

LA DONCELLA Y EL DRAGÓN

THE MAIDEN AND THE DRAGON

Francisco MARCO SIMÓN

Universidad de Zaragoza / Grupo de investigación "Hiberus"

marco@unizar.es

Resumen: En la antigua ciudad latina de Lanuvio, las jóvenes y las serpientes eran actores destacados en el culto a la diosa *Juno Sospita*, como atestiguan de forma especial tanto la iconografía monetaria romana como testimonios literarios. El propósito de estas líneas es abordar, junto al análisis de esos rituales con sus paralelos en el mundo clásico, su resemantización por parte de los autores cristianos tardoantiguos (en un contexto característico de la demonización de los antiguos cultos), y su uso, en un horizonte más propiamente mítico, en contextos hagiográficos posteriores como el de San Jorge.

Palabras clave: *Juno Sospita*, Lanuvio, culto a la serpiente, vírgenes Vestales, apropiación cultural, hagiografía cristiana, San Jorge.

Abstract: In the ancient city of *Lanuvium* (Latium), young women and snakes played a key role in the cult of the goddess *Juno Sospita*, as both Roman monetary iconography and literary testimonies testify. The purpose of these lines is to address, together with the analysis of these rituals with their parallels in the classical world, their resemantization by late Christian authors (in a context characteristic of the demonization of ancient cults) and their use, in a more properly mythical horizon, in later hagiographic contexts such as that of St. George.

Key words: *Juno Sospita*, *Lanuvium*, dragon cult, Vestal Virgins, cultural appropriation, Christian hagiography, St. George.

En el capítulo dedicado a San Jorge dentro de su compilación redactada en 1264, el genovés Santiago de la Vorágine (1982, 248-250) introducía un motivo que no estaba presente en las actas antiguas conservadas en torno a la figura del megalomártir de Capadocia: el rescate de la doncella ofrecida como víctima en la ciudad libia de Silca a un pestífero y descomunal dragón que moraba en un cercano lago, una vez que se hubieran acabado las ovejas y las personas ofrecidas como víctimas a la bestia para tratar de apartarla de la ciudad. Un último sorteo resolvió que fuera la propia hija del rey la designada como ofrenda. Pero la llegada de San Jorge hizo posible el rescate de la joven y la muerte del dragón, una vez convertidos al cristianismo los habitantes de la ciudad. No me interesa en este merecidísimo homenaje a Túa Blesa abordar el problema de las fuentes antiguas sobre la figura georgina, que traté en otra publicación (Marco Simón, 1999, especialmente 12-22). Baste decir que el episodio de la lucha entre Jorge y el dragón —y, por supuesto, el rescate de la doncella ofrecida a la bestia como ofrenda— está ausente de los manuscritos griegos, latinos y orientales antiguos y no tenemos constancia del mismo antes de los siglos XI-XII (Marco Simón, 1999, 30; Ogden, 2013, 402). Lo que deseo considerar aquí es la relación de la doncella y la serpiente con un complejo ritual de una gran antigüedad documentado en la ciudad lacial de *Lanuvium* —del que tenemos documentación numismática y literaria, así como aportaciones arqueológicas recientes de un gran interés—, así como analizar sus paralelos más importantes en el mundo clásico. Igualmente, quiero plantear, sin afán de exhaustividad, el posible itinerario de la transmisión del tópico del santo matador de la bestia anguiforme desde la Antigüedad Tardía hasta su afloración en la *Leyenda Áurea*.

***Juno Sospita* y las monedas de Lanuvio**

La ciudad de Lanuvio, que habría sido fundada por el homónimo hermano del rey Latino en los tiempos del desembarco de Eneas y sus troyanos en las costas del Lacio¹, era una de las ciudades latinas que cayó bajo el control de Roma hacia el 338 a.C. Lanuvio contaba con uno de los tres complejos sacrales más importantes de la zona de los Montes Albanos, al sureste de la capital, en concreto el de *Juno Sospita* (los otros eran el de Diana en el lago de Nemi y el santuario de *Iuppiter Latiaris* en la cima del Monte Cavo —el antiguo *Mons Albanus*—). La importancia extraordinaria de la ciudad en el contexto del antiguo Lacio se prueba por el hecho de que los cónsules debieran ir a Lanuvio una vez al año (el 19 de enero) antes de su entrada en el poder para llevar a cabo un sacrificio a Juno, de acuerdo con Cicerón, que llama a *Lanuvium municipium honestissimum*². La

¹ Verg. *Aen.* 7, 105 ss.

² Cic., *Mur.* 90.

importancia de *Juno Sospita* la demuestra la construcción de un templo a la misma en Roma en el 194 a.C., poco tiempo después de la victoria en la II Guerra Púnica³.

