da forma humana, porque están hechas deformadas, pero otros las llaman *maniolas*. En cuanto a las *Maniae* cuyas nodrizas amenazan a los niños pequeños, dice que son Larvas, es decir los dioses y diosas Manes, llamados así porque salen de abajo hacia la tierra, o porque *Mania* es su antepasado materno. Los autores están divididos entre estas dos opiniones”).

61. Hor., *Sat.* VIII 30-31 : *Lanea et effigies erat, altera cerea; maior / Lanea, quae poenis compesceret inferiorem*. Este es, hasta donde sabemos, el único otro caso conocido en el que se usó un muñeco de lana, que supuestamente representaba las almas de los muertos, durante los rituales de hechizo.

62. El mago conversa con los dioses según Plin., *N.H.* XXVIII 104: *siue lucernus siue pelui siue aqua siue pila siue quo alio genere temptetur*. El TLL califica la *pila* como un *instrumentum magicum*, pero como especifica Arn., *Adv. nat.* V 19, 5 (*in carminibus Thracius talos turbines, uolubiles rotulas et teretis pilas et uirginibus aurea sumpta ab Hesperidibus mala*), la palabra *pila* allí se refiere a las prácticas órficas.

63. Las excavaciones arqueológicas han arrojado principalmente figurillas de plomo, cera, terracota e incluso bronce. En la medida en que la lana no se conserva, no es posible comentar su uso. Para inventarios relativamente recientes, cf. Bailliot, 2015; Gordon, 2015.

64. Prescendi, 2007, pp. 169-202.

65. Macrobi., *Sat.* I 7, 31-32 et 11, 47. Cf. Versnel, 1993, pp. 148-149; Dolansky, 2011. Sobre los *oscilla*, cf. Ehlers, 1942; Voisin, 1979; Pailler, 1982; Taylor, 2005.

66. Dion. Hal., *Ant. Rom.* I 38, 2-3.

por los autores antiguos para designar los artefactos suspendidos a imagen de seres humanos – es, en definitiva, un motivo conocido y reconocido por los romanos, establecido en las prácticas religiosas, tanto privadas como públicas, y no tiene nada de “típicamente” mágico.⁶⁷

Las fuentes son casi unánimes en este punto: los artefactos representaban seres humanos. Pablo Diácono deja lugar a una interpretación ligeramente diferente cuando afirma “que los Lares, a los que se dedicaban estas fiestas, eran almas humanas admitidas en el número de los dioses” (*lares, quorum is erat dies festus, animæ putabantur esse hominum redactæ in numerum deorum*).⁶⁸ Las manías serían en este caso la representación de las “almas” (*animæ*), que son a su vez el pálido reflejo de los seres vivos.⁶⁹ Mediante un juego de espejos, simulacros de simulacros,⁷⁰ *effigies* de *effigies*, se habrían sido suspendidos durante la noche. Sin embargo, estos artefactos hacían distinciones según la calidad o el sexo de la persona representada.⁷¹ Los ciudadanos eran personificados: los hombres y las mujeres libres eran encarnados por pequeños muñecos realizados con una técnica similar a la del tejido de punto, y la diferencia de género podía ser significada por la presencia de atributos sexuales. Por el contrario, las bolas se utilizaban para representar a los esclavos; ellos no tenían forma, estaban informes, reducidos a un signo esférico. Los muñecos estaban formados por la unión de dos hilos, y esta alianza de diferencias es una metáfora de la inser-

67. Como lo dice Estienne, 2000, p. 5, estos sustantivos se usan regularmente en Roma para designar estatuas, y más particularmente estatuas de dioses. *Effigies* significa una imagen o una estatua, pero también puede referirse a una sombra o un espectro. *Effigies* se forma a partir del verbo *effingere*, “representar”, de *ex* y *ingere* “formar, moldear”; el término insiste más en la idea de artefacto.

68. Festus, *Gloss. Lat.* 108 L. Cf. *supra* n. 41.

69. Durante un famoso intercambio entre Numa y Júpiter, informado por Ov. (*Fast.* III 260-376), Plut. (*Num.* 15) y Arn. (*Adv. Nat.* V 1), el rey proponía un *maena* o *maina* (un pez) al dios que exigía una *anima* (aliento vital). Según Prescendi, 2007, p. 197, este diálogo tiene un valor didáctico. Muestra que los hombres pueden “discuter avec les dieux pour revendiquer la juste place des hommes dans l'ordre qui règle l'univers”. Cf. Scheid, 1985b y 1987-1989.

70. En general, el *simulacrum* se refiere a la representación figurativa de un ser o una cosa, tanto de un dios como de un hombre. Sin embargo, Lucr., IV 99 et Verg., G. I 477 también consideran fantasmas o espectros como simulacros de seres vivos. Cf. Dubourdiou, 2013, p. 29: esta palabra “*désigne toutes sortes d'objets reproduisant l'apparence des êtres et des choses, et même parfois des illusions trompeuses*”. Cf. Estienne, 2010.

