

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

El delito religioso en el sacrificio romano

The religious crime in the Roman sacrifice

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Marco Almansa Fernández

Director

Santiago Montero Herrero

Madrid

© Marco Almansa Fernández, 2019

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

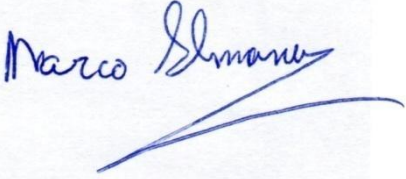
D. MARCO ALMANSA FERNÁNDEZ, estudiante en el Programa de Doctorado CIENCIAS DE LAS RELIGIONES, de la Facultad de FILOLOGÍA de la Universidad Complutense de Madrid, como autor de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada: “EL DELITO RELIGIOSO EN EL SACRIFICIO ROMANO” y dirigida por: SANTIAGO MONTERO HERRERO.

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 10 de SEPTIEMBRE de 2019.



Fdo.:

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Clásica



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

El delito religioso en el sacrificio romano

The religious crime in the Roman sacrifice

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Marco Almansa Fernández

Director

Santiago Montero Herrero

Madrid, 2019

A los que hicieron del progreso, su rutina.

AGRADECIMIENTOS.

No quisiera empezar este estudio sin dejar de corresponder las numerosas y cualitativas muestras de apoyo que a lo largo de todos estos años he tenido, y que me han motivado a la composición de esta tesis doctoral que el lector tiene en sus manos. Pues una tesis realmente no se hace, ni se debe hacer solo. El largo camino que es el realizar tal compleja obra, me ha llevado a conocer personas que, de forma desinteresada, me han brindado un mensaje moral, de conocimiento y de pasión por el trabajo realizado.

Quiero agradecer, en primer lugar, a mi director de tesis, D. Santiago Montero Herrero director y catedrático del departamento de Historia Antigua de la Universidad Complutense, quien ha aceptado gustoso el proyecto que presento aquí. He de agradecerle las muestras de apoyo, consejo, dedicación y conocimiento que han hecho que esta tesis doctoral salga a la luz a pesar de las complicaciones historiográficas y temporales que se nos presentaban. Agradecimiento que sumo a la propia Universidad Complutense y al departamento de Historia Antigua de la facultad de Historia y Geografía, así como a la Facultad de Filología de la misma universidad, que me ha acogido en el Doctorado con Mención de Calidad de “Ciencias de las Religiones”. Por supuesto, al Instituto de Ciencias de las Religiones por el que tengo el gusto de haber conocido a encantadoras personas dentro del marco interdisciplinar que tiene dicha institución. El paso al doctorado no podía haber sido realizado sin un respaldo también académico y amistoso como lo fue el máster realizado en convivencia entre la Universidad Autónoma de Madrid y la Complutense, Máster Interuniversitario de Ciencias de la Antigüedad, en especial al departamento de Historia Antigua y Medieval, Paleografía y Diplomática de la Autónoma, en el cual pude obtener una formación mayor abriéndome las puertas al doctorado. Y cuyos auténticos maestros me permitieron desarrollarme como persona, conocer a grandes amigos, con lo que fue un orgullo y un placer compartir aula con ellos. Actualmente aún compartimos amistad y conocimientos en conversaciones varias.

Es indudable que durante estos años he podido asistir y conocer numerosa gente durante seminarios, conferencias, cursos de los que siempre se ha podido aprender y de lo que en algunos casos me ha ayudado a realizar esta tesis, en otros igual de importantes, es llenar de forma cultural mi mente. A todos ellos, muchísimas gracias por el buen hacer y ofrecer vuestro conocimiento.

No puedo dejar de lado a mis amistades y familia quienes me han acompañado durante todos estos años de largo proceso académico que, de forma silenciosa han estado brindándome su apoyo en duros momentos, su empuje, corrección. Podría tener un sinfín de palabras de agradecimiento y todas ellas serían pocas para lo que realmente uno puede sentir por ello. No sólo por la cantidad de personas cercanas a las que agradecer, sino por la calidad de su ayuda, de su apoyo, que es la más difícil de recompensar. Al menos sirva como preámbulo de ello, estas palabras plasmadas aquí.

Por eso quiero nombrar a mis padres, Lola y Antonio. Qué sería yo sin ellos, sin su apoyo moral y, por qué no decirlo, económico. Sin ellos, no estaría escribiendo esta tesis, no hubiera podido realizar nada sin su empuje constante durante toda mi vida. Por consiguiente, a ellos les doy mis más sinceros agradecimientos de todo corazón, y dedico este trabajo a ellos. A Blake y mi hermano Rubén con quien he compartido mil y una aventuras y del que siempre sabré que tengo un apoyo para toda la vida y él de mí.

Los amigos que han estado ahí siempre, de los que hemos compartido debates, hablando de historia y compartiendo ideas y momentos especiales, como son Aitor Fernández por su sabiduría histórica en el mundo tardo antiguo y ayuda en los momentos difíciles, Javier Solís por su favor en temas religiosos y jurídicos, otros amigos como Tomás, Javier, Aroa, Víctor, con quienes he compartido momentos especiales y de los que nunca me olvidaré. También en especial a Cristina quien me ha acompañado en los momentos de alegría, cariño y en los difíciles, y cuya familia siempre me ha acogido como uno más. También aquellos amigos de varios grupos de Historia y recreación que han colaborado en mi formación como persona, así como los viajes al pasado que proporciona su compañía. Por último, pero no menos importante, quisiera invitar al agradecimiento a Darío Laíz que, sin ser del mundo de la Historia, amigo desde la infancia, junto a su familia, por darme los mejores momentos y apoyos mucho antes de realizar este proyecto y mis estudios.

A todos ellos quiero expresar mi más sincero reconocimiento por su tiempo y dedicación hacia mi persona y mis proyectos. A todos ellos, les dedico esta Tesis.

ÍNDICE GENERAL

Dedicatoria.	6
Agradecimientos.	8-9
Índice general.	11-13
Abreviaturas, citas y signos diacríticos.	15-16
Resumen/Abstract.	17-19
CAPÍTULO I. TEORÍA.	22-99
1. Estado de la cuestión sobre el sacrificio, metodología empleada.	22-31
1.1. Paradigmas sobre estudios en religión.	23-24
1.2. Sobre el sacrificio romano.	24-25
1.3. Principios fundamentales. Metodología.	26-31
1.3.1. Espacio y tiempo de estudio.	28-30
1.3.2. Sacrificios actuales.	30-31
2. Religión y sacrificio. Definiciones.	32-55
2.1. Sacrificio/ <i>sacrificum</i> .	32-37
2.1.1. El sacrificio como solución.	38-41
2.1.2. Fases del sacrificio.	41-46
2.1.3. Ejemplos de inmolaciones privadas en Catón.	47-48
2.1.4. Un ejemplo de negligencia pública en Cicerón.	49-50

2.1.5. Mobiliario del sacrificio.	50-53
2.1.6. ¿Cuándo se hacían los sacrificios?	53-55
3. Sobre los órganos faltos o deformes.	56-63
4. Personal subalterno del sacrificio.	64-81
4.1. Músicos.	65-70
4.2. <i>Victimarii</i> .	71-77
4.3. <i>Camilli/ae</i> .	77-79
4.4. Mujer y sacrificio.	79-81
5. Sacrificios incruentos.	82-88
6. Comunicación, voces y ruidos.	89-93
7. El delito, penas, faltas y multas.	93-99
CAPÍTULO II. TEXTOS.	100-223
A. Textos sobre los órganos faltos o deformes.	101-171
B. Textos sobre los músicos en el sacrificio.	172-177
C. Textos sobre los <i>victimarii</i>.	178-197
D. Texto sobre los <i>camilli</i>.	198-199
E. Textos sobre ruidos/voces en el sacrificio.	200-209
F. Textos relacionados con las penas y multas.	210-223

Conclusiones generales.	224-247
Obras clásicas.	249-259
Libros sagrados y diccionarios.	260-262
Bibliografía general.	262-303

ABREVIATURAS, CITAS Y SIGNOS DIACRÍTICOS UTILIZADOS.

En relación a las menciones de los autores clásicos, latinos y griegos, en la nota a pie de página y bibliografía final, se ha seguido el sistema del *Diccionario Griego-Español (DGE)*, proyecto que se enmarca dentro del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), bajo la dirección de Adrados F. R. y Rodríguez Somolinos, J.

Por otro lado, para las publicaciones modernas se citan en la nota de pie de página, con la referencia de autor y fecha, así como las páginas consultadas. La opción de emplear este sistema se debe a que nos pareció más correcto facilitando la búsqueda y lectura hacia el apartado bibliográfico. En la lista final se indican tanto el autor, obra, editorial, lugar, fecha y, en caso necesario, nº de páginas. En algunas obras reeditadas, se indicará la edición consultada a pie de página, aunque en la bibliografía aparecerá la utilizada, que será por lo general la última, en caso de haberse reimpresso.

Las abreviaturas concernientes a colección de libros, obras de consulta, y otras publicaciones recurrimos al modelo de la *L'Année Philologique*, pues es el más habitual dentro de las Ciencias Sociales.

En cuanto a las traducciones que aparecen en nuestro texto, son recogidas, en su mayoría, a partir de la Biblioteca Clásica Gredos indicando, en caso contrario, la traducción realizada por nuestra parte, tanto de textos latinos como griegos. Modificando, en otros momentos, partes de la traducción de Gredos o de otra editorial o comentándola, tal como aparece en los pies de página de los textos seleccionados.