La imagen de esta divinidad poliada —Silio Itálico⁴ califica a Lanuvio como *Iunonia sedes*—, asimilada a la romana Juno, uno de los componentes de la tríada capitolina junto con Júpiter y Minerva, aparece como elemento clave en una serie de monedas tardorrepublicanas romanas. Un denario acuñado por Torio Balbo ya en el año 105 a.C.⁵, muestra en el anverso la cabeza de la diosa a la derecha, cubierta con una piel de cabra, bien representados los cuernos del animal y su nombre abreviado a través de las iniciales *ISMR* (*Iuno Sospita Mater Regina*). Como en las diversas inscripciones dedicadas a *Juno Seispes* (o *Sospita*) *Mater Regina*, los epítetos subrayarían la triple significación de la diosa aunando las funciones guerrera —*Sospita*—, agraria —*Mater*— y política —*Regina*— (Dumézil 1974, 304-310). La etimología de *Seispes/Sospita* podría explicarse a través de **sid(s)-pet*, “patrona del lugar” (Pailler, 1997, 524, n. 51).

Otros denarios, como los de Lucio Próculo del 80 a.C.⁶, muestran a la diosa ya estante y en actitud guerrera, con lanza y escudo y un calzado con la punta vuelta hacia arriba: se trata de un tipo ya estable, que perdura en época imperial en acuñaciones de Antonino Pio⁷, y en sestercios y áureos de Marco Aurelio y su hijo Cómodo⁸. Estas series monetales demuestran la veracidad de la afirmación ciceroniana de que los magistrados *monetarii* que acuñaban la imagen de *Juno Sospita* lo hacían para afirmar su procedencia lanuviana (Chiarucci 1983, 43-46, con referencias): de hecho, sabemos por la *Historia Augusta* que los emperadores Antonino Pío y Cómodo tenían un origen lanuviano⁹.

La representación más monumental conservada de *Juno Sospita* es una estatua cultual conservada en los Museos Vaticanos (inv. 241; Hermans, 2016, fig. 8.3), fechable en época antoniniana. Un pasaje del *De natura deorum* de Cicerón alude claramente a esta iconografía de la *Juno Sospita* de Lanuvio, indicando que no coincide con la Juno de los argivos (hay que entender la Hera venerada por los griegos de Argos) ni con la venerada en Roma. El texto se dirige a Veleyo, un personaje lanuviano, y es sumamente ilustrativo de la diferencias iconográficas que una determinada divinidad puede presentar en sus diversas sedes de culto¹⁰:

Y bien, por tanto, ¿estimas que Apis, aquel buey sagrado de los egipcios, les parece a ellos un dios o no? Tanto, por Hércules, como a ti aquella Sospita vuestra, a la que tú nunca ves —ni siquiera en sueños. Salvo con su piel de cabra, su lanza, su escudito y sus botitas encorvadas. Mas no es así la Juno de Argos, ni la de Roma, de modo que la apariencia de Juno es una para los de Argos y otra para los de Lanuvio (Traducción de A. Escobar).

³ Liv. 32, 30, 10; 34, 43, 3.

⁴ Sil. Ital. *Pun.* 8, 160.

⁵ *RRC* 316/1.

⁶ *RRC* 379/1.

⁷ *RIC* III 1583.

⁸ *RIC* III 608 y 1583.

⁹ *SHA Ant. Pius* 1, 2; *SHA Comm.* 1, 2.

¹⁰ Cic. *Nat. deorum* 1, 82.

Pero lo que quiero destacar sobre todo aquí es el reverso de algunas de esas series monetales republicanas. En concreto, un denario de L. Roscio Fabado del 64 a.C.¹¹ exhibe una imagen que nos lleva al núcleo de la cuestión: una figura femenina estante a la derecha afronta a una gran serpiente, con las fauces abiertas, que parece estar comiendo algo que la joven lleva en una bolsa o debajo de la *stola* (fig. 1). Lucio Papo Celsio, otro *monetarius* del 45 a.C., presenta una iconografía similar, con la particularidad de que la joven sostiene un cuenco con la diestra¹². Otros denarios acuñados por Lucio Procilio ya en el 80 a.C.¹³ muestran en sus reversos a las serpientes acompañando a la diosa, en un caso a sus pies y en otro debajo de su biga.



Fig. 1: Denario acuñado por L. Roscio Fabado en el 64 a.C. (RRC 412/1). En el anverso, cabeza de Juno Sospita a la derecha. En el reverso, figura femenina que lleva a cabo una ofrenda alimentaria a una gran serpiente (www.coinarchives.com).

Gran interés tienen, por último, las escenas de las téseras de plomo (*tesserae plumbeae*) emitidas por la asociación de *iuvenes* de Lanuvio en el s. I d.C. a modo de contraseñas para la asistencia a espectáculos, con la misma iconografía de la joven que se aproxima a una serpiente; la importancia de la elección de esta imagen se acrecienta si se piensa que las téseras eran usadas como monedas en un período de escasez de acuñaciones (Hermans, 2016, 214).

El ritual lanuviano en las fuentes literarias.