71. Calabritta, 2012 recuerda que era común en la antigüedad greco-romana comparar a la humanidad con una “pelota” (*pila*) con la que juegan los dioses. Sin embargo, a nuestro juicio, la vinculación que se hace con las *Compitalia* no es relevante porque los *pilæ* en este caso solo representan a los esclavos y no a todos los habitantes de los *uici*.

ción de los miembros de la *domus* en el tejido social.⁷² En cambio, el ovillo de lana estaba formado por un solo hilo, porque el *seruus* estaba condenado a permanecer solo, y sólo existía por el vínculo de propiedad que lo unía a su amo. Al igual que la lana hilada, que no es ni cruda ni tejida, el estatus del *seruus* era ambivalente: aunque no tuviera acceso a la libertad, se reconocía su humanidad, aunque sólo fuera en el ámbito de lo penal y lo ritual.⁷³ El *domesticus* ocupaba un lugar pleno en la *domus* de su propietario, y este rito contribuía a su inclusión.⁷⁴ Por último, los hijos de la familia estarían representados por las efigies de las *manix*. Esto es lo que sugiere Macrobio, cuando afirma que estos artefactos se colocaban como sacrificios sustitutorios de la matanza de infantes. Las figuras sin forma hechas con una mezcla de harina y agua bien podrían haber evocado a los niños, ya que los Romanos consideraban que un bebé debía ser moldeado y su cuerpo debía adquirir gradualmente la apariencia de un ser humano.⁷⁵ Entre las *effigies*, las *pilax* y las figuras de masa, todos los miembros de la *domus* estaban simbólicamente presentes durante las *Compitalia*.

Las efigies y los ovillos de lana no se consagraban, sino que se colocaban a los pies de los Lares, que se encontraban colgados de los altares; las efigies de los niños se colocaban en el umbral porque representaban seres en transición. Con estos signos, los individuos representados recordaban personalmente la protección de los dioses. Al igual que los colosos estudiados por Jean-Pierre Vernant, estos simulacros entran en la categoría psicológica del doble.⁷⁶ No es la imagen de una “*vie nue*” la que se expone, sino el ser social, el ser humano definido por su estatus, edad o sexo.⁷⁷ Las efigies y las bolitas tenían una función demográfica, cuantitativa y cualitativa. Desde un punto de vista vertical, a través de este ingenioso sistema, estos artefactos comunicaban simbólicamente a los Lares el número exacto y el sexo de personas que deseaban ser protegidas, pero también daban información sobre la

72. Según Scheid & Svenbro, 2003, pp. 37-47, la lana cruda hace referencia al mundo salvaje, a la barbaridad, mientras que el tejido es una metáfora del matrimonio, la ciudad y la cultura.

73. En caso de delito de derecho común, o de fuga, era el esclavo, y no su dueño, quien era perseguido personalmente por el Estado romano; también tiene la obligación de desobedecer a su amo si éste le ordena cometer un asesinato. El esclavo puede tener compañero, hijos, pero esta unión, el *contubernium*, no se reconoce como matrimonio; no proporciona ningún derecho específico, es solo para uso. Cf. Dumont, 1987, p. 106 y 135-136.

74. Como lo muestra Amiri, 2021, no había una religión específica para los esclavos porque podían participar en la vida religiosa de las estructuras romanas en virtud del enredo de las redes a las que pertenecían.

75. Cf. Valette-Cagnac, 2003, pp. 49-64.

76. Vernant, 1966, pp. 325-338.

77. Agamben, 1998.

condición de libertad o de esclavitud de los habitantes de las distintas *domus* del distrito.⁷⁸ Desde un punto de vista horizontal, se trata en última instancia de un ritual entre tantos otros establecidos por el Estado con fines “estadísticos”: al igual que cada mujer debía ofrecer a los Lares una moneda, colocada en un monedero en su boda, y cada ciudadano debía también pagar una determinada suma por cualquier nacimiento en el templo de Juno Lucina y por cualquier muerte en el de Libitina.⁷⁹ Como señala Dumézil, finalmente era bastante lógico haber atribuido el establecimiento de las *Compitalia* al rey-censor Servio Tulio en la medida en que este rito introdujo una forma frustrada de censo.⁸⁰ Sin embargo, se puede subrayar que el censo realizado en torno a la encrucijada es bastante sutil: la disposición de las capillas permitía delimitar el espacio cívico mientras que el número de muñecos o bolas posibilitaba una enumeración precisa de la población, indicando el sexo y el estado de cada miembro de la familia. Pero, ¿por qué de noche?

3. MUÑECOS EN LA NOCHE

Servio Tulio instituyó la fiesta de las *Compitalia*, pero fue Bruto, el fundador de la República, quien habría imaginado el rito nocturno de colgar efigies. Esto es comprensible si se tiene en cuenta que estos artefactos no se limitaban a representar a los habitantes del barrio: su fabricación y posterior colgado participaban plenamente en la constitución de la identidad de sus autores y en la fundación de una comunidad jerárquica de vecinos que se prolongó hasta el día de hoy, durante la *lustratio* de la encrucijada. El hecho de que tenga lugar en la oscuridad puede despertar algunas interrogantes, pero la oscuridad no debe considerarse sistemáticamente como el dominio de las sombras y los muertos. La noche también prepara y anuncia el día.

Si el día pertenecía a los vivos, la noche era tradicionalmente el dominio de “la vana multitud de almas inconsistentes” (*deformes animas, uolgus inane*).⁸¹ Así, las diversas exégesis realizadas por los Antiguos sugieren que el rito nocturno debió ser un rito funerario dirigido a los dioses inferiores. Para ahuyentar a los muertos malignos, las *Lemuria* también tenían lugar en tres noches de mayo, a medianoche, “cuando la media noche ya asegura un sueño silencioso” (*nox ubi iam media est som-*

78. Delatte, 1937, pp. 105-114; Dumézil, 1961 y 1987, pp. 348-349; Amiri, 2021, pp. 163-196.

79. Según Varro, citado por Non., *De Vita Populi Romani* 852 L., la esposa que cruzó por primera vez el umbral de su nueva *domus* también tuvo que colocar un as en el altar de los Lares en la encrucijada. Cf. Lévy, 1952; Lo Cascio, 1997.