Junto a estas traducciones se recurre a la consulta de la base de datos *Perseus Digital Library*, proyecto de biblioteca digital para fuentes clásicas de Humanidades de la Universidad de Tufts, con R. Crane, G.(ed. jefe). También se ha manejado otra base de datos como es *Latin Library* dirigido por William L. Carey de la Universidad George Mason del condado de Fairfax, en Virginia (EE.UU). Por otro lado, de consulta directa y comentario crítico nos ayudó la web de *LacusCurtius* de Bill Thayer y otra importante página de textos griegos y latinos, recogidos íntegramente y traducidos al francés, *L'antiquité grecque et latine. Du moyen âge* de Philippe Remacle como editor principal.

Por último, las escasas referencias epigráficas que tenemos siguen el sistema tanto de la *L'Année Epigraphique (AE)* como del *Corpus Inscriptorum Latinarum (CIL)* cuyas inscripciones las hemos recogido del *Epigraphic Database Heilderberg* procedente de la Academia de Ciencias y Humanidades de Heildelberg.

Abreviaturas empleadas:

<i>AE</i>	(1888-): <i>L'Année Epigraphique</i> , (París).
<i>AFA</i>	(1874): Henzen, W. (ed.), <i>Acta Fratrum Arvalium quae supersunt</i> , Reimeri, (Berlín).
<i>ANRW</i>	(1972-1996): <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> , (Berlín/Nueva York).
<i>CIL</i>	(1847-): <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (Berlín).
<i>CFA</i>	(1998): Scheid, J.; Tassini, P.; Rüpke, J., <i>Recherches archéologiques à la Magliana. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt</i> , (Roma).
<i>Cod. Theod.</i>	Código Teodosiano- <i>Codex Theodosianus</i> .
<i>ILS</i>	H. Dessau (ed.) (1892-1916): <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , (Berlín).
<i>MRR</i>	(1941-1986): Shannon Broughton, T.R., <i>Magistrates of the Roman Republic</i> .
<i>RKR</i>	(1912): Wissowa, G., <i>Religion und Kultus der Römer</i> .

Signos diacríticos utilizados.

La transcripción de los epígrafes se sigue el modelo procedente de la *AE* y de *HEp*, cuyas convenciones corresponden a algunas aquí presentadas:

<i>a(bc)</i>	Abreviatura resuelta y forma vulgar normalizada.
/	Separación entre las líneas del epígrafe, aplicando el mismo formato del documento original.
[<i>abc</i>]	Letras perdidas que se pueden restituir.
[.], [..], [...]	Caracteres perdidos no sustituibles: un punto por letra.
(!)	Duda sobre abreviatura o palabra.
[---]	Letras perdidas cuyo número no se atestiguan.

RESUMEN.

El sacrificio romano ha sido objeto de estudio desde distintas perspectivas y dentro del campo religioso. Siempre se ha estudiado la inmolación desde el punto de vista cultural, en el que se veía cómo hacer el sacrificio correctamente, el sacrificio dentro del marco vinculado con los dioses. Siempre se ha estudiado el sacrificio desde la óptica de uno de los elementos más que tenían los romanos para rendir culto a los dioses. Estudiándose este proceso cultural como una práctica en la que siempre ha de ser correcta.

En este sentido, hemos estudiado lo contrario, los errores que se producen dentro del sacrificio romano. Un funcionamiento del sacrificio que nos ayuda a definir mejor cómo se hacía y qué ocurría cuando se cometía algún error y sus consecuencias legales. De igual manera se reflexiona sobre no sólo el contenido erróneo del mismo, sino también la manipulación política y literaria que hay en torno al uso interesado del sacrificio. También la adivinación y los augurios, falseados o no, la selección del animal a sacrificar, los personajes más importantes que interactúan dentro de la inmolación, los ruidos y silencios dentro del mismo, así como la consecuencia económica, legal que podría tener cometer el error.

El sacrificio es uno de los pilares básicos dentro de toda religión en la Antigüedad, sin embargo, en Roma adquiere un poder capaz de estipular si una persona puede ser nombrada para un cargo, manipular unas votaciones o aplazar una reunión. También tratamos algo que también es poco estudiado, es el sacrificio sin sangre o incruento. Este tipo de sacrificio tendrá también unas reglas, cuidados y una praxis que es analizada para averiguar que realmente podía compartir los mismos errores que un sacrificio cruento.

El análisis para conocer todo lo relacionado con el sacrificio se ha realizado mediante el uso de la hermenéutica, el estudio de textos relacionados con el sacrificio, que obliga a emplear también fuentes epigráficas, arqueológicas, filológicas, del derecho romano, veterinaria o de índole paleoclimática. Cuya transversalidad es fundamental para completar el análisis de los textos presentados por parte de los autores clásicos.

Es también fundamental para nuestro estudio, por esta parte novedoso, de implicarnos en la observación de sacrificios animales actuales, para conocer de primera mano, dentro del sacrificio judío y musulmán, qué parecidos podíamos encontrar con el sacrificio romano y poder, en algunos casos, extrapolar al funcionamiento sacrificial romano, como es el ruido, el silencio y la liturgia que acompaña. Es el significado y parte del funcionamiento del sacrificio, lo que heredará la religión cristiana, pero en una perfecta combinación entre sacrificio cruento e incruento, la eucaristía.

Queriendo demostrar con todo nuestro estudio que el sacrificio romano no era fácil de hacer y que sería muy común la paralización, reinicio del mismo en prácticamente todas las ocasiones en las que se hiciera. Además, de esa manipulación a favor o, en la mayoría de veces, en contra del personaje principal por parte del autor o de alguna facción política opuesta. Además se concluye que los sacrificios se realizaban no sólo por adoración, sino porque es un medio perfecto de distribución alimentaria en carne y otros productos. Igualmente, descubrimos que el sacrificio se adapta a la mejoría de las condiciones del animal, cuidándole para que pueda ofrecer menor resistencia a la hora de llevarlo ante el altar y evitar el estrés muscular del mismo y poder así, tener un buen sacrificio.

Palabras clave: *Sacrificio romano, inmolación, religión romana, manipulación cultural, delitos religiosos.*

ABSTRACT.

Roman sacrifice has been studied from different perspectives and within the religious field. Immolation has always been studied from the cultural point of view: how to sacrifice correctly and sacrifice within the framework of the gods. Sacrifice has always been seen as just another element used by the Romans to worship the gods. This cult process has been studied as a practice which always must have been carried out correctly.

Here, we have studied the opposite: the errors that occur within Roman sacrifice. The analysis of the sacrifice praxis helps us to better define how it was done and what would have happened when a mistake was made and its legal consequences. In the same way, one not only reflects on the erroneous content of the sacrifice, but also on the political and literary manipulation that exists in and around the self-interested use of sacrifice. Also the divination and the auguries, falsified or not, the selection of the animal to be sacrificed, the most important characters that interact in the act of immolation, the noises and silences, as well as the economic and legal consequences that committing an error might have implied.

Sacrifice is one of the basic pillars within all ancient religions, however, in Rome it acquires a power capable of stipulating if a person is appointed to a position or not, manipulating a vote or postponing a meeting. We also deal with something which is not widely studied: the bloodless sacrifice. This type of sacrifice will also have some rules, cares and a praxis that is analysed reaching the conclusion that it really shares the same mistakes as a bloody sacrifice.

The analysis to discover everything related to scarification has been made through the use of hermeneutics, the analysis of texts related to sacrifice, which also requires the use of epigraphical, archaeological, philological, veterinarian, paleoclimatic or Roman

law sources. Here, transversality is fundamental to completing the analysis of the texts presented by the classical authors.

Because of its uniqueness, the observation of current animal sacrifices is also fundamental to our study. We must thoroughly understand Jewish and Muslim sacrifice, find out what they have in common with Roman sacrifice and we can even, in some cases, extrapolate aspects of these sacrifices to Roman sacrificial performance, like noise, silence and liturgy. The Christian religion would inherit the meaning and part of the operation of the sacrifice, but in a perfect combination between bloody and bloodless sacrifice: the Eucharist.

Our study shows that Roman sacrifice was not easy to carry out and that interruptions would have been very common, as well as having to restart from the beginning almost every time it was attempted. In addition, we must take into account the existence of literary manipulation on behalf of the author of the presented texts, in most cases against the main character and reflecting the opposition of the less dominant political party at the time. Furthermore, it is concluded that the sacrifices were made not only for adoration, but also as a perfect means of food distribution of meat and other products. Likewise, we discovered that sacrifice was adapted to the improvement of animal conditions, taking care of them so that they would offer less resistance when brought to the altar, preventing muscular stress and therefore resulting in a good sacrifice.

Keywords: *Roman sacrifice, immolation, roman religion, cult manipulation, religious crimes.*

“El hombre cree con más disposición lo que preferiría que fuera cierto. Por numerosos caminos, a veces imperceptibles, los afectos colorean e infectan la comprensión”.

Sir Francis Bacon. *Novum Organon*, 1620.

“Más en nuestra comarca, tan poblada de divinidades que resulta más fácil encontrarse con un dios que con un hombre”. (*Vtique nostra regio tam praesentibus plena est numinibus, ut facilius possis deum quam hominem invenire*)

Petronio. *Satiricon*, I. 17, 5.

“Jesús empuñó el cuchillo, avanzó hacia la oveja, que había alzado la cabeza, vacilante, como si no lo reconociera (...). Estás llorando, preguntó Dios, Siempre tengo los ojos así, dijo Jesús. El cuchillo se alzó, buscó el ángulo del golpe, y cayó velozmente como el hacha de las ejecuciones o la guillotina que aún no se ha inventado. La oveja no soltó ni un balido, solo se oyó, Aaaaah, era Dios, suspirando de satisfacción. Jesús preguntó, Y, ahora, puedo irme ya, Puedes irte, y no olvides, a partir de hoy me perteneces, por la sangre”.

Saramago, J., *El Evangelio según Jesucristo*, p.119.

CAPÍTULO I.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE EL SACRIFICIO, METODOLOGÍA EMPLEADA.