A las fuentes numismáticas cabe añadir las literarias. Una elegía del poeta augústeo Propertio (ca. 47- ca. 2 a.C.) describe una ceremonia de Lanuvio que presenta todas las características de un ritual de fertilidad¹⁴:

La antigua ciudad de Lanuvio, en donde la ocasión
de demorarse de vez en cuando jamás defrauda,
está bajo la tutela de un añoso dragón (*est in tutela draconis*).

¹¹ RRC 412/1.

¹² RRC 472/3.

¹³ RRC 379/1 y 379/2

¹⁴ Propert. 4, 8, 3-14.

Por allí desciende la senda sagrada a un abismo ciego,
por allí penetran —cuidate, doncella, de tal camino—
las ofrendas para la hambrienta serpiente, cuando cada año
exige comer lanzando sus silbidos desde lo hondo de la tierra.
Palidecen las muchachas enviadas a tales rituales,
cuando sus manos se confían inocentes a la boca de la serpiente.
Toma esta las viandas que le alcanzan las doncellas,
y entre los dedos les tiemblan sus canastillas.
Si han sido castas, regresan al abrazo de sus padres
y los campesinos gritan: «Buena será la cosecha» (*fertilis annus erit*)
(trad. G. Fontana).

Propertius dice que su propia Cintia había asistido a ese ritual en Lanuvio, en cuya descripción se subraya la antigüedad del rito, el carácter de ordalía de la castidad femenina y la relación que las muchachas tienen con la familia, la agricultura y la propia ciudad lanuviana.

Una versión más tardía del mismo ritual aparece escrita en griego por Claudio Eliano (ca. 175-ca. 235), con la particularidad de que confunde el lugar, pues menciona la ciudad de Lavinio en lugar de Lanuvio, sin duda por la confusión con la fundada por Eneas al desembarcar en el Lacio¹⁵:

Parece que una de las características de las serpientes es el don de la adivinación. En efecto, en la ciudad de Lavinio, que está en el Lacio (recibe este nombre de Lavinia, hija de Latino, en aquel tiempo en que este luchó con Eneas contra los llamados rútilos, vencidos después, y el troyano Eneas, hijo de Anquises, fundó la mentada ciudad; podría ser, por así decirlo, la abuela de Roma, pues partiendo de allí, Ascanio, hijo de Eneas y de la troyana Creúsa, fundó Alba, y Roma fue una colonia de Alba) goza de estimación un bosque sagrado, extenso y de densa vegetación, que tiene cerca un templo dedicado a la Argólida Hera.

Hay, en el bosque, una vasta y profunda caverna que es la guarida de una serpiente. En días establecidos, unas sagradas vírgenes se presentan en el bosque llevando en las manos y con los ojos vendados un pastel de cebada. Las conduce a la madriguera de la serpiente, sin desviarse, un soplo divino, y avanzan tranquilamente y sin tropezar, como si viesan con ojos destapados. Y sin son verdaderamente vírgenes, la serpiente acepta las viandas considerándolas sagradas y apropiadas a un animal querido por la diosa. Pero si no, se abstiene de comerlas, porque la serpiente conoce de antemano y adivina su impureza, y las hormigas, reduciendo a pequeños fragmentos el pastel de la mujer desflorada, para transportarlo mejor, lo llevan fuera del bosquillo, limpiando así el lugar. Los habitantes se enteran de lo sucedido y las muchachas son inspeccionadas y la que deshonró su virginidad recibe el castigo previsto por la ley. He aquí el modo de que me sirvo yo para demostrar la facultad adivinadora de las serpientes (trad. de J.M. Díaz-Regañón López).

Pese a la confusión de Lavinio por Lanuvio, la versión de Eliano es interesante porque contiene detalles ausentes en Propertius: el ritual que sucede en un bosque sagrado junto al templo de Juno, el carácter adivinatorio de las serpientes, la venda que llevan las muchachas (que las protege del riesgo mortal de una contemplación prohibida: Pailler, 1997, 521), la especificación de la ofrenda como un pastel de cebada, que, en caso de rechazo por parte del dragón, pone en marcha el castigo por parte de la comunidad en la forma prescrita por la tradición, frente a la versión de Propertius, que parecía implicar que la muchacha era devorada por la propia serpiente. En cualquier caso, los dos autores coinciden en una cueva como morada de la serpiente. Como es sabido, la gruta constituye un paradigma de espacio liminal entre el mundo humano y el mundo divino ctónico (Lavagne, 1988; Maiuri, 2017).