80. Dumézil, 1987, pp. 348-349.

81. Ov., *Fast.* 5, 554.

noque silentia habet).⁸² Así pues, Macrobio podía considerar con razón que las efigies y las bolas constituían “sacrificios sustitutivos” (*permutationem sacrificii*) destinados a apaciguar a los dioses de abajo:⁸³ los Lares debían conformarse con estas imágenes antropomórficas y perdonar a los vivos. En la misma línea, la fuente de Festo, Valerio Flaco, confundió a los Lares con las Larvas, los espíritus de los muertos que persiguen a los vivos.⁸⁴ No es el único: Varrón, citado por Arnobio, también identificó a los Lares con los Manes, y a la madre de los Lares con Mania.⁸⁵ Sin embargo, estas exégesis etiológicas son especulaciones intelectuales, no pertenecen al ámbito religioso.⁸⁶ El abreviador de Festo informa que “se consideraba” (*putabantur, putarent*) que los Lares eran almas humanas admitidas en las filas de los dioses, pero no pretende informar de una certeza establecida.⁸⁷ Estas interpretaciones académicas pueden ser particularmente ingeniosas, pero contradicen los datos rituales que aquí se presentan. Los Lares son dioses benéficos, vinculados a un territorio concreto, y llamados a proteger a los seres humanos que allí se encuentran, sean quienes sean, ya que los hombres que le interesan [al Lar] como habitantes o usuarios de su dominio.⁸⁸ No hay ningún indicio de carácter fúnebre en el culto a los Lares ni en su figuración; además, los cerdos sacrificados al día siguiente eran objeto de un banquete y no de un holocausto.⁸⁹

Si un rito nocturno no es necesariamente funerario, el marcador temporal puede conllevar otros valores que quedan por determinar. Aulo Gelio y Macrobio

82. Ov., *Fast.* V 429. Durante las *Lemuria*, el *pater familias* se dirige a los Manes de sus antepasados durante su oración, pero su discurso se hace en el silencio de su hogar y ningún otro miembro de la comunidad romana puede escucharlo. Arroja a sus incómodos invitados frijoles negros por encima del hombro. Generalmente, el color negro estaba indicado para las ofrendas a las deidades infernales, pero el frijol solo ya era considerado alimento de muertos. Estos frijoles negros “sobre-significan” aquí la distancia entre el celebrante y los espíritus de sus antepasados. Con esta ofrenda, hecha de espaldas, marca la separación de estos seres que le son tan cercanos – porque están presentes en su *domus* y representan la suma de sus ancestros –, pero que al mismo tiempo pertenecen a otro mundo, tan distante, tan peligroso. La ceremonia no pretende honrar a los muertos, sino separar al ciudadano romano y su familia de los muertos que lo amenazan. Cf. Scheid, 1984.

83. Macrobi., *Sat.* I 7, 34. Sobre esta noción de sacrificios de sustitución, cf. Prescendi, 2007, pp. 169-188.

84. Scheid, 1990, p. 594.

85. Arn., *Adv. nat.* III 41. Sobre la compleja cuestión de la “Madre de los Lares”, la obra de referencia es Tabeling, 1932. Sin embargo, el asunto fue definitivamente concluido por Scheid, 1990, p. 590: la *Mater Larum* no es una deidad infernal porque tiene derecho a una comida junto a Dea Dia.

86. Prescendi, 2002, p. 145. Cf. Scheid, 1992.

87. Festus, *Gloss. Latin.* 108 L. y 273 L.

88. Dumézil, 1987, pp. 347-348.

89. Cf. Charles-Laforge, 2019.

(que citan a Varrón) han señalado la distinción entre *sacra diurna* y *nocturna*.⁹⁰ Esta clasificación, aparentemente sencilla, es más compleja de lo que parece, ya que no se corresponde con la distinción entre sacrificios y holocaustos, entre ofrendas a los dioses “celestiales” y ceremonias en honor a los dioses de abajo. Entre diciembre y enero, cuando de la noche alcanzaba su máxima duración, los romanos también tenían muchas oportunidades de celebrar a sus dioses en la oscuridad. Algunos días antes, durante las *Saturnalia*, las celebraciones tenían lugar de día y de noche.⁹¹ Era costumbre que quienes gozaban del patrocinio de personas de alto rango enviaran regalos, y por ello las casas permanecían abiertas durante la noche.⁹² Otro ejemplo es el de las matronas que se reunían por la noche durante las ceremonias en honor de Bona Dea, – celebración que tenía lugar a principios de diciembre y que se celebraba en nombre del pueblo.⁹³ Todos estos *sacra nocturna* tienen una serie de puntos en común. John Scheid ya había señalado que los ritos funerarios tienen lugar por la noche y que “*ce fait rituel de l'ordre du registre temporel*” forma parte de un conjunto de marcadores que significan inversión o desplazamiento. Estos “*modifient l'habitus prior, produisent le contrarium, ...ils matérialisent l'état d'altérité*” entre los vivos y los muertos.⁹⁴ Estas observaciones pueden extenderse a todos los ritos nocturnos, ya que la noche es profundamente ambivalente. La acción intempestiva era política, y los habitantes de Roma eran libres de dedicarse a sus asuntos íntimos y privados. Cada tarde, cuando la luz se retiraba de su vista, Séneca ya no era sólo el hijo del Anciano, o el marido de Paulina: se retiraba a su interior y “interrogaba a su alma” (*interrogaret animum suum*).⁹⁵ Dentro de su cubículo, un ciudadano romano ya no era simplemente un miembro de una comunidad: se enfrentaba a su propia *libertas*. Sin embargo, esta flexibilización del estatus era un asunto privado y no debía extenderse al espacio público ni amenazar el orden social y político. Por la noche, la afirmación pública de las diferencias y, por tanto, de las identidades, es aún más necesaria.