La realización de este trabajo de investigación nace con la convicción de estudiar un elemento concreto sobre el sacrificio romano, y que queremos plasmar aquí. Es la elaboración de una línea de análisis transversal o multidisciplinar que aglutina distintos campos de la historia, pero también de ciencias empíricas y de otras humanidades.

Nos referimos a los estudios que parten desde la historia, filología, ciencias ambientales, geografía, derecho, veterinaria, historiografía, y también la arqueología experimental. Sabemos que el continente que compone el sacrificio es muy amplio y así nos lo han hecho saber los numerosos autores y corrientes historiográficas que han estudiado este tema, los cuales durante los siglos pasados han tratado de ir acercándose a la definición de religión, sacrificio y de las distintas facetas que componen éste último.

El título de nuestro estudio doctoral responde a un elemento concreto de toda la estructura sacrificial. Lo queremos investigar porque se ha tratado muy poco en la historiografía moderna, revitalizando e intentando aportar un estudio más completo basado en esta cuestión. No podremos cerrar del todo el círculo sobre aspectos religiosos o el sacrificio, debido a la falta de textos y referencias suficientes para poder hacerlo, pero sí, modestamente, ampliar más el mismo, lo que suponemos una mejora sobre lo ya sabido.

Se nos presenta un reto que queremos abordar, como se ha comentado, desde distintos puntos de vista, en los que no son pocas las lagunas literarias que tenemos. Si observamos en sí lo que es un sacrificio, podemos conocer las distintas fases que trataremos luego; así como sobre los sacerdotes, los rituales o los animales empleados para los distintos dioses. Sin embargo, existe un entramado interno que desconocemos, principalmente porque no se ha tratado con profundidad. Nos encontramos con un problema historiográfico que nos obliga a bucear, más si cabe, entre los múltiples textos antiguos. Intentaremos, humildemente, resolver algunos problemas que se presentan acerca de la realización de una inmolación, mediante la búsqueda exhaustiva de textos que traten sobre el sacrificio. Pero no deseamos quedarnos sólo ahí, nos proponemos realizar un estudio profundo sobre lo que es en realidad un sacrificio, cómo se hace y sobre todo, qué elementos o causas provocan que una inmolación sea considerada nefasta y tenga, como nos dicen las fuentes, que repetirse tantas veces sea necesario para que se obtenga la aprobación divina.

1.1. PARADIGMAS SOBRE ESTUDIOS EN RELIGIÓN.

Muchos son los estudios que hablan sobre religión y sacrificio y sus distintas fases, como Wissowa, Mommsen, Dumezil, Bouché-Leclercq, Scott Ryberg, Scheid, Rüpke, Capdeville, Cumont, etc. y aún así no sabemos del todo cómo era aquella religión o como denominarla concretamente¹. Los estudios se han centrado, por lo general, en los aspectos religiosos, en cómo hacer convenientemente un sacrificio en sus fases, qué inmoluciones se han de realizar para una u otra divinidad, ritualidad y significado; sin embargo, no hay estudios actuales que investiguen sobre los errores que se cometían en el sacrificio². Por lo tanto queremos recuperar y ampliar aquellos estudios iniciados a finales de los 70, incluyendo todo aquello que podamos aportar.

El filólogo alemán G. Wissowa especialista en la religión romana es, sin duda, el referente como punto de partida para el tema que investigamos aquí. Su principal obra, *Religión und Kultus der Römer* publicada en 1912 y una segunda edición una década después. Wissowa no es un precursor sobre los estudios romanos, aunque sí sus planteamientos acordes con una nueva analítica. Sin poder olvidarnos que en este momento también existen otros estudios sobre religión romana y sacrificios, como son los de Lübbert³.

Siguiendo esta estela, en el s. XX, disponemos de más cantidad de trabajos sobre religión y su lado práctico, el sacrificio. Partiendo de la obra de Wissowa, nacen otros estudios sobre religión romana, por ejemplo sobre un sacerdocio romano específico, en este caso sobre los *salii* que realiza Cirilli en 1913⁴, tema que fue de gran interés para autores posteriores como Lambrechts⁵, Borgna⁶, R. Bloch⁷ o Torelli⁸. Además de los numerosos estudios sobre religión en Dumezil⁹. No es menos importante la gran obra y ayuda para estudios posteriores, la creación de un diccionario sobre las antigüedades griegas y romanas, que facilitaron el conocimiento sobre multitud de términos, axiomas o conceptos que sirvieron para completar y acercarnos al mundo religioso romano¹⁰. Es sin duda, aun no siendo del tema religioso, de gran ayuda la obra de Shannon

¹ Véase, por ejemplo, PRESCENDI, 2003; 2005, pp. 183-235; 2008, pp. 31-51. Léase también la definición que da Lact., *Inst. div.*, IV. 28, 4-5 sobre religiosos, supersticiosos, etc.

² Un primer punto de partida son los artículos relacionados con distintos delitos religiosos, en TORELLI, 1981, pp. 1-7 y el de SCHEID, 1981, pp. 117-171, los cuales abordan la cuestión de los distintos delitos, como el sacrilegio, etc. que hay tanto en Etruria como en la Roma tardo-republicana, pero sin llegar a profundizar en las faltas sacrificiales.

³ LÜBBERT, 1859 plasma los estudios para definir la religión romana por separado de la griega, que desde entonces iban ligadas, además de definir vocablos como *religio*, profano, sacrificio, etc. escrita en lengua latina.

⁴ CIRILLI, 1913.

⁵ LAMBRECHTS, 1946, pp. 111-119.

⁶ BORGNA, 1993, pp. 9-42.

⁷ BLOCH, 1958, pp. 706-715.

⁸ TORELLI, 1990, pp. 92-106.

⁹ DUMEZIL, 1935; 1944; 1956; 1961; 1966 (red., 2000); 1968.

¹⁰ DAREMBERG; SAGLIO, 1877-1919.

Broughton¹¹, de la que nace gran cantidad de datos relacionados con la historia política y de autoridades de la República romana, obra de referencia también aquí utilizada.

Un punto de partida es la reunión de la Escuela francesa de Roma de 1978 en la que se trató la cuestión del delito religioso en Etruria y Roma, especialmente. En este congreso se gesta la idea del estudio del delito religioso, si bien es cierto, no es un análisis en profundidad pero sí en algunos aspectos, fundamental. Es sin duda este arranque el que nos va a marcar un comienzo para el estudio sobre el delito. En el que Torelli tratará sobre la agresión contra la religión en el mundo etrusco centrándose en el asesinato o sacrificio humano por parte de los Ceretani, vinculando este proceso con la evolución de las estructuras económicas en el área suroeste entre los siglos VI y IV a.C., descubriéndose así una puerta más dentro de los estudios de la religiosidad etrusca. Entrando en la condición del delito en la oración, Guittard¹² nos plantea la interesante utilización de los *piacula* como medio de limpiar el delito acaecido en la realización del ritual. Análisis que también recogemos sobre las Tablas Eugubinas y el *votum del ver sacrum* del 217 a.C., dentro del contexto de las Guerras Púnicas y el fallecimiento de C. Flamínio.

1.2. SOBRE EL SACRIFICIO ROMANO.

No queremos extendernos en estudios sobre religión romana¹³, sino que pretendemos centrarnos en aquellos estudiosos que apuntaron parte de sus investigaciones al tema sacrificial. El sacrificio, en realidad es un aspecto que suele tratarse como un elemento cultural más, sin entrar en profundidad en él. Poco a poco irá, a lo largo del s. XX, siendo de más interés para los investigadores, tanto en el aspecto instrumental, ritual, como de personajes participantes, etc. La inmólación interesó tímidamente en el primer cuarto de siglo XX, abriéndose paso a partir de los años 70, con estudios como los de Deubner¹⁴, Cirilli¹⁵, Eitrem¹⁶, Toutain¹⁷, Sauvage¹⁸, Capdeville¹⁹, Cumont²⁰, entre otros. Se ha escrito mucho sobre estos aspectos teóricos del sacrificio, en qué consistían en la antigua Grecia, Roma, en el judaísmo, Cristianismo²¹, o en el banquete tras el mismo²². No se ha tratado apenas sobre la parte más íntima del sacrificio, el sentido más práctico y sobre todo, los fallos y sus consecuencias, cuestión que venimos a presentar en esta Tesis.

¹¹ SHANNON BROUGHTON, 1951-1986.

¹² GUITTARD, 1981, pp. 9-20.

¹³ Puede leerse una buena recopilación de obras publicadas al respecto en MONTERO HERRERO; PEREA YÉBENES, 1999.

¹⁴ DEUBNER, 1911, pp. 305-306.

¹⁵ CIRILLI, 1912, pp. 325-334.

¹⁶ EITREM, 1915.

¹⁷ TOUTAIN, 1923, pp. 156-162.

¹⁸ SAUVAGE, 1972, p. 153ss., en donde se empieza a tratar sobre las definiciones de *hostia* y *víctima*.

¹⁹ CAPDEVILLE, 1971, pp. 283-323.

²⁰ CUMONT, 1929.

²¹ Un ejemplo de ello es el trabajo de YOUNG, 1979; RIVES, 2018.

²² SCHEID, 1985, pp. 193-206.

Un compendio sobre sacrificio es realizado a finales de los 80, desde la Universidad de Virginia²³, que trataba sobre aspectos teóricos generales del sacrificio en distintas culturas y religiones mediterráneas, tratándose en esta obra rasgos de la religiosidad griega, romana, judía, cristiana, púnica, etc. Sin embargo, aunque es un primer paso para encaminar estudios sobre las inmolaciones y su definición cultural, no nos da a conocer las partes esenciales que pretendemos exponer aquí.