¹⁵ Aelian. *Nat. anim.* 11, 16

Otra fuente de interés es un texto del Pseudo Plutarco¹⁶ datable a fines del s. I o comienzos del II, con la historia de un general Metelo, que en el transcurso de la I Guerra Púnica (264 a.C.) se dispuso a sacrificar en el interés de Roma a su hija a Vesta para calmar los vientos contrarios a las naves romanas en un lugar llamado *Lamouision* en el manuscrito, que habría que corregir por *Lanouvion*. La diosa romana Vesta, compadecida, la convirtió en la “sacerdotisa de la serpiente venerada allí” (Pailler, 1997, 517), y una ternera sustituyó a la joven como víctima sacrificial. Esta relación de la sacerdotisa lanuviana con Vesta, que aparece aquí por vez primera en lugar de Juno Sópita, iba a ser reelaborada por la narrativa cristiana, como veremos. Pero no está de más recordar el hallazgo en Lanuvio de una pequeña urna (*poculum*) dedicada a Vesta¹⁷ y datable en la primera mitad del s. III a.C., de fabricación campana y conservada en el British Museum, que documenta el culto público lanuviano a la romana Vesta poco tiempo después del tratado romano-latino del 338 a.C.

Los dos pasajes considerados de Propercio y Eliano se inscriben en un tema cultural del mundo clásico, el de la virgen que sirve al dragón, al que no se ha prestado demasiada atención a pesar de la existencia de contribuciones notables (Deonna, 1949; Pailler, 1997; Ogden, 2013, 201-206; di Fazio 2017). Con este tema tendrían que ver, además de las figuras de Medea o las Hespérides, *Hygieia*, la hija virgen de Asclepio —o sus contrapartidas latinas *Salus* y *Valetudo*—, que alimenta a una serpiente benéfica con su pátera.

Fuera del Lacio y de la península itálica contamos con informaciones de interés acerca de rituales que tienen que ver con sacerdotisas y serpientes. De acuerdo con el testimonio de Heródoto¹⁸, ante el avance de los persas en 480 a.C.:

Los atenienses aseguran que, en el interior del santuario, vive una gran serpiente en calidad de guardiana de la Acrópolis; eso es lo que aseguran y, es más, todos los meses le hacen entrega de una ofrenda, como si realmente existiese (la ofrenda mensual consiste en una torta de miel). Pues bien, esa torta de miel, que hasta entonces había sido consumida siempre, quedó a la sazón intacta. Cuando la sacerdotisa informó de lo ocurrido, los atenienses abandonaron la ciudad con mucho mayor empeño todavía, convencidos de que también la diosa había dejado la Acrópolis. Y, tras haberlo puesto todo a salvo, zarparon para reunirse con su flota. (Traducción de C. Schrader).

Parecida información contiene Plutarco¹⁹, que escribe ya en época imperial (ca. 45- ca. 120) y menciona explícitamente “la serpiente de Atenea” en lo que parece una iniciativa de Temístocles para lograr la salida de los atenienses de su ciudad y la preparación de la defensa en la cercana Salamina. Completa la información para la ciudad del Ática el famoso festival de las *Thesmophoria* atenienses, acerca del cual se dice que los *drakontes* que moraban en una gruta eran alimentados por mujeres que debían mantenerse castas al menos los tres días que duraba la ceremonia, si bien la información, debida a un escolio de Luciano, no es tan segura (Ogden 2013, 204-205).

¹⁶ *Paralella Minora* 14 A.

¹⁷ *Vestai pocolo*: CIL I² 452; ILS II, 1, 2698.

¹⁸ Hdt. 8, 41.

¹⁹ Plut., *Themist.* 10, 1-2.

Eliano, inmediatamente antes del pasaje lanuviano mencionado antes, alude a la existencia de un santuario de Apolo en el Épiro donde moraban las serpientes crías de la *Python* délfica, que eran alimentadas por una sacerdotisa virgen: la rápida aceptación del alimento anunciaba un año de salud y prosperidad, mientras que su rechazo implicaba lo contrario²⁰. Pausanias, por su parte, que vive en el s. II, cuenta una historia localizada en el monte Cronio, en la ciudad-estado de Élida, cerca de Olimpia, en el Peloponeso. La montaña estaba consagrada a una divinidad draconiana llamada Sosípolis, (“Salvador del estado”), cuyo culto fue instituido para conmemorar la victoria de los eleos sobre los arcadios. Inmediatamente antes del combate, apareció una mujer con un niño mamando de sus pechos; a la vista del ejército enemigo, el niño se transformó en un temible dragón que arremetió contra este causando su desbandada. A continuación el dragón desapareció en la tierra, tras lo cual fue venerado como dios con el nombre de *Sosipolis*, y la mujer que lo amamantaba fue reconocida como la diosa *Eileithyia* que favorecía los alumbramientos²¹. Este culto peloponésico presenta elementos comparables con el complejo mítico-ritual de Lanuvio: a la atención del dios Sosípolis estaba una anciana que se suponía debía vivir en castidad, y que solo podía aproximarse a la serpiente con la cabeza y la cara cubierta por un velo blanco; le procuraba agua y le ofrecía pasteles de cebada con miel (Sinn, 2004, 84-86). Estos elementos, lo mismo que el espacio sacro de un *lucus* o cueva, eran comunes con el complejo de Lanuvio.