En el año 67 a.C., en la tarde del último día del año, la víspera de las *Compitalia*, el tribuno de la plebe C. Manilio presentó una *rogatio de libertinorum suffragiis* que habría permitido a los libertos ser registrados como ciudadanos en la tribu de sus patrones. Para apoyar su plan, el tribuno se rodeó de una tropa de libertos y esclavos

90. Ver *supra*, n. 16.

91. Liv., XXII 1.

92. Diod. Sic., XL 7. Cf. Versnel, 1993, pp. 148-149; Dolansky, 2011.

93. Sobre este sujeto, cf. Brouwer, 1989.

94. Scheid, 1984, pp. 135-136.

95. Sen., *De ira* III 36,1.

que invadieron el *clivus Capitolinus* e iniciaron el motín.⁹⁶ Manilio había elegido la fecha deliberadamente porque “*elle permettait de mobiliser la plèbe des associations de quartiers qui chômaient pour la fête*”.⁹⁷ Durante las *Compitalia*, la población era liberada de sus ocupaciones la víspera para que todos pudieran hacer los preparativos necesarios para la fiesta colectiva. Esta consistía en una serie de secuencias rituales elementales (“*ritemes*”) que se sucedían entre la noche y el día. Como Jonathan Z. Smith lo ha teorizado, los “*ritemes*” no tienen en sí mismos ningún significado particular.⁹⁸ Tienen sentido en su interrelación, no sólo entre sí, sino especialmente con las actividades del mundo secular. Eran numerosos: decoración de altares, reparación de pinturas, preparación de escenas para el *ludus*. En este contexto, el hecho de que las actividades rituales individuales tuvieran lugar “en medio de la noche” (*noctu*) se debe probablemente a imponderables técnicos.⁹⁹ Según Flower, el rito nocturno debía inaugurar la ceremonia en la cual, los simulacros que colgaban de los altares indicaban a los dioses los seres implicados en las *Compitalia*.¹⁰⁰ Sin embargo, actuar de noche no es un acto del todo gratuito. Si la noche podía servir de escenario para un rito doméstico, en esta ocasión lo privado prevalece parcialmente sobre lo público y favorece la intimidad. Las diferencias se difuminan y los encuentros se multiplican.¹⁰¹ En su relato del escándalo de las Bacanales, Tito Livio señaló que estas ceremonias se celebraban de noche y mezclaban hombres y mujeres, ciudadanos y esclavos, extranjeros y romanos. “*Le message était clair pour un esprit romain : il définissait un ‘monde à l’envers’ ; le bouleversement des mœurs, des normes et des cadres du quotidien civique autant que familial*”.¹⁰² Por el contrario, mediante el uso de pelotas y muñecos – “*ima-*

96. Dio Cass., XXXVI 42, 2; Asc., Mil. 45.

97. Flambard, 1981, p. 163.

98. Smith, 1987, p. 108: el ritual “*signals significance without contributing signification*”, y p. 110: “*Ritual, concerned primarily with difference, is, necessarily, an affair of the relative*”.

99. Fiesta de derrocamiento y renovación, el Carnaval tiene una serie de características comunes con las *Compitalia*. Como lo señala Chabert, 2019, p. 100, las especificaciones del carnaval de Niza que regulan la fabricación de carrozas establecen claramente la necesidad de entregar la creación cinco días antes del desfile, “*dans la réalité, il arrive que les chars soient achevés la nuit précédant le premier défilé, ils ne sont parfois même pas totalement achevés*”.

100. Flower, 2017, p. 12: “*The representation of each living person invites and symbolizes divine protection on the part of benevolent deities for the coming year...the dools were hung up the night before the festival, when people were free from their daily work, so that they would be ready for the following day of celebration, not in some nighttime ritual for an underworld deity*”.

101. Scheid, 1984, pp. 135-136.

102. Pailler, 1988, p. 523.

*ges édifiantes*¹⁰³ – los operarios mostraban su estado personal y expresaban su propia individualidad para escapar a la confusión de la noche. Si el depósito nocturno de las efigies era una señal para los dioses, también era una pista para los romanos: las *Compitalia* no eran “revolucionarias” o “subversivas”, esta fiesta formaba parte de un marco ritual y cívico normativo y estándar.¹⁰⁴

La suspensión de las efigies tiene pues sentido en relación con lo que viene después. La noche de las *Compitalia* ocupó un lugar especial en el calendario. Tras el solsticio de invierno, cerraba un ciclo solar y anunciaba el comienzo del siguiente. En el pensamiento romano, el tiempo cósmico y el tiempo social “*se mordent la queue*”.¹⁰⁵ El fin de las labores agrícolas y el comienzo del invierno exigían la renovación de los lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad. Esto podía manifestarse a través de la ofrenda de *strenæ*, pero también a través de una sucesión de ritos que se iluminan mutuamente y dan así a las *Compitalia* su significado más profundo. En efecto, si el censo personal en plena noche mediante efigies y bolas permitía a cada miembro de la comunidad afirmar su individualidad, también anunciaba y precedía un censo familiar. Dionisio de Halicarnaso afirma que las tortas de sacrificio eran dadas por cada casa a los héroes que se ofrecen a la mirada durante las *Compitalia*:

Ἐπειτα κατὰ πάντας ἐκέλευσε τοὺς στενωποὺς [ἐρὰ] ἐγκατασκευασθῆναι καλιάδας ὑπὸ τῶν γειτόνων ἥρωσι καὶ θυσίας αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἐπιτελεῖσθαι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν πελάνους εἰσφερούσης ἐκάστης οἰκίας.

“Entonces [Servio Tulio] ordenó que los vecinos construyeran capillas a los héroes que se ofrecen a la vista en cada encrucijada, y decretó que se hicieran sacrificios para ellos, llevándoles cada casa un *pelano* cada año”.¹⁰⁶

103. Augé, 1994, p. 107, considera que las imágenes “*édifiantes*” estaban destinadas a “*édifier*” a los individuos, a instruirlos, a construirlos para ir identificándolos gradualmente con un ideal religioso y moral compartido.