No podemos olvidarnos de estudios ya en el presente siglo XXI, que son substanciales y que tratan algunos aspectos sobre el sacrificio, tanto en su definición, como aspectos rituales pasando muy levemente sobre los errores cometidos en el sacrificio. Creemos que, aunque es posible que nos falte algún autor por citar, son esenciales para el tema sacrificial Grant²⁴, Rüpke²⁵, Prescendi²⁶, Huet²⁷, Bell²⁸, Boyance²⁹ y la aportación de Scheid³⁰ que es primordial para conocer mejor a los *fratres arvales*³¹ y al sacerdocio romano. Ekroth³² por su parte, se especializa en el sacrificio griego y en los restos zooarqueológicos en torno a los sacrificios.

En otros aspectos importantes del sacrificio no podemos dejar de citar a Martínez Pinna el cual no sólo es un gran conocedor de los orígenes de Roma, sino también de los comienzos de la religión romana y la adivinación³³. Es sobre este último tema donde se han centrado muchas de las investigaciones, la predicción, los augurios y la praxis de la *haruspicina*, como son los trabajos de Delgado Delgado, Haack, Catalano, Linderski y Montero Herrero³⁴.

²³ GROTANELLI, 1993a; 1993b.

²⁴ GRANT, 1957 fue uno de los iniciadores de mediados del s. XX sobre estudios de religión romana.

²⁵ Obras suyas que ponemos esenciales como ejemplo señalamos las siguientes: RÜPKE, 2001; 2007; 2008.

²⁶ De sus numerosos artículos y estudios sobre religión romana y sacrificio, queremos destacar la siguiente: PRESCENDI, 2007.

²⁷ HUET *et alii*, 2004 en donde se hace un importantísimo estudio de las inmolaciones romanas.

²⁸ BELL, 1992 (reimp. 2009), fundamental aportación sobre la teoría y práctica sacrificial.

²⁹ BOYANCE, 1973 quien realiza un ensayo sobre la religión romana.

³⁰ Señalamos varias obras suyas que para nosotros son las más importantes, la primera sin duda, la que nos dio pie al tema principal de esta Tesis, SCHEID, 1981; 1991; 1998; 2003, pp. 470-471; 2007.

³¹ Véase también para los *fratres arvales*, HENZEN, 1874.

³² EKROTH, 2007, el cual estudia también el sacrificio griego. En otras obras suyas citadas en bibliografía, estudia la relación del precio de los animales de sacrificio tanto en Grecia más específicamente como la definición, importancia, animales y lugares del sacrificio romano.

³³ MARTÍNEZ PINNA, 2007; MARTÍNEZ PINNA; MONTERO HERRERO, 1994, pp. 103-150.

³⁴ Podríamos mencionar HAACK, 2003; DELGADO DELGADO, 1996 quien inicia un breve estudio sobre el análisis de textos relacionados con la falta de órganos del que aquí nos hacemos eco de ello; CATALANO, 1960; LINDERSKI, 1986; extenso curriculum de obras sobre adivinación realizadas por Montero Herrero, que de ellas podemos citar MONTERO HERRERO, 1995, pp. 155-168; 2000, pp. 25-40; 2002, pp. 241-243, MONTERO HERRERO; CARDETE, 2010, entre otras que nombramos en la bibliografía.

1.3. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES. METODOLOGÍA.

Nuestro trabajo consiste en la agrupación de textos, que son a modo de fichas, en la lengua original, así como su traducción y el propio comentario histórico, enmarcando cronológicamente el texto. A estas fuentes escritas le hemos aplicado lo que Wistrand denomina *normal philological procedure*³⁵, es decir, el procedimiento filológico normal, también llamado método hermenéutico filológico³⁶.

Es importante señalar que para la localización de los magistrados, sólo de época republicana, hasta el año 31 a.C., hemos acudido a Broughton³⁷ dado que realiza un estudio fundamental para situar a los personajes de los que vamos a comentar en los textos, debido a que detalla los cargos políticos de cada año consular. Lo identificaremos como (*MRR*, I: 135-136), siendo *MRR* la abreviatura de la obra, el volumen y las páginas donde se cita, respectivamente. De igual modo, también acudimos a otra extensa obra³⁸ que identificamos entre paréntesis (*RE*, 30), abreviatura de la enciclopedia y la entrada correspondiente en ella. Así como la esencial consulta epigráfica a través del *Archivo Epigráfico de Hispania* de la UCM dirigido por la Dra. I. Velázquez.

Creemos conveniente estructurar la Tesis mediante capítulos debido a que es necesario buscar en las fuentes literarias, que en muchas ocasiones son parcas en contenidos, sobre lo que ocurre en el sacrificio. Obviamente debemos indagar el texto en la lengua madre del texto, latín o griego, así como su traducción al castellano. De este modo, damos una visión más pormenorizada del mismo analizando las interioridades que las fuentes nos dan y poder extraer la mayor información que nos es posible. Esto nos ayudará a definir de una forma más completa, sobre qué es el sacrificio.

Hemos creado dos grandes apartados de estudio, en el que el primero trata sobre toda la teoría relacionada con el sacrificio, los estudios del mismo, las fases, lugares, sacrificios incruentos, personal del sacrificio, faltas, delitos y errores que se producen durante la celebración del sacrificio. Mientras que un segundo capítulo está relacionado sobre los comentarios de textos vinculados en el mismo orden en el que aparecen en el Capítulo I, de tal forma que tenemos clasificados los textos, no como las fases del sacrificio o su aspecto cronológico o diacrónico, que también podrían ser una forma de categorización, sino que hemos entendido que aquellas cuestiones que ocurren durante el sacrificio, lo que sucede a su alrededor y sus consecuencias es motivo suficiente para hacer dicha catalogación.

³⁵ WISTRAND, 1992, p. 9.

³⁶ SCHLEIERMACHER, 1999, p. 22 y ss.

³⁷ BROUGHTON, 1951-1952.

³⁸ Acudimos a la *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE)* de Pauly, 1890-1980.

Para el primer caso, sobre los órganos faltos o deformes, tenemos veintiún (21) textos; para aquellos pasajes que estudian cuestiones no relativas al propio acto del sacrificio, como el personal actuante: serían cuatro (4) para los flautistas; uno (1) para los *camilli*; diez (10) para los *victimarii*; sobre voces o mugidos tenemos tres (3); por último, cinco (5) casos para los relacionados con las penas y multas que se les aplican a aquellos que realizan deficientemente el sacrificio o algún hecho nefasto en el contexto global del mismo. En algunos temas nos encontramos con más textos que relatan el mismo acontecimiento, por lo que suman más obras a analizar.

Uno de los motivos por el que ordenamos los textos de esta forma, es principalmente para facilitar al lector o investigador en la búsqueda documental, de tal o cual aspecto, ya que podría interesarle un tema específico en vez de buscar autor por autor evitando tener que leer cada texto completo para localizarlo. Creemos de este modo ser útiles para las futuras investigaciones que sobre el sacrificio pudieran hacerse y siempre pensando en el ahorro de tiempo, que en una exploración es esencial.

En relación a la división de los textos, lo hemos estructurado de la siguiente forma:

- A. Los órganos faltos o deformes.
- B. Personal del sacrificio: los músicos, *camillii*, *victimarii* y la participación femenina en la inmolación.
- C. Los ruidos producidos en el sacrificio.
- D. Relacionados con las penas, multas y delitos.

El motivo de esta organización es que queremos ver el sacrificio partiendo desde dentro del mismo hacia el exterior, desde lo que percibe el sacerdote en los órganos a lo que ve el público y las consecuencias de errar en el sacrificio, en el caso de cometer alguna falta. Debidamente se incluyen tanto el estudio relacionado con el sacrificio incruento como la participación de la mujer en el sacrificio, pues consideramos que es fundamental para cerrar parte del círculo relacionado con esta actividad ritual.

Otro tema de estudio que queremos recoger es el de la manipulación del sacrificio³⁹. Asunto que era inseparable de los rituales inmolatorios que se lograba mediante la tergiversación literaria, además de ser el sacrificio un arma política contra el opositor. Nos hacemos acopio también de estos textos que a la vez que nos muestran el error producido en el sacrificio, paralelamente analizamos la tergiversación del autor que escribe ese pasaje y, en ocasiones, del uso malicioso del sacrificio contra el opositor político. Para ello, la utilización de las fuentes clásicas es nuestro pilar de apoyo, debido a que la manipulación del sacrificio no aparece reflejada en las obras, sino en el estilo propagandístico que se hace del personaje que lidera el sacrificio. Sabemos que hay

³⁹ Existe otro tipo de manipulación que se produce en los sacrificios para hacer repetir los juegos deportivos y las fiestas, Dio. Cass., LX. 6, 4; Nep., *epit.*, I. 7, 4; Liv., XXI. 50, 1-3; XXX. 39, 6-8.

escritores que utilizaron sus obras como propaganda⁴⁰ intencionada como se distingue claramente en Tito Livio.

Los resultados sacrificiales en algunas obras clásicas fueron inventados, creemos, por estos motivos:

- Que el autor conscientemente describa que el resultado del sacrificio sea nefasto o favorable al demandante, según si respeta o no los rituales y las costumbres romanas. Por tanto aquí tendríamos una resolución que, previsiblemente es falsa, dando al lector una imagen del personaje del que se trata de forma irreal.

- Que el autor inconscientemente relate los resultados de los sacrificios de forma inventada debido a que no ha conocido realmente sus resultados y asigna al mismo, en función de lo ocurrido a posteriori de ese sacrificio, un resultado ficticio que convenientemente le beneficia para completar su relato.

1.3.1. Tiempo y espacio de estudio.

Tenemos marcado un campo de estudio muy amplio en términos cronológicos. Esta extensión nos permite atestiguar una visión más general de la problemática que nos planteamos. Si estudiáramos un momento particular de la historia de Roma, por ejemplo, el Alto Imperio o la República, nos limitaríamos mucho en textos y estudios sobre el sacrificio romano, tema *per se* restringido en las fuentes clásicas.