En la ceremonia de Lanuvio y en sus paralelos sucintamente presentados se reflejan, por tanto, creencias que relacionan condiciones naturales como fertilidad femenina y fecundidad de la tierra con un factor externo como la castidad de las doncellas (Pailler, 1997). La virginidad es requisito para la validez del rito y sus consecuencias benefactoras, lo que explica el carácter ordálico de la prueba por parte de una divinidad anguiforme tan conectada con la esfera de la sexualidad, de la que ella misma es símbolo (Di Fazio 2017, 227).

Los testimonios arqueológicos: el santuario de Lanuvio

En el lado norte del pórtico del santuario de *Juno Sospita* en Lanuvio, que contaba con un templo (*aedes*) y un bosque sagrado (*lucus*) y se fecha a mediados del s. I a.C., se halló, además de un conjunto de estatuas de caballos y jinetes representando a Alejandro y otros generales caídos en la batalla del Gránico (Paglia 2014, 6, fig. 1), una abertura comunicando con una cueva, que fue identificada por autores como Rodolfo Lanciani como el antro del dragón representado en las monedas y referido en los textos literarios mencionados de Propertio y Eliano. La abertura daba paso a un corredor, conocido como el “antro de la serpiente”, y esta relación aparece en autores diversos como Chiarucci (1983, 258-261), Coarelli (1987, 161, n. 6) o Attenni (2009, 20-22). Sin embargo, investigaciones espeleológicas más recientes parecen descartar que ese espacio tuviera carácter ritual, siendo más bien una estructura hidráulica de tipo funcional (Hermans, 2016, 216).

²⁰ Aelian. *Hist. anim.* 11, 2.

²¹ Pausan. 6, 20, 2-6.

Pero los trabajos en los últimos años han deparado sorpresas. Durante el verano del año 2012 una excavación ilegal fue interrumpida por la Guardia di Finanza di Roma en la localidad de Pantanacci, a 1,5 kms. del santuario de *Juno Sospita*, en el extremo norte del mismo Monte de San Lorenzo en el que se ubica aquel. Allí se descubrió un enorme depósito votivo con piezas de terracota a punto de ser enviadas al mercado asiático. Las excavaciones de urgencia consiguientes, continuadas hasta 2014, han revelado una cueva de grandes dimensiones, con canalización acuática y un pequeño lago, en relación con un bosque sagrado (*lucus*).

Los más de mil objetos votivos anatómicos han dado una datación alta, entre los ss. IV y III a.C. Restos de semillas, de conchas de ostras y de huesos animales han sido igualmente atestiguados. Pero quizás el hallazgo de mayor interés para el propósito de estas líneas han sido cuatro grandes bloques de mármol peperino hallados a la entrada de la cueva a comienzos de 2014, cuya cronología debe precisarse todavía. Dos de ellos presentan una decoración de escamas, lo que ha hecho pensar que sean los restos de una gran estatua de serpiente, con una longitud superior a los 3 metros en su estado original (Atteni y Ghini, 2014, 158; Hermans, 2016, 221, fig. 8.6). Es difícil no relacionar estos restos tanto con los pasajes poéticos de Propertio y de Eliano como con las monedas tardorrepublicanas acuñadas en Roma.

En cualquier caso, tanto en el horizonte más puramente mítico como en el del ritual, toda la diversa documentación clásica considerada apunta a una relación entre dos agentes, la joven virgen y la serpiente, en el contexto de las divinidades anguiformes de carácter benigno, que se documentan al menos desde fines del s. V a.C. en relación con la promoción de la prosperidad y de la buena suerte: se trata de dioses sanadores como Asclepio/Esculapio, Anfiarao o Glycon, del *agathos daimon* tan frecuentemente figurado en monedas, entalles o papiros del Egipto romano, o de las serpientes de la pintura mural de ciudades como Pompeya (Ogden, 2013, 309 y 310-346).

El ritual en la documentación cristiana.

Esa relación entre la doncella y la serpiente se presenta de forma radicalmente distinta en las fuentes literarias cristianas. A comienzos del s. III, Tertuliano de Cartago llevó a cabo un ataque contras las vírgenes Vestales de Roma, “que mantienen la imagen de su fuego que no puede extinguirse, y a través del cuidado de la serpiente, el presagio de su propio castigo en relación con su virginidad”²². El pasaje constituye, con el ataque a la ruptura de la virginidad por parte de las Vestales, un acicate para que las cristianas conserven su castidad. Y la mención del fuego inextinguible y del mantenimiento de la serpiente constituye una clara alusión al infierno, más neta si cabe en la calificación de las propias Vestales como *gentiles satanae* en el mismo pasaje (Pailler, 1997, 521).