104. Como lo dice Amiri, 2021, p. 106, Cicero, en particular, contribuyó a asociar las *Compitalia* con días subversivos, manchando la participación servil en estos festivales.

105. Le Roy Ladurie, 1979, p. 347: tiempo social y tiempo cósmico “*se mordent réciproquement l'éblouissante queue : ils se régénèrent l'un par l'autre, en fonction d'un anthropocentrisme qui subordonne le microcosme humain central au macrocosme englobant de l'environnement central*”.

106. Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 14, 3 (trad. personal). No existe un equivalente romano exacto para el concepto griego de héroe, por lo que si este historiador interpreta a los Lares Compitales como muertos deificados, lo más probable es que lo haga sobre la base de los datos rituales a su disposición. Cf. Ekroth, 2002, p. 106. Dionisio de Halicarnaso también puede haber sido influenciado por especulaciones sobre la naturaleza infernal, incluso demoníaca, de los Lares que habían estado presentes en Roma desde la época de César, pero, como lo dice Scheid, 1990, pp. 592-593, estas interpretaciones son solo una entre otras que circulan al mismo tiempo, y no tienen valor de dogma.

El πέλανος se refiere tradicionalmente a pasteles muy finos, de forma redonda y hechos de harina muy pura, quizás pasteles blancos.¹⁰⁷ Este pastel era ofrecido por cada hogar, mostrando la unidad de la *domus*.¹⁰⁸ Más tarde (es decir, al día siguiente), durante la *lustratio* de la encrucijada, se restablecían los lazos de sociabilidad entre los miembros presentes:¹⁰⁹ al compartir la carne de los cerdos sacrificados, los vecinos iniciaban las relaciones de solidaridad necesarias para la cohesión de la comunidad.¹¹⁰ Las *Compitalia* también permitían escenificar sentimientos de no-conflictividad entre los esclavos y sus amos, o entre los hombres y sus esposas, o entre los libertos y sus jefes.¹¹¹ Esta sociabilidad de “un uso antiguo” (*ueturem morem*)¹¹² – que Cicerón había sentido tan intensamente durante su exilio – se ritualizaba así cada año y se consolidaba con la celebración común. Tras un año de prueba, la familia, el *pagus* y, a mayor escala, la comunidad de los romanos, se reconstituyeron y renovaron de inmediato. Las *Compitalia* marcaban el final de la temporada de labranza y cerraban el año activo, pero también estaban relacionadas con la celebración del año nuevo cívico. El colgado de los muñecos marcó así el deseo de empezar de nuevo, juntos e individualmente, para un nuevo tiempo.¹¹³

4. CONCLUSIÓN

El hecho de colgar efigies en los altares de los Lares en plena noche no era un rito supersticioso que se opusiera a las prácticas religiosas del momento. Por el contrario, estas *sacra nocturna* anunciaban y preparaban lo que a sucedería enseguida, estas *sacra* iniciaban las *Compitalia*. Por consiguiente, este rito no es marginal: al igual

107. *Scholia in Euripidem* (ed. de Eduard Schwartz, 1887), *Oreste* 220, l.3: πέλανον. κυρίως πέλανος τὸ λεπτὸν πέμμα ᾧ χρῶνται πρὸς τὰς θυσίας, παρὰ τὸ πεπλατύνθαι. οἱ δὲ φασὶ καὶ πᾶν ἐξ ὕγρου πεπηγός. ἔνιοι δὲ παρὰ τὴν παιπάλην· ἐκ γὰρ ταύτης ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γίνεται. ἢ παρὰ τὸ παλῦναι, ὃ ἐστὶ λευκᾶναι. Ὁμηρος [Hom., *Il.* X 7]: ‘ἐπάλυνεν ἀρούρας.’ λευκὸν γὰρ τὸ πέμμα. ὅι δὲ ἀπὸ τοῦ πελάζειν καὶ ἱκετεύειν τοὺς θεοὺς δι’ αὐτῶν.

108. Cf. Dumézil, 1987, p. 349.

109. Prop., IV 1, 14-25. Según Gailliot, 2009, pp. 267-268, no hay duda de que la intención de la fiesta es una lustración y clasifica las *Compitalia*, en la categoría de “*fêtes de renversement, comme les Terminalia ou les Parilia, qui mêlent rites de protection et renforcement des liens de sociabilité*”. Sobre la noción de *lustratio*, rito de fundación y no de purificación, cf. la puesta a punto de Scheid, 2016.

110. El efecto constituyente de las *Compitalia* es particularmente llamativo en Delos. Como lo muestra Hasenohr 2003, p. 218, esta fiesta reunía originalmente a los *Italici* que venían a comerciar en la isla, pero gradualmente tomó la forma de una ceremonia oficial y monumental de la comunidad italiana.

111. Fraschetti, 1994, p. 219.

112. Cic., *Planc.* 22.

113. Meslin, 1970, p. 49.

que los juegos o los banquetes que se celebraban a plena luz, formaba parte de la *pax deorum*. Los miembros de la familia afirmaban así su individualidad y reclamaban la protección de los Lares, antes de las fiestas comunitarias del día siguiente. Por su forma y función, este sencillo gesto hace pensar en la colocación de los zapatos de la familia en el umbral de la casa o de los calcetines en la chimenea la noche de Navidad. Es igualmente significativo y “*il fournit un matériel comparatif utile pour dégager le sens profond d’institutions récurrentes*”.¹¹⁴

Por tanto, hay que evitar las generalizaciones apresuradas: las prácticas nocturnas no son intrínsecamente fúnebres o supersticiosas, y mientras duró el Imperio Romano, los sacrificios nocturnos nunca fueron reprimidos o despreciados como tales.¹¹⁵ Los *sacra diurna* y los *nocturna* no eran dos mundos independientes, sino que podían interactuar de forma compleja, dependiendo de la naturaleza de cada ritual y de su propia historia. El análisis de estas relaciones debería permitir, a la larga, una mejor comprensión de ciertos ritos de la religión pública romana y, por extensión, arrojar luz sobre la compleja relación que los Romanos mantenían con sus dioses.