Aumentar la cronología nos permite recoger más textos que facilitan la comprensión de como se construye el entramado sacrificial. Este amplio estudio sobre el sacrificio nos permitirá focalizar más aún las particularidades de las que vamos a tratar en esta Tesis doctoral. Se sostiene así, que si centralizamos el punto de vista a algo tan específico como son los errores o fallos cometidos antes y durante el sacrificio romano, tengamos por bien asegurarnos la amplitud cronológica para acceder a más información.

El eje cronológico que queremos abarcar consiste en el estudio de estos elementos del sacrificio en el periodo que comprende, dentro de la historia romana, desde sus orígenes hasta el fin de los sacrificios, a finales del s. IV d.C. Justo cuando se prohíben⁴¹, sufriendo una serie de acometidas contra el paganismo y, en concreto, sobre el sacrificio romano por parte del emperador Constantino en el año 341 d.C.⁴² Aunque

⁴⁰ Estudios sobre la definición de propaganda en la antigüedad, NAVARRO CABALLERO; RODDAZ, 2006 Cfr DIEZ DE VELASCO, 2002b, pp. 13-25 en el que se vinculan religión y propaganda política en Roma.

⁴¹ GARCÍA ÁLVAREZ, 2013.

⁴² Recogido del *Codex Theodosianus.*, XVI.10, 2: *Imp. Constantius a. ad Madalianum agentem vicem praefectorum praetorio. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra*

él mismo ha utilizado el sacrificio en temas adivinatorios, como aparece atestiguado en el Código Teodosiano, con la caída de un rayo en un edificio⁴³.

Los sacrificios nocturnos se prohíben, bajo pena de muerte (353 d.C.)⁴⁴ así como por parte de Valente y Valentiniano en el 364 d.C.⁴⁵ De hecho leemos en Zósimo que Teodosio fue el que prohibió los sacrificios públicos debido a que económicamente consumían cuantiosos fondos, teniendo la necesidad de trasladar esos recursos al ejército⁴⁶, dejándose de practicar todo rito religioso considerado pagano, abandonando los lugares de culto. Así se consiguió una proscripción del paganismo que empezó con la reiteración de la norma constantiniana en el 381 d.C., como la prohibición de las fiestas que se convirtieron en laborales, en el 389 d.C.

En el 381 d.C. se permiten los sacrificios hechos por adivinos, *haruspices*, en tanto en cuanto no se muestren las entrañas del animal, lo que implicaría que las prohibiciones son realmente, o bien laxas o temporalmente cortas, suceso que ocurre con Valentiniano II, Teodosio y Graciano⁴⁷. Justo es en el año 391 d.C.⁴⁸ cuando se ilegalizan los sacrificios en su totalidad, o así creemos, pues es cuando se impide la entrada a los templos paganos, otra vez⁴⁹, los sacrificios, la adoración hacia el emperador y el culto a las imágenes⁵⁰, destruyéndose algunos templos como el Serapeum de Alejandría. Normativa que tardaría, sin embargo, en ser aplicada

legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur.

⁴³ Ibid., XVI.10,1: *Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat, ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur, ceteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis absteineant, quae specialiter prohibita sunt.*

⁴⁴ Ibid. XVI.10, 5: *Idem a. ad Cerealem praefectum Urbi. Aboleantur sacrificia nocturna magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur.* XVI. 10, 6: *Poenae capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit.*

⁴⁵ Ibid., IX.16, 7: *Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. Detectum atque convictum competenti animadversione mactari, perenni auctoritate censemus.*

⁴⁶ Zos., IV. 59, 2-3.

⁴⁷ *Cod. Theod.*, XVI.10, 9: *Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat vel, quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerbioris etenim imminet supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem.*

⁴⁸ Ibid., XVI. 10, 10, donde se constata que fue el día 24 de febrero del año 391 d.C.: *Nemo se hostiis polluat, nemo insonem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. Dat. VI kal. mart. Mediolano Tatiano et Symmacho cons.*

⁴⁹ Ya se prohibió en el 346 por Constancio (Ibid., XVI.10, 3 y XVI.10, 4).

⁵⁰ Ibid., XVI.10, 12: *Nullus omnino ex quolibet genere ordine dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insonem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, Penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat.*

completamente a lo largo del Imperio puesto que nos encontramos ciertos sacerdocios a finales del s. IV d.C., como el augur (en el año 395 sería el último, L. Ragonius Venustus), el culto isiaco o los epulones, todos ellos dejan de registrarse y ocuparse a partir del año 395 d.C.⁵¹ aunque antes habían dejado de existir algunos sacerdocios como el de *Pontifex Maximus*, *fetial* o el flaminado.

En lo referente a la parte espacial o geográfica, nos centramos en el área occidental del Imperio Romano, no sin hacer alguna observación a algún autor de oriente que nos puede clarificar algún dato concreto para nuestra investigación, si fuera necesario. El hecho de que nos ajustemos a este área territorial es por la facilidad de acceso a los autores latinos que citan, narran o dedican apartados al sacrificio.

1.3.2. Sacrificios actuales.

No podemos olvidar que aunque actualmente no existen los sacrificios tal como los podríamos entender del mundo antiguo, existen a día de hoy métodos de sacrificio muy similares a los que se hacían entonces. Y de hecho, no deberíamos ignorarlos en nuestro estudio pues logran dar cabida a soluciones y nuevas ideas que se pueden plantear, como así ha sido. En nuestros días, principalmente hay dos comunidades culturales o religiosas que realizan el sacrificio animal, musulmanes y judíos. En el primer caso sabemos que actualmente se sigue celebrando el *Eid al Adha* o *Aid al-Adha* (عيد الأضحى) que es la Celebración del Sacrificio, en el que se honra la intervención divina antes de que Abraham sacrificara a su hijo Ismael, el cual fue sustituido por un cordero.

El proceso de sacrificio es el siguiente, por la mañana el jefe de cada familia es responsable, si el país donde reside lo permite, de sacrificar al animal. De no ser posible, existe un matarife especializado para llevar a cabo esta tarea. En primer lugar se limpia al animal con agua, para así purificarlo y se le viste con guirnaldas. Cuando se va a practicar el *dhabiha* (sacrificio ritual) se le dirige la cabeza hacia La Meca, después se ejecuta el corte en el cuello con una sola incisión. Dejando que la sangre fluya de forma acorde, por lo que se considerará apto el animal, *halal*, para poder consumir su carne⁵². Normalmente se sacrifican corderos, cabras, ovejas, toros o vacas, que han de ser mayores de dos años en el caso de los bóvidos y al menos medio año el resto. No pueden tener tara visible en la piel, ni deformaciones u otros problemas, así como de salud en ninguno de sus órganos. El animal es cortado en tres porciones iguales, una parte se la queda el dueño del animal, otra para los parientes y vecinos y otra para los necesitados, como los huérfanos y/o pobres⁵³.

⁵¹ RÜPKE, 2008, p. 433.

⁵² Génesis, 22:10-13; Corán, 6:121; Al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, T. 6, p. 53; T. 10, p. 278.

⁵³ AZZEDINE, 2017.

En relación al sacrificio judío⁵⁴ actual, vemos también muchas similitudes con el sacrificio romano. Lo que se denomina *cashrut/kashrut/kosher* (קַשְׁרֻת) es todo aquel alimento que puede ser consumido, y por tanto apto, debido a que ha sido sacrificado correctamente mediante el rito judío. La muerte ritual o *shejitá* del animal, cordero, vaca, toro, oveja, es efectuada por un especialista, *shojet*, quien primero aturde el animal con un golpe, después realiza un corte profundo con un cuchillo en la garganta del animal facilitando la muerte del mismo con el menor sufrimiento posible. Una vez degollado el animal y desangrado, se procede a la apertura para la observación de los órganos internos. Éstos han de estar en perfecto estado o sino el animal por completo será considerado no apto, *trefá*. Si esto ocurre, se repetirá el sacrificio de nuevo hasta encontrar un animal adecuado para el consumo. Por supuesto, físicamente han de estar en perfecto estado y sin taras. Si bien es cierto, esto funciona para fiestas concretas e inmolaciones especiales, pero cuando se ha de hacer en serie, se abandonan algunas reglas sacrificiales para convertirse en algo más mecanizado, al menos el aturdimiento que se hace con pistola eléctrica. Aún así se siguen algunas de las prescripciones de la Torá como son la observación de las entrañas y el corte manual profundo en la garganta con el cuchillo. El consumo de vino parece estar prohibido⁵⁵ al menos así también nos lo cita Flavio Josefo⁵⁶.

La inclusión de estos dos tipos de sacrificio animal se debe a que ciertas prácticas nos pueden ayudar a conocer mejor el ritual, en los cuales hemos podido asistir. Para la musulmana del día 22 agosto del 2018 en Madrid, asistimos al sacrificio de un cordero; en la judía, también en Madrid, fue de un pollo⁵⁷. De esta forma, observamos el proceso sacrificial y las dificultades que entraña. Es de un gran impacto visual ver, en la actualidad, la matanza de un animal si alguien no está habituado a ello. También cómo un animal, aún siendo doméstico, la capacidad de resistirse contra quienes lo sujetaban.

Hemos creído necesario incluir un análisis antropológico a nuestro trabajo debido a que nos parecía imperioso descubrir qué posibles dificultades, errores o fallos podrían tener en la praxis sacrificial estas dos culturas. Pues aún siendo religiones distintas a la romana, en muchos aspectos, hallamos ciertos paralelismos en relación con la inmolación. Visión que nos permite formular más preguntas que son a su vez aplicables al sacrificio romano y que podemos aprovechar en multitud de textos analizados. Estudio que, sin meternos en la absoluta subjetividad cultural, creemos, no se ha experimentado.