Otro texto de interés son las actas del martirio de Silvestre, uno de los primeros obispos de Roma (314-335), que habría bautizado al emperador Constantino. De acuerdo con la más antigua de

²² Tert. *Ad uxorem* 1, 6, 3.

las versiones de su biografía (*Actus Silvestris*, de fines del s. IV), los habitantes de Roma estaban amenazados por un pestífero dragón que vivía en el fondo de una gruta; las vírgenes Vestales le llevaban pasteles de trigo todas las calendas (recordemos que este es el día consagrado a la diosa Juno)²³, pero desde que la ciudad se había convertido al cristianismo no recibía ofrenda alguna y mostraba su irritación. Los sacerdotes paganos intentaron convencer a Constantino para que les permitiera alimentarlo de nuevo con el fin de lograr la salud de los ciudadanos (Pohlkamp 1983, 11; Santangeli Valenzani 2007). Según la versión más tardía, (*Vita Silvestris*, datable a fines del s. V o comienzos del VI), Silvestre habría acabado con un dragón que vivía en el Capitolio de Roma. Las vírgenes Vestales habían estado alimentando a la serpiente todas las calendas llevándole pasteles de cebada, tras descender a la cueva por una escalera de 365 peldaños. Pero repentinamente el dragón (*draco invictissimus*) salió de su guarida, expandiendo una gran pestilencia. Calpurnio, el prefecto de la ciudad, informa que 6.000 personas perecían diariamente por ello, niños sobre todo. Cuando Silvestre observa que ningún cristiano está entre las víctimas, Calpurnio le desafía a que descienda él personalmente a la gruta del dragón. Tras oraciones y ayunos, y reconfortado por la aparición del propio San Pedro, Silvestre descendió a la gruta y logró cerrar las puertas de bronce con una cadena, que enterró a continuación, con lo que salvó a la ciudad de otro de sus falsos ídolos. La acción se tradujo en la conversión al cristianismo de los “magos” que habían acompañado a Silvestre, que quemaron sus libros maléficos, así como de los sacerdotes paganos, que abandonaron sus prácticas. Con ello se logró la salvación del pueblo de Roma de dos muertes distintas: el culto al dragón y su veneno (Pohlkamp, 1983, 5-44; Pailler. 1997, 559-568; Santangeli Valenzani 2007; Ogden, 2013, 391-393; Hermans, 2016, 2010-212).

Una inscripción del s. IX hallada en la iglesia de Sta. María la Mayor de Roma acompañaba a un fresco, hoy perdido, que ilustraba el famoso episodio (“Ubi sanctus Silvester ore ligat draconem”: Pohlkamp 1983, 49). En una vida de Gildas datable en el s. IX, es este personaje del s. VI el que mata al dragón, y los *Mirabilia urbis Romae*, datables ya en el s. XII, identifican la caverna del dragón —asociado en la narración con las Vestales— con el antiquísimo *Lacus Curtius* situado junto al templo de Vesta (Ogden 2013, 393).

La narración de Silvestre se sitúa ya en el contexto de las manifestaciones edificantes sobre la decadencia de los dioses paganos, contribuyendo a demostrar la ineficacia del rito mensual de las vírgenes Vestales romanas y a abrir la vía para resemantizar el “culto a la serpiente” como manifestación propiamente diabólica de la Caída contenida en el *Génesis* (Pailler, 1997, 564).

A fines del s. IV o comienzos del V, sería Paulino de Nola quien escribiría sobre el mismo tema en un poema satírico²⁴:

Se dice que las llamadas vírgenes de Vesta llevan alimentos a un *draco* cada cinco años. Sin embargo, este *draco* o no existe o si existe es el Diablo mismo, ese antiguo tentador de la raza humana, y lo veneran, pero ahora tiembla al oír el nombre de Cristo y confiesa todos sus pecados.

²³ Ov., *Fast.* 6, 55.

²⁴ *Carmen ultimum* 5, 143-148.

Un relieve de Wilton House (Wiltshire), datable ya a mediados del s. II d.C., documenta la relación entre Vesta y la serpiente. En él se representa a la diosa como matrona protectora de los panaderos en Roma: bajo su trono aparecen una hogaza de pan y una espiga de trigo. Esta iconografía no remite al prototipo augústeo de Vesta, sino al de la *Bona Dea* itálica —que se relaciona con la griega *Hygieia*—, y lo más interesante es que la diosa ofrece un huevo en su pátera a una serpiente (Greifenhagen 1967, 14-21, láms. I-III). En otro conocido relieve del Louvre son *Asclepios e Hygieia (Salus)* quienes alimentan con pan a dos enormes serpientes (Greifenhagen, 1967, Fig. 10). Recuérdese que, de acuerdo con el testimonio de Ovidio²⁵, las Vestales participaron en la recepción a Asclepio en la isla Tiberina de Roma en el 291 a.C. Estas referencias iconográficas pueden ayudar a explicar la transferencia que los autores cristianos hacen del ritual lanuviano de Juno hacia el ámbito cultural de la Vesta romana.