114. Lévi-Strauss, 1952, p. 1584. Los calcetines de lana marcados con el nombre de sus dueños y colgados la noche de Navidad frente al hogar doméstico no son los herederos lejanos de los muñecos de lana manejados durante las *Compitalia*, pero podemos ver “*la permanence d’une fonction*”.

115. Las ceremonias nocturnas se prohibieron gradualmente a lo largo del siglo IV d.C. antes de restablecerse regularmente. La prohibición es reportada por primera vez por Magnencio, antes de ser implementada nuevamente por el *Cod. Theod.* 16, 10, 5 (el 23 de noviembre 353): *Idem A. (Constantius II) ad Cerealem P(raefectum) U(rbi). Aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur*. Sin embargo, no son tanto los ritos nocturnos los que se reprimen, sino cierto tipo de práctica que se realiza preferentemente de noche y es perjudicial para el orden público. Como lo indica el *Cod. Theod.* 9, 16, 7 (el 9 de septiembre 364): *Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur*. Todo ello forma parte de una continuidad legislativa que se remonta a las XII Tablas. Como lo dice Belayche, 2009, p. 207: “*Le paysage religieux païen qui transparait dans les dispositions des lois du Code jusqu’à Théodose I^{er} donne une image somme toute classique de la religion et de la piété romaine*”.

IMÁGENES



Fig. 1. Tres pequeñas estatuillas que cuelgan de un altar (Pompeya). Este gran panel pintado se encontraba en la Calle de la Abundancia, en la esquina suroeste de la *Insula IX, 1*. La fotografía fue realizada durante el descubrimiento del fresco en 1911 (Soprintendenza Archeologica di Pompei). Podemos ver en el fresco unos personajes con togas haciendo un sacrificio durante las *Compitalia*. Los muñequitos que cuelgan del altar han sido identificados con *maniae* por V. Spinazzola. El fresco ya no existe. Cf. Van Andringa, 2000, p. 58, n° 14.



Fig. 2. Acuarela de color realizada por V. Spinazzola durante el descubrimiento del fresco (Spinazzola, 1953, Tav. XVIII).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Le Seuil.
- Amiri, Bassir (2021). *Religion romaine et esclavage au Haut-Empire. Rome, Latium et Campanie*. Roma: École française de Rome.
- Arasse, Daniel (2003). *On n'y voit rien. Descriptions*. Paris: Gallimard.
- Augé, Marc (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.
- Bailliot, Magali (2010). *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine. Archéologie des rituels et des images*. Paris: Hermann.
- Bailliot, Magali (2015). Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire. An Archaeological Survey. *Britannia*, 46, pp. 93-110.
- Bassani, Maddalena & Ghedini, Francesca (eds.) (2009). *Religionem significare*. Roma: Quasar.
- Becker, Maria (2013). S.v. 'Nacht (Dunkleheit)'. *RealLexikon für Antike und Christentum*, 25. Stuttgart: A. Hiersemann, pp. 565-594.
- Belayche, Nicole (ed.) (2001). *Rome, les Césars et la ville aux deux premiers siècles de notre ère*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Belayche, Nicole (2009). *Ritus et cultus ou superstitio ? Comment les lois du Code Théodosien (IX & XVI) de Constantin à Théodose parlent des pratiques religieuses traditionnelles*. En Crogiez-Petrequin & Jaillette, 2009, pp. 191-208.
- Belayche, Nicole (2019). Aborder "la religion" dans le monde romain aujourd'hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils. *Pallas*, 111, pp. 19-39.
- Belayche, Nicole & Estienne, Sylvia (eds.) (2020). *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Borgeaud, Philippe & Fabiano, Doralice (eds.) (2013). *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*. Paris: Droz.
- Boschung, Dietrich & Bremmer, Jan N. (eds.) (2015). *The Materiality of Magic*. Paderborn: Fink.
- Bourdin, Philippe (ed.) (2005). *Les nuits de la Révolution française*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise-Pascal.
- Brodersen, Kai (ed.) (2001). *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser*. Münster: LIT.
- Bronfen, Elisabeth (2008). *Tiefer als der Tag gedacht. Eine Kulturgeschichte der Nacht*. München: Carl Hanser.
- Brouwer, Hendrik H.J. (1989). *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*. Leiden: Brill.
- Brulé, Pierre (2005). "La cité est la somme des maisons". Un commentaire religieux. *Kernos*, 15, pp. 27-53.
- Cabantous, Alain (2005). *Histoire de la nuit (XVII^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard.
- Calabritta, Marianna (2012). Echi del verso 22 dei Captivi di Plauto en Girolama. *Maia*, 64.1, pp. 57-63.