⁵⁴ *Levítico*, 4:35; 5:10; *Génesis*, 8:20-21; *Levítico*, 1:1-4; 16; 4:13 y ss. Es en el libro quinto del Talmud, el *Séder Kodashim*, en donde aparecen toda la legislación relacionada con los sacrificios judíos, los errores cometidos y su solución, el proceso ritual, la preparación de la víctima, del incienso, etc.

⁵⁵ *Levítico*, 10: 8-11; *Ezequiel*, 44:21; *Números*, 6:1-4, *Jeremías*, 35:2-6, *Amos*, 2:12, *Lucas*, 1:15; Ph. Iud., I. 98-100; I., *Ap.*, I. 199; *Antiqu.*, III. 279; aunque el vino acompañara los sacrificios judíos *Éxodo*, 29,40; *Números*, 15:5, 7,10; 28:7-9,14.

⁵⁶ I., *B. I.*, V. 229.

⁵⁷ Si bien es cierto es una fiesta reservada sólo para musulmanes, gracias a la Mezquita de la M-30 (El Centro Cultural Islámico de Madrid) y a Alí Zawab que nos facilitó nuestra asistencia, aunque apartados, al sacrificio de un cordero. En el caso judío fue gracias al Rabinato de Madrid y a la Sinagoga de Tetuán (Madrid) que pudimos asistir a la inmolación de un pollo.

2. RELIGIÓN Y SACRIFICIO. DEFINICIONES.

2.1 Sacrificio/*Sacrificum*.

El término *sacrificum*⁵⁸ procede del vocablo *sacrum* y del verbo *facere*⁵⁹. En su sentido más amplio significa “el hecho de llevar a cabo una ceremonia sagrada o hacer sagrado algo”⁶⁰, es decir, traspasar un objeto o lugar de lo profano al ámbito de la pertenencia divina. Aunque puede hacerse esta transformación sin necesidad de un sacrificio cruento⁶¹. Para que existiese una inmolación, cruenta o incruenta, había de estar presente el fuego⁶², también podía ser suficiente con incienso o el humo que se producía de la quema de otros *aromata*⁶³.

La definición teórica de sacrificio y su origen⁶⁴ está perfectamente estudiada por Rüpke⁶⁵, Mauss⁶⁶, Vernant⁶⁷, Scheid⁶⁸, Price⁶⁹ o Prescendi⁷⁰, entre otros⁷¹. Una primera definición de sacrificio fue la que se acuñó a través de la Escuela de París y en concreto la que proporcionan Mauss y Hubert⁷²: *Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse*. En el que se constata que, entre otros elementos del sacrificio, esta definición supone que ha de existir una víctima, pero ésta *per se*, ha de ser animal por definición. Por nuestra parte, el concepto de los dos autores franceses quedaría incompleto si no se le añaden los elementos vegetales, ya que pueden ser

⁵⁸ Mig. Pselo., *Coment. Oráculos Caldeos*, 1129b, 1-5: “Es decir, la ciencia llamada sacrificial, o bien la que busca por medio de los sacrificios el pronóstico de las cosas futuras, y la que lo hace por la seccion de las entrañas de las víctimas inmoladas son abiertamente juegos. Puntales de un fraude comercial. Es decir, pretextos engañosos de lucro”.

⁵⁹ Macrobo., *Sat.*, III. 3, 1-12: da una larga explicación al origen de la palabra *sacrificum*, donde recoge numerosos pasajes de la *Eneida* de Virgilio. *Vid. Fest.*, v.s., “sacrificum”, XVII. donde explica el origen de sacrificio desde *sacer*, lugar donde se hace el sacrificio; Varr., *L.L.*, 61, 105.

⁶⁰ CASABONA, 1966; CHAUVER, 1994, pp. 277-304.

⁶¹ Macr., *Sat.*, III. 11, 1-6; Verg., *Georg.*, I. 344.

⁶² Serv., *Aen.*, I. 292: *nullum sacrificium sine igne est*.

⁶³ Serv., *Aen.*, V. 238.

⁶⁴ Lo tenemos atestiguado en Cicerón cuando habla de Numa y la creación del sacrificio, Cic., *Nat. Deo.*, III. 2.5.

⁶⁵ RÜPKE, 2007.

⁶⁶ MAUSS; HUBERT, 1968, pp. 193-307. Interesantes cuestiones sobre la función del sacrificio, en donde se explica cómo el sacrificio sirve para dar visibilidad a la creencia y su relación con la sociedad o al individuo, en tanto en cuanto, influye en el comportamiento humano. Pero además, es la obra que ha definido hasta hoy la idea de sacrificio, en resumen, como acto de dar para luego recibir los beneficios del sacrificio, pp. 10-11.

⁶⁷ VERNANT, 1981, pp. 1-22. En donde explica los orígenes del sacrificio desde el ámbito griego, etrusco y romano.

⁶⁸ SCHEID, 1993; 1996; 2007 estudio profundo e interesantísimo sobre el sacrificio. Entre otras obras suyas que aparecen en bibliografía citada y de gran interés.

⁶⁹ PRICE, 1980, pp. 28-43. Interesante cuestión sobre el sacrificio para el culto imperial que hace sino remarcar la creencia en el *numen* del emperador y toda la propaganda en torno a la realización de estos sacrificios.

⁷⁰ PRESCENDI, 2007, en donde presenta un interesante debate sobre la definición de sacrificio y sus orígenes.

⁷¹ Véase por ejemplo, SMITH, 1987, pp. 197-198, hay una crítica a las teorías psicoanalíticas sobre el origen, función y creencia del sacrificio en las sociedades antiguas. También GORDON, 1990 op. cit., pp. 201-231; BELL, 1992, pp. 173-175.

⁷² MAUSS; HUBERT, 1898, pp. 29-138; VERNANT, 1981, pp. 1-22.

cereales, harina, habas, frutas, etc. que no suponen una víctima animal. Existe el amplio debate de si el término de víctima podemos aplicarlo tanto a la ofrenda vegetal del mismo modo que al animal⁷³.

Una definición clara, a la que nos atenemos, del sacrificio la obtenemos en Prescendi: "el sacrificio es el rito de una comunidad humana (una ciudad, *collegium* o una familia) representada por el miembro más importante jerárquicamente (emperador, magistrado, sacerdote/isa, *paterfamilias*), con el fin de crear un canal de comunicación entre el mundo terrenal y todo aquello sobrehumano. La comunicación entre el mundo humano y aquello considerado divino perdurará mientras dure el sacrificio, que se realiza mediante una ofrenda, generalmente alimentaria, que facilita la labor de intermediario. El sacrificio consiste en un banquete ofrecido a la divinidad, seguido de uno humano. La ofrenda puede ser animal o vegetal como dátiles, vino, frutas y/o con derivados animales como la miel, leche, queso, etc. El sacrificio del animal es más prestigioso y espectacular porque comprende el momento de la muerte del animal y la posterior observación de sus órganos internos. Hay elementos del sacrificio que deben estar presentes en todo momento, en este caso es el fuego, que no sólo sirve para cocinar la carne o vísceras, como se ha comentado anteriormente, sino como elemento integrador y purificador de la inmolación; "no hay sacrificio sin fuego"⁷⁴.

El ritual inmolatorio tiene diversas finalidades, honrar a una divinidad durante una fiesta anual; para beneficiar un acto concreto, como un combate, un viaje o un nacimiento u obtener respuestas a una cuestión planteada (sacrificio adivinatorio). El sacrificio es la práctica más común para acercarse a una divinidad y realizar peticiones, como un favor o el perdón. También existe el sacrificio de reparación, *piaculum*, para poder poner remedio a los distintos tipos de daños, como por ejemplo un sacrilegio de un templo. El sacrificio trata de curar, *curare*, el prodigio, o bien algún suceso considerado espantoso, anómalo, como un nacimiento monstruoso o cualquier situación considerada singular y que es necesario ponerle un remedio o curación⁷⁵. También implica una limpieza del lugar, del acto o de las personas allí presentes⁷⁶, para ello se recurre a la *victima piacularis*, mientras que para el resto de sacrificios se acude a la *victima honoraria*⁷⁷.

En Roma existían dos vocablos para referirse a este acto ritual, *sacrificum/sacrificare* e *immolare/immolatio*. El segundo vocablo, a diferencia de la connotación que le damos hoy, como matanza ritual, en la antigüedad se utilizaba con el significado de espolvorear algo, echar por encima la *mola*. Mientras que *sacrificum/sacrificare* simbolizaría todo aquello que se hace sagrado o perteneciente al

⁷³ Parte de este debate se postula en PRESCENDI, 2007, p. 29.

⁷⁴ Serv., *Aen.*, I. 292: *Nullum sacrificium sine igne est*.

⁷⁵ PRESCENDI, 2007, pp. 21-25.

⁷⁶ Véase para ello Porf., *abst.*, II. 24, 1, en donde habla de sacrificios de expiación.

⁷⁷ Un estudio fundamental es el de SCHEID, 1990a, p. 559.

dominio de los dioses⁷⁸. De esta forma el objeto consagrado se altera, ya que no sólo se simboliza el cambio de dominio, sino que se rompe, trocea, etc. la pieza a sacrificar⁷⁹.

Una inmolación no implicaba necesariamente un acto violento, como se tenía pensado⁸⁰, ya que también existía esa oblación “pacífica”, que era incruenta. Es indiscutible que las inmolaciones cruentas servían al público asistente como un aditivo más a su dieta, dado que las clases populares tomaban, gachas, frutos, queso, etc., alimentos más asequibles mientras que las clases pudientes, tenían posibilidad de comer carne y otros manjares⁸¹. Por esto mismo, el sacrificio público suponía un aliciente para los romanos, gracias a ese evergetismo⁸² sacrificial que procesaba la alta sociedad para granjearse el favor de la plebe para su futuro político⁸³. En cuanto a la cantidad de animales a sacrificar, no queda claro, en ocasiones se hacía con una sola pieza, para ritos de expiación, o celebraciones menores, otras veces con tres (*suovetaurilia*) y hasta con cien, hecatombe⁸⁴.