Una variante distinta de la historia, con artilugios mecánicos incluidos, aparece en una fuente cristiana datable en el s. V, escrita por un obispo de Cartago²⁶:

En las cercanías de Roma había una gruta en la que moraba una serpiente de considerable tamaño activada mecánicamente, que tenía una espada en su boca y con gemas centelleantes en sus ojos, terribles y terribles. Todos los años, las víctimas destinadas a la misma, unas vírgenes adornadas con flores, eran sacrificadas de la siguiente manera: al pisar de forma involuntaria el peldaño con el que la serpiente se relacionaba con diabólica habilidad, el ímpetu de la serpiente que sobre ellas se abalanzaba las mataba, y con ello se derramaba la sangre inocente. Pues bien, había un monje que debido a sus buenas acciones era conocido por Estilicón el Patricio, quien acabó con la serpiente de la siguiente manera: examinó cada peldaño separada y cuidadosamente con su bastón y su mano, hasta que, al tocar el falso peldaño, descubrió el diabólico engaño. Tras lo cual, saltando sobre él, mató a la serpiente y la hizo pedazos, demostrando una vez más que aquello fabricado con mano humana no tiene nada de divino.

Todo ha cambiado, y las acciones del santo cristiano demuestran, en cualquiera de las variantes del nuevo relato, la naturaleza ficticia y diabólica de los dioses paganos que antes se creía benefactores, en un proceso paralelo al de la transformación de las antiguas servidoras de la deidad —o de su hipóstasis— anguiforme en víctimas ofrecidas al maléfico poder.

Conclusión

A propósito de la recepción de los materiales clásicos, Hardwick y Stray (2011, 1) manifestaban lo siguiente:

By 'receptions' we mean the ways in which Greek and Roman material has been transmitted, translated, excerpted, interpreted, rewritten, re-imagined and represented. These are complex activities in which each reception 'event' is also part of wider processes. Interactions with a succession of contexts, both classically and non-classically orientated, combine to produce a map that is sometimes unexpectedly bumpy with its highs and lows, emergences and suppressions and, sometimes, metamorphoses.

El tema que ha sido objeto de estas líneas constituye un buen ejemplo de apropiación distorsionadora de un tema clásico por parte de los escritores paleocristianos. Es posible que el origen de los

²⁵ Ovid. *Met.* 15, 729-731.

²⁶ *Liber Prom.* 3, 43; Braun 1964, 572-573; Hermans, 2016, 210-211.

relatos hagiográficos sobre la matanza del dragón se remonte a antes del fin del s. II, si se tiene en cuenta la historia satírica de Luciano de Samosata²⁷ sobre el mago caldeo que destruye a todas las serpientes de un entorno, incluyendo un viejo dragón (Ogden, 2013, 411-412). En todo caso, la resignificación que las fuentes hagiográficas cristianas hacen del complejo ritual de la doncella que sirve a la serpiente a través de un combate contra el dragón lo que hace es retomar el antiguo mitema bíblico (es decir, cananeo y próximo-oriental, con evidentes extensiones al mundo helénico) de la lucha del dios creador contra una entidad maléfica personificada en el dragón (Charlesworth, 2010). La identificación del dragón o la serpiente (*liwyathan* significa en hebreo “retorcido” o “enroscado”) con el caos primigenio es muy antigua en el Próximo Oriente: desde la Tiamat del *Enuma Elish* mesopotámico a la serpiente Apofis en Egipto, pasando por la Iluyanka de los textos hititas o el cananeo Yam, hasta llegar al *drakon* o *ketos* marino vencido por Perseo o a la hidra de Lerna vencida por Heracles (Marco Simón, 1999, 31-34).

Pero la serpiente, en su amplísimas valencias, presenta en el mundo clásico unas características benéficas a partir de su capacidad de renovación periódica. Por eso se relaciona desde el arcaísmo griego con los héroes y los espíritus de los difuntos: es la imagen del *agathos daimon* de la prosperidad, la fertilidad y la abundancia, y se asocia también con deidades, sobre todo femeninas, que encarnan la noción de renacimiento cíclico y la fecundidad, y protege los espacios domésticos por su conexión generadora y regeneradora. Todas esas características explican el amplio culto a los *Dracones* en el mundo mediterráneo, que hay que interpretar como un ejemplo de globalización religiosa en el largo Imperio helenístico-romano en relación con soluciones locales adoptadas en función de los diversos contextos (Marco Simón, 2020). Es en este horizonte de deidades benéficas y salutíferas donde cabe interpretar informaciones de tanto interés como las de los rituales atestiguados en Lanuvio, apropiados culturalmente y deformados convenientemente por la literatura hagiográfica paleocristiana para alumbrar historias ejemplares del dragón, la doncella y el héroe o santo de tiempos posteriores. Con ello se ha completado el proceso de metamorfosis mistificadora, y el horizonte del ritual ha dejado paso a otro más puramente mítico.