- Chabert, Antonin (2019). *Anthropologie du carnaval de Nice. Politiques, professions et esthétiques de la fête*. Tesis, Universidad de Aix-en-Provence.
- Charles-Laforge, Marie-Odile (2019). Les cultes privés chez les Romains (III^e s. avant – III^e s. après J.-C.). *Pallas*, 111, pp. 171-197.
- Chaniotis, Angelos (ed.) (2018). *La nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*. Vandoeuvres: Fondation Hardt.
- Crogiez-Petrequin, Sylvie & Jaillette, Pierre (eds.) (2009). *Traduire le Code théodosien*. Roma: École Française de Rome.
- Delatte, Louis (1937). Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain. *Antiquité Classique*, 6.1, pp. 93-117.
- Delattre, Simone (2000). *Les douze heures. La nuit à Paris au XIX^e siècle*. Paris: Albin Michel.
- Delattre, Charles (ed.) (2007). *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen-Âge*. Paris: Picard.
- Dolansky, Fanny (2011). Celebrating the *Saturnalia*. Religious Ritual and Roman Domestic Life. En Rawson, 2011, pp. 488-503.
- Dubourdieu, Annie (2013). Voir les dieux à Rome. En Borgeaud & Fabiano, 2013, pp. 19-34.
- Dumézil, Georges (1961). Offrandes et dénombrement aux carrefours (*Quæstiunculae indotalicæ*, 8-10). *Latomus*, 20, pp. 262-265.
- Dumézil, Georges (1987). *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot.
- Dumont, Jean-Christian (1987). *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*. Roma: École Française de Rome.
- Ehlers, Wilhem (1942). S.v. 'Oscilla'. *Realencyclopädie*, 28.1, Stuttgart: J.B. Metzler, c. 1569-1575.
- Ekirch, Roger A. (2005). *At Day's Close. Night in Times Past*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Ekroth, Gunnel (2002). *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic periods*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Estienne, Sylvia (2000). *Les dieux dans la Ville. Recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics à Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*. Tesis, Universidad de Panthéon-Sorbonne.
- Estienne, Sylvia (2008). Les images "magiques" : des images pour faire peur ? Apulée et la statuette de Mercure : entre religion, magie et philosophie. *La part de l'œil*, 23, pp. 122-129.
- Estienne, Sylvia (2010). *Simulacra deorum versus ornamenta ædium*. The Status of Divine Images in the Temples of Rome. En Mylonopoulos, 2010, pp. 257-271.
- Flambard, Jean-Marie (1977). Clodius, les collèges, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du I^{er} siècle. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 89.1, pp. 115-156.
- Flambard, Jean-Marc (1981). *Collegia Compitalicia*. Phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine. *Ktéma*, 6, pp. 143-166.
- Flower, Harriet I. (2017). *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*. Princeton: Princeton University Press.

- Fraschetti, Augusto (1989). Collèges contre la cité, collèges autour de la famille du prince. En Thélamon, 1989, pp. 57-62.
- Fraschetti, Augusto (1994). *Rome et le Prince*. Paris: Belin.
- Fröhlich, Thomas (1991). *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*. Mainz: Ph. Von Zabern.
- Gailliot, Antoine (2009). Les quartiers investis. Les processions des *Compitalia* à l'époque républicaine et au début du principat. *Hypothèses*, 12.1, pp. 262-272.
- Gallopin, Thomas (2020). "Magie", malédictions et pouvoir dans le monde romain de la deuxième guerre punique à la fin des Sévères. En Belayche & Estienne, 2020, pp. 253-276.
- Gasparini, Valentino (ed.) (2016). *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gordon, Richard (2015). From Substances to Texts. Three Materialities of Magic in the Roman Period. En Boschung & Bremmer, 2015, pp.160-166.
- Gradel, Ittai (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon.
- Graf, Fritz (1994). *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Grenier, Albert (1919). S.v. 'Vicūs'. *DAGR*, 5.1, Paris: Hachette, pp. 854-863.
- Guittard, Charles (1976). Le problème des limites et subdivisions du jour civil à Rome (Varron, Aulu-Gelle, Macrobe) : *conticinium* (-cinum, -cinnum) ou *conticum* (-cium) ? *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 88.2, pp. 815-842.
- Hasenohr, Claire (2003). Les *Compitalia* à Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 127.1, pp. 167-249.
- Herring, Edward, Whitehouse, Ruth & John Wilkins (eds.) (1991). *The Archaeology of Power*. London: Accordia Publications.
- Kippenberg, Hans G. (1997). Magic in Roman Civil Discourse. Why Rituals Could Be Illegal. En Schäfer & Kippenberg, 1997, pp. 137-163.
- Konrad, Christoph F. (ed.) (2004). *Augusto augurio. Rerum humanarum et diuinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*. Stuttgart: Steiner.
- Koslofsky, Craig (2011). *Evening's Empire. A History of the Night in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latte, Kurt (1960). *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck.
- Laurence, Ray (1991). The Urban *Vicus*. The Spatial Organisation of Power in the Roman City. En Herring, Whitehouse & Wilkins, 1991, pp. 145-151.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1979). *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude (1952). Le Père Noël supplicié. *Les Temps Modernes*, 77, pp. 1572-1590.
- Lévy, Jean-Philippe (1952). Les actes d'état civil romains. *Revue historique de droit français et étranger*, 29, pp. 449-450.
- Lhommé, Marie-Karine (2014). Les erreurs de Festus ? Verrius Flaccus à l'œuvre. *Eruditio antiqua*, 6, pp. 103-118.