Si hiciéramos una comparación con el mundo griego, sobre lo que era en realidad el culto romano basado en una serie de mitos, la definición que nos proporciona Vernant encaja perfectamente, en principio, con lo que era el sacrificio romano: “Los mitos fundamentan las prácticas de celebración religiosa (exaltación social y reafirmación cultural) que, a la vez, señalan las fechas de prácticamente todas las actividades (cinegética, pesquera, agraria o ganadera), de las cuales dependía la subsistencia de la comunidad, subsistencia que, en el plano del sacrificio ritual, define la condición humana en base al cocinado de los alimentos (en contraste con los dioses y espíritus que no precisan de ellos, de un lado, y con los animales que comen carne cruda, de otro lado)”⁸⁵.

Servio nos proporciona más elementos para definir este ritual: “hay que saber que en los sacrificios se toma lo representado por verdadero. En consecuencia, cuando hay que ofrecer en sacrificio unos animales que no se encuentran, se hacen sus figuras en

⁷⁸ Macr., *Sat.*, III. 3, 2: *sacro es ut Trebatius libro primo de Religionibus, quicquid is quod deorum habetur*. Véase también SCHILLING, 1971.

⁷⁹ MAUSS; HUBERT, 1968, p. 203.

⁸⁰ GIRARD, 1972; BURKERT, 1983. Aunque si bien es cierto, Ovidio menciona en *Fest.*, I. 335 *victima quae dextra cecidit victrix vocatur; hostibus a domitis hostia nomen habet*, es decir, un animal que cae abatido por el sacrificador (victorioso, utilizando el juego de palabras entre *victima* y *victoria*), sin embargo en versos posteriores añade que existen elementos vegetales que se utilizan para hacer un sacrificio. Continúa con que el primer sacrificio cruento fue en honor a Ceres con una cerda (v. 350): *prima Ceres avidae gavisae est sanguine porcae*.

⁸¹ SVENBRO, 1989. También puede leerse DETIENNE, 1989, pp. 1-20. Aquí se explica cómo, en el caso griego y seguramente extrapolado al mundo romano, la comunidad se junta para consumir la carne del sacrificio como acto de hermandad, *fratría*, por lo que se deduce que el asado o la cocción de la carne era un acto político, ya que la división de pedazos del animal afirmaba un orden social.

⁸² Interesante estudio sobre el evergetismo y el uso sacrificial para ello GORDON, 1990, pp. 204-205.

⁸³ MACBAIN, 1982 donde se estudia la relación entre política y religión romana.

⁸⁴ J. Capitolino, *Hist. Aug., Max.; Bal.*, 21, 11, 5-6, se relata que un sacrificio de este tipo son cien ovejas y cien cerdos; si lo realiza un emperador, son cien leones, cien águilas y otros animales similares.

⁸⁵ VERNANT, 2009, pp. 148 y ss.

pan o en cera y se toman como verdaderos”⁸⁶. Con el sacrificio se hacía visible la piedad del fiel con la divinidad. De hecho San Agustín lo define como “el sacrificio visible es sacramento del sacrificio invisible, esto es, un signo sagrado”⁸⁷.

Un sacrificio era una práctica para realizar una petición a las divinidades a la vez que era un signo de gratitud hacia ellas, induciendo un favor hacia el sacrificador o a la comunidad. Creemos que se realizaban distintos actos que tenían que ver realmente con el *do ut des*, ofrecer un sacrificio a cambio de beneficios. Por ejemplo, siempre se daba una ofrenda si se quería solicitar favores, como atestiguan varias fuentes⁸⁸. Aunque ya hemos citado que conocemos dos tipos de sacrificio, los cruentos e incruentos, dentro de los primeros, estaba el sacrificio animal y también el humano⁸⁹, también atestiguado en la fuentes clásicas⁹⁰, del que no queremos centrarnos puesto que abarcaría mucho espacio y está adecuadamente estudiado.

Dado que todo estaba milimétricamente reglado, nada se dejaba al azar o a la iniciativa personal. De tal forma, que al hacer el sacrificio, *sacrum facere*, a cada divinidad se le exhibía un animal concreto⁹¹, los cuales habían de ser impolutos, *hostiae eximiae*, presentando así un animal que cumple con ciertos criterios estéticos⁹², como por ejemplo nos cita Plinio que sólo los bueyes cuya cola alcanzaba el corvejón son agradables a los dioses, mientras que los lisiados se desechaban⁹³. Se hacían ofrendas lácteas a Pales, divinidad de los rebaños; a Cibeles cerdas preñadas; una cierva a Diana; bueyes blancos a Júpiter; caballos al Sol; palomas a Venus; una canina a Hércules. E incluso también se diferenciaban por los colores, mientras que blancos eran para las divinidades celestiales, rojas para Vulcano y Robrigo⁹⁴ y negras para los infernales, *Dii Inferi*⁹⁵. En la fiesta del *October Equus* se sacrificaban caballos. Así como las cerdas gestantes fueron ofrecidas a Ceres y a Tellus para algunos ritos expiatorios. A Júpiter fueron animales machos castrados, mientras que para Marte eran completos⁹⁶. También

⁸⁶ Serv., *Aen.*, II. 116.

⁸⁷ Agus., *Civ. Dei.*, 10, 5.

⁸⁸ Verg., *Georg.* III.533; Liv., X .36; XXIX .36; XXXII.30; XL. 40, 37; Plin., *H.N.*, VII.48; Tác., *Ann.*, III.7 1; Plaut., *Amphitr.*, III. 2.65; Cic., *Nat. Deor.*, III. 37.

⁸⁹ Por citar algunos autores, GUERRERO AYUSO, 1983, pp. 32-37; DAVIES, 1983; CARRERAS, 2003, pp. 91-105. En los cuales hay abundante bibliografía al respecto.

⁹⁰ Plin., *N.H.*, XXX. 3; Porphy., *Abst.*, II. 27; Plut., *Quaest. Gr.*, 39 (ambos autores en referencia al sacrificio humano en época imperial en el templo de Zeus Liceo en Arcadia). En Roma tenemos atestiguado éstas prácticas en época de Julio César, según Dio. Cass., XLI. 10, 24.

⁹¹ Vid., DELGADO DELGADO, (2016b) un interesante estudio completo de los animales que aparecen en los *A.F.A.* dedicados a cada divinidad para el culto público, los cuales eran bovinos (*bos, taurus, vacca*), ovinos (*aries, verbex, ovis, agnus*), suidos (*porcus, sus*) y, más raramente, cápridos (*capra, pecus caprinum*). Léase LÜBBERT, 1859, pp. 79-132; MARQUARDT, 1885, pp. 169-189; WISSOWA, 1912, pp. 409-420; SCHEID, 2015, p. 15 sobre la variedad de animales dedicados a las divinidades.

⁹² Varr., *rust.*, II. 5, 8.

⁹³ Plin., *N.H.*, VIII. 183.

⁹⁴ Estudio sobre el sacrificio de cánidos en el mundo griego y romano, GROSSI MAZZORIN; MINNITI, 2006, pp. 62-66. Dioses a los que se le ofrecían cánidos de color parzo o rojizo.

⁹⁵ Serv., *Aen.*, III. 118; Macr., *Sat.*, III. 9, 11; *CFA* n° 105b, 11; n° 107, II, 8; *CIL* X, 8259 = *ILS* 8381; *CIL* XI, 1420 = *ILS* 139.

⁹⁶ DUMÉZIL, 1961, pp. 241-250. Véase una obra fundamental para este tema, KRAUSE, 1894, pp. 31-43 en donde se citan los tipos de animales clasificados por color y sexo en honor a los distintos dioses.

se tenían en cuenta las edades de los inmolados, adultos *hostiae maiores*⁹⁷, o bien jóvenes, *hostiae lactentes*. Al menos, en cuestión de género de los animales, podemos exponerlo con un claro ejemplo de sacrificio atestiguado en las fuentes epigráficas⁹⁸.

Además del sexo del animal, víctimas hembras para las divinidades femeninas, mientras que machos para los masculinos. Las víctimas sacrificadas solían ser animales domésticos, que eran seleccionados cuidadosamente, sin máculas y puras, *purus*⁹⁹, de acuerdo con la divinidad a sacrificar, según su sexo, color y tamaño.

Cuando se hacía la elección de la víctima a sacrificar se realizaba al poco de nacer, se separaban aquellos destinados que eran para los altares, *ad altaria*, de los que eran para el trabajo en campo u otros menesteres¹⁰⁰. Los animales que eran seleccionados para ser cuidados especialmente para el sacrificio no podían marcarse ni haber sido utilizados para el campo, *iniugi*¹⁰¹, de esta forma no perdían fuerza ni belleza¹⁰². Dentro de los animales que iban a ser matados para el consumo directo se separan para ser vendidos en el mercado, previo pronunciamiento de una fórmula de venta¹⁰³. Esto nos lleva a pensar que los animales, después de haberlos separado al

⁹⁷ Véase el pasaje de Liv., XXII. 10, 7 del sacrificio de unos trescientos bueyes a Júpiter tras la derrota en Trasimeno del año 216 a. C.