Referencias bibliográficas

- ATTENNI, L. (2009). Il santuario di Giunone Sospita a Lanuvio. In: *Forma Urbis. Itinerari nascosti di Roma antica*, tascabile n. 2. Roma: Editorial Service System.
- ATTENNI, L. y GHINI, G. (2014). La stipe votiva in località Pantanacci (Genzano di Roma-Lanuvio), *Lazio e Sabina* 10, 153-161.
- BRAUN, R. (1964). *Quodvultdeus. Livre des promesses et des prédictions de Dieu*. Paris.
- CANELLA, T. (2006). *Gli Actus Silvestri. Genesi di una legenda su Costantino imperatore*. Spoleto.
- CHARLESWORTH, J. H. (2010) *The Good and Evil Serpent. How a Universal Symbol Became Christianized*, Yale University Press, New Haven - London.

²⁷ Lucian. *Philopseudes* 11-13.

- CHIARUCCI, P. (1983). *Lanuvium*. Roma: Paleani.
- COARELLI, F. (1987). *I Santuari del Lazio in età repubblicana*. Roma.
- DEONNA, W. (1949). L'Arbre, le serpent et la jeune femme. En H. H. Grégoire hon. Pankarpeia. *Mélanges Henri Grégoire*, vol. 1, 197-205. Brussels : Brüssel Univ.
- DI FAZIO, C. (2017) Giunone, le vergini e l'antro del serpente. En Maiuri, A. (ed.) (2017) *Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni XVI* (pp. 215-231). Roma: Morcelliana,
- DUMEZIL, G. (1974). *La religion romaine archaïque*. Roma (2ª ed.).
- GONZÁLEZ ESTRADA, L. (2019). El atuendo de la diosa. Identidad y representación a través del ejemplo de Juno Sospita. *ARYS* 17, 139-160.
- GREIFENHAGEN, A. (1967). *Das Vestarelied aus Wilton House*, Belin.
- HARDWICK, L. & STRAY, Ch. (2011). Introduction: Making Conceptions. En Id. (Eds.), *A Companion to Classical Receptions* (pp. 1-9). Oxford: Wiley-Blackwell.
- LA ROCCA, E, s. v. Iuno. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, V, 1. Artemis Verlag: Zurich und München, 814-856.
- HERMANS, R. (2012). Juno Sospita: A Foreign Goddess through Roman Eyes. In: S. T. Roselaar (Ed.). *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic*. Leiden: Boston: Brill, 327-336.
- HERMANS, R. (2016). Juno Sospita and the Draco; Myths, Image, and Ritual Landscape in the Alban Hills. In J. McINERNEY & I. SLUTER (Eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*. Leiden: Brill, 196-227.
- LAVAGNE, H. (1988). Operosa antra: *Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*. Ecole Française de Rome. París: De Boccard.
- MAIURI, A. (ed.) (2017). *Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni XVI*. Roma: Morcelliana,
- MARCO SIMÓN, F. (1999). San Jorge de Capadocia en la Antigüedad. En F. Marco Simón, A. Montaner Frutos y G. Redondo Veintemillas (eds.), *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, pp. 11-48. Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada.
- MARCO SIMÓN, F. (2020). El culto a *Draco(nes)* en el Occidente latino. En: J. F. Martos Montiel, C. Macías Villalobos & R. Caballero Sánchez (Eds.). *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos* (pp. 899-914). Zaragoza: Libros Pórtico.
- MITROPOULOU, E. (1977). *Deities and Heroes in the Form of Snakes*. Athens.
- OGDEN, D. (2013). *Drakôn.: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- PAGLIA, F. (2014). Il c.d. Antro del Serpente a Lanuvio (Roma). *Archeologia sotterranea*, N. 10, maggio, 5-14.

- PAILLER, J.-M. (1997). La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambigüité. *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 109.2, 513-575.
- POHLKAMP, W. (1983). Tradition und Topographie : Papst Silvester I (314-335) und der Drache vom Forum Romanum. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 78, 1-100.
- RIC III = MATTINGLY, H. y SYDENHAM, E. (1972). *The Roman Imperial Coinage. Vol. 3, Antoninus Pius to Commodus*. London: Spink and Sons.
- RRC = CRAWFORD, M. (1989) *Roman Republican Coinage*. London: Cambridge University Press.
- SANTANGELI VALENZANI, R. (2007) *Il vescovo, il drago e le vergini. Paesaggio urbano e paesaggio del mito nella leggenda di San Silvestro e il drago*, in A. LEONE - D. Palombi - S. Walker (eds.), *Res Bene Gestae. Ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby* (pp. 379-395), Quasar, Roma.
- SINN, U. (2004). *Das antike Olympia: Götter, Spiel und Kunst*. München.
- VORÁGINE, S. de la (1982). San Jorge. En *La leyenda dorada*, 1. Madrid: Alianza Editorial, 248-253.