- Lissarrague, François (1990). *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. Paris: La Découverte.
- Lo Cascio, Elio (1997). Le procedure di “*recensus*” dalla tarda repubblica al tardo antico e il calcolo della popolazione di Roma. En *La Rome impériale. Démographie et logistique*. Roma: École Française de Rome, pp. 3-76.
- Marbach, Ernst (1928). S.v. ‘Mania 8’. En *Realencyclopädie XIV/1*, Stuttgart: J.B. Metzler, c. 1110.
- Melbin, Murray (1978). Night as Frontier. *American Sociological Review*, 43, pp. 3-22.
- Meslin, Michel (1970). *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de nouvel an*. Bruxelles: Latomus.
- Mueller, Hans-Friedrich (2004a). *Nocturni coetus* in 494 BC. En Konrad, 2004, pp. 77-88.
- Mueller, Hans-Friedrich (2004b). La réglementation nocturna en la antigua Roma. *Noua Tellus*, 22, pp. 123-139.
- Mylonopoulos, Joannis (ed.) (2010). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden: Brill.
- Pailler, Jean-Marie (1982). Les oscilles retrouvés. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 94, pp. 734-820.
- Pailler, Jean-Marie (1988). *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*. Roma: École Française de Rome.
- Prescendi, Francesca (2002). Des étologies pluridimensionnelles. Observations sur les *Fastes* d'Ovide. *Revue de l'Histoire des Religions*, 219.2, pp. 141-159.
- Prescendi, Francesca (2006). Mania, En Brill's New Pauly. Consultado el 17 de Octubre 2022 http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e720710.
- Prescendi, Francesca (2007). *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Ramos Crespo, Juan María (1988). “*Pilæ*”, “*effigies*” y “*mania*” en las *Compitalia* romanas. *Helmántica*, 39, pp. 207-222.
- Rawson, Beryl (ed.) (2011). *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Rives, James (2003). Magic in Roman Law. The Reconstruction of a Crime. *Classical Antiquity*, 22, pp. 313-339.
- Rostand, Edmond (1910). *Chanteclerc*. Paris: Fasquelle.
- Rüpke, Jörg (2001). Antike Religionen als Kommunikationssysteme. En Brodersen, 2001, pp. 13-30.
- Salzman, Michèle Renée (1990). *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Schäfer, Peter & Kippenberg, Hans G. (eds.) (1997). *Envisionning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden: Brill.
- Scheid, John (1984). *Contraria facere*. Renversements et déplacements dans les rites funéraires. *AION*, 6, pp. 117-139.
- Scheid, John (1985a). *Religion et piété à Rome*. Paris: La Découverte.

- Scheid, John (1985b). Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 59.1, pp. 41-53.
- Scheid, John (1987-1989). La parole des dieux ? L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux. *Opus*, 6-8, pp. 125-136.
- Scheid, John (1990). *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Roma: École Française de Rome.
- Scheid, John (1992). Myth, Cult, and Reality in Ovid's *Fasti*. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 38, pp. 118-131.
- Scheid, John (1994). ATTALVS NONI M(ARCI) S(ERVVS). Un trévière à Aesernia. *Métis*, 9-10, pp. 245-256.
- Scheid, John (1998). Les réjouissances des calendes de janvier d'après le sermon Dolbeau 26. Nouvelles lumières sur une fête mal connue. En *Augustin prédicateur (395-411)*. Études augustiniennes, Antiquité, pp. 353-365.
- Scheid, John (2001). Honorer le Prince et vénérer les dieux : culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne. En Belayche, 2001, pp. 85-106.
- Scheid, John (2011). De l'ambiguïté de la notion de la religion privée. Réflexions sur l'historiographie récente. En Bassani & Ghedini, 2011, pp. 29-39.
- Scheid, John (2013a). Religion collective et religion privée. *Dialogues d'histoire ancienne*, 39.2, pp. 19-31.
- Scheid, John (2013b). *Les dieux, l'État et l'individu, Réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris: Seuil.
- Scheid, John (2016). Le *lustrum* et la *lustratio*. En finir avec la "purification". En Gasparini, 2016, pp. 203-210.
- Scheid, John & Svenbro, Jesper (2003). *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*. Paris: Errance.
- Scullard, Howard H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. New-York: Cornell University Press.
- Smith, Jonathan Z. (1987). *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spinazzola, Vittorio (1953). *Pompei alla luce degli scavi nuovi di Via dell'Abbondanza (anni 1910-1923)*. Roma: La Libreria Dello Stato.
- Stek, Tesse D. (2008). A Roman Cult in the Italian Countryside ? The *Compitalia* and the Shrines of the *Lares Compitales*. *BABESCH*, 83, pp. 111-132.
- Stek, Tesse D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Tabeling, Ernst (1932). *Mater Larum, zum Wesen der Larenreligion*. Frankfurt-am-Main: V. Klostermann.
- Taisne, Anne-Marie (2008). Magie de l'image chez Apulée. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, pp. 163-189.

- Taylor, Rabun (2005). Roman *oscilla*. An assessment. *Res. Anthropology and Aesthetics*, 48, pp. 83-105.
- Thélamon, Françoise (ed.) (1989). *Aux sources de la puissance, sociabilité et parenté*. Mont-Saint-Aignan: Publication de l'Université de Rouen et du Havre.
- Valette-Cagnac, Emmanuelle (2003). Être enfant à Rome. Le dur apprentissage de la vie civile. *Terrain. Anthropologie et Sciences humaines*, 40, pp. 49-64.
- Van Andringa, William (2000). Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéi. *Rivista di Studi Pompeiani*, 9, pp. 47-88.
- Van Andringa, William (2009). *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*. Roma: École Française de Rome.
- Vernant, Jean-Pierre (1966). Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos. En *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*. Paris: Maspero.
- Versnel, Henrik S. (1993). *Saturnus and the Saturnalia. Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden: Brill.
- Voisin, Jean-Louis (1979). Pendus, crucifiés, *oscilla* dans la Rome païenne. *Latomus*, 38, pp. 422-450.
- Wissowa, Georg (1900). S.v. 'Compitalia'. *Realencyclopädie*, IV.1, Stuttgart: J.B. Metzler, c. 791-792.
- Wissowa, Georg (1902). *Religion und Kultus der Römer*. München: Beck.
- Wolf, Étienne (2007). L'objet magique chez Apulée. En Delattre, 2007, pp. 95-102.