⁹⁸ *C(aio) Caesare Aug(usto) [Germ]anico (iterum) / L(ucio) Apronio Ca[esia]no co(n)s(ulibus) / Appius Iunius Silanu[s] mag(ister) fratrum Arval(ium) / K(alendis) Ian(uariis) / [L(ucius) Salvius Otho flamen] et promagi[s]tr[o] collegii] / [fratr(um) Arvali]um [nomine immolavit in Capitolio] / [ob con]sulatum (alterum) [C(ai) Caes(aris) Aug(usti) Germ(anici) Iovi O(ptimo) M(aximo)] / [bove]m marem Iuno[ni] vaccam Minervae vaccam] / [an]te statuas consula[res item bovem marem] / [div]o Aug(usto) ad templum no[vom] immolavit[...]*

CIL 06, 02029 (p 864, 3261, 3270) = CIL 06, 02033 = CIL 06, 02036 = CIL 06, 32346 = AE 1898, 00138 = AE 1898, 00139 = AE 1898, 00140 = CFA 00013: “Durante el segundo consulado de Gayo Cesar Augusto Germánico y de Lucio Apronio Caesiano (39 d.C.), Appio Iunio Silano, magister de los Fratres Arvales, en las Kalendas de junio. Lucio Salvio Otón, *flamen* y promagister del colegio de los hermanos Arvales, en su nombre, inmoló en el Capitolio, por el consulado de Gayo Cesar Augusto Germánico, a Júpiter Óptimo Máximo un buey macho, a Juno una vaca, a Minerva una vaca, delante de las estatuas consulares; también un buey macho al divo Augusto junto al nuevo recinto, tres días antes de las Kalendas de febrero”. Extractado de CASTILLO RAMÍREZ, 2008, p. 169.

⁹⁹ Plin., VIII. 41; Ovid., *Fast.*, IV. 335. Señala al contrario Hist. Aug., *Didio Juliano*, 7, 10: *nam et quasdam non convenientes Romanis sacris hostias immolaverunt et carmina profana.*

¹⁰⁰ Verg., *Georg.*, III. 157-165: *post parto cura in vitulos traducitur omnis; continuoque notas et nomina gentis inurunt, et quos aut pecori malint summittere habendo aut aris servare sacros aut scindere terram et campum horrentem fractis invertere glaebis.*

¹⁰¹ Macr., *Sat.*, III. 5, 5: *quaedam sunt quae iniuges vocantur, id est quae numquam domitae aut iugo subditae sunt; Verg., Aen., VI. 38-39.*

¹⁰² Tenemos un pasaje de Lucian de Samósata, *sacrifi.*, 12 que nos describe el sacrificio resumidamente, pero que nos sirve precisamente para este momento que citamos de animales sin defectos: *θέμενοι δὲ βωμούς καὶ προρρήσεις καὶ περιρραντήρια προσάγουσι τὰς θυσίας, βούην μὲν ἀροτήρα ὁ γεωργός, ἄρνα δὲ ὁ ποιμὴν καὶ αἶγα ὁ αἰπόλος, ὁ δὲ τις λιβανωτὸν ἢ πόπανον, ὁ δὲ πέννης ἰλάσατο τὸν θεὸν κύσας μόνον τὴν ἑαυτοῦ δεξιάν. ἀλλ’ οἱ γε θύοντες —ἐπ’ ἐκείνους γὰρ ἐπάνειμι— στεφανώσαντες τὸ ζῶον καὶ πολὺ γε πρότερον ἐξετάσαντες εἰ ἐντελὲς εἶη, ἵνα μηδὲ τῶν ἀχρήστων τι κατασφάττωσιν, προσάγουσι τῷ βωμῷ καὶ φονεύουσιν ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ θεοῦ γοερὸν τι μυκώμενον καὶ ὡς τὸ εἰκὸς εὐφημοῦν καὶ ἡμίφωνον ἤδη τῇ θυσίᾳ ἐπαυλοῦν. τίς οὐκ ἂν εἰκάσειεν ἤδυσθαι ταῦτα ὀρῶντας τοὺς θεοὺς.*

¹⁰³ Varr., *rust.*, II. 5, 10-11: *eos cum emimus domitos, stipulamur sic: ‘illosce Boves sanos ese noxisque praestari’; cum emimus indómitos, sic: ‘illosce iuvenos sanos recte deque pecore sano ese noxisque*

nacer, o bien no recibían leche materna, o bien la madre convivía con ellos hasta que se destetasen. El tiempo que podría pasar hasta la separación de la madre suele ser casi dos meses en los corderos. Parece ser que, hoy en día, cuando un ternero es destetado prontamente, antes de los 200 días, tiende a engordar, por lo que posiblemente este haya sido el procedimiento a la hora de separar un ternero de su madre y dedicado para el sacrificio, ya que así se muestra vistoso.

En las actas de los *Fratres Arvales* nos encontramos que existen también fallos. Por una parte en los *AFA* del año 58¹⁰⁴ leemos que había una inmolación en uno de los días de las fiestas a *Dea Dia*¹⁰⁵ o *Ambarvalia* de *vaccae honorariae*, pero después existen una serie de numerosos textos que se refieren al *piaculum* mediante el sacrificio de dos *porcas piaculares*, lo que nos da habida cuenta de que los errores existían y eran muy habituales, por eso mismo se registraron en las Actas de los *Fratres Arvales*. Por consiguiente, esto subraya nuestra idea de que los fallos sacrificiales, de índole varia, se producían de forma constante.

En los dos casos, animal o vegetal, era fundamental tener un cuerpo especializado de trabajadores del campo, de la *pars rustica*, que trabajasen específicamente para este fin. De tal forma que podríamos tener tres hipótesis a la hora de señalar a estos trabajadores: podrían ser un cuerpo auxiliar más dentro del grupo de *apparitores*; ciudadanos libres que se dedicaban como agricultores y/o ganaderos o pastores que vendían sus productos en el mercado; y por último unos *servi publici*, sirvientes públicos del templo dedicados a la agricultura y ganadería. En cualquier caso podríamos denominarlos *operarius rusticus*¹⁰⁶, siendo uno de sus trabajos el de estar al servicio de los templos como servidores de bienes para los sacrificios. Nosotros abogamos más por pastores de concidión libre que vendían su ganado¹⁰⁷. Cabe destacar que las representaciones en relieves, sólo aparecen juntos o por separado, tres animales el toro, oveja o cabra y el cerdo; pero en ninguna ocasión parece representarse el caballo para sacrificio, el perro¹⁰⁸, o algunas aves, o incluso algún humano para el sacrificio.

praestari spondesne? paulo verbosius haec, qui Manili actiones secuntur lanii, qui ad cultrum bovem emunt: qui ad altaria, hostiae sanitatem non solvent stipulari.

¹⁰⁴ HENZEN, 1874, Vol. IV, Cap. B, p. 20.

¹⁰⁵ Varr., *L. L.*, V.15 en donde se menciona que los Frates Arvales se encargaban de la fertilidad del campo, *arva*, y que celebraban con sacrificios en las fiestas de *Dea Dia* de mayo. Siendo el segundo día en el que se celebraba el sacrificio en el *lucus* de la diosa, un bosque, a las afueras de Roma, así como en todas las carreteras que salían de la Urbe (Estr., V. 3, 2).

¹⁰⁶ Aparecen mencionados en el *De maximis pretiis rerum venalium* 7, 1, del año 301d.C. y en *Cat., agr.*, X. 1, cf. *operarius agrarius*, Cic., *Tusc.*, V. 36, 104.

¹⁰⁷ Un pequeño pasaje de Ael., *N. A.*, X. 50, nos cuenta que un pastor vende el ganado para el sacrificio: *Quod si copiosior fueris, et vaccam aut etiam plures ferire volueris, neque pastores, nimio ejus pretio indicato, tibi molesti erunt vendendo, neque tu ipsis licitando. Intuetur enim dea contractus justitiam, quam si servaris, et justum solveris pretium propitiam eam experieris; at si minoris, quam par est, emere volueris, frustra a de deponetur pecoris; victima enim recedet, nec erit, quod sacrifices.* El subrayado es nuestro.

¹⁰⁸ Plut., *Rom.*, I. 21, 10, sacrificios de perros como animales expiatorios.

2.1.1. El sacrificio como solución.

El motivo de haber titulado este subapartado de esta forma se debe a que se recurría al sacrificio como herramienta solucionadora de aquellos problemas, desastres o sucesos extraordinarios que ocurren en el día a día, denominados *prodigia*. Manejaremos una serie de términos que en muchos casos, están estrechamente vinculados con la jurisprudencia romana, ya que son utilizados también como sinónimos en ámbitos no religiosos.

Un *prodigium*¹⁰⁹ era cualquier signo por el cual los dioses indicaban un acontecimiento, bueno o malo, interpretado por los harúspices¹¹⁰. Por lo general eran sucesos que empujaban a un miedo¹¹¹ debido a advenimientos extraordinarios, bien por rayos caídos sobre un edificio, nacimientos con deformidades¹¹², vuelos de ciertas aves, etc. Por lo que también fue identificado con algo funesto, el *horror*¹¹³, llegando a ser sinónimo de *ostentum* y *portentum* (ambos para procedentes de la naturaleza inanimada, como rayos, lluvias, etc.), así como de *monstrum* y *miraculum* (para prodigios de animales)¹¹⁴. Estos prodigios se consideraron como elementos reparables, es decir, que mediante sacrificios expiatorios, podrían apaciguar la cólera divina, realizándose primero una observación, *procuratio prodigiorum*¹¹⁵, hallar la solución y formular la respuesta, *aruspicum responsis*. Procedimiento que se realizaba siguiendo lo que dictaminaban los Libros Sibilinos a través de sus intérpretes, los *decemviri sacris faciundis*, y en los conocimientos provenientes de los etruscos¹¹⁶. Se realizaba, para finalizar, un sacrificio de sanación, *piacula*, con el que se trataba de eliminar toda mácula producida por el prodigio.

El procedimiento que se efectuaba cuando ocurría un hecho anómalo consistía en primer lugar en identificar el suceso, *suscipere prodigium*¹¹⁷ emparejando el hecho con la divinidad que lo enviaba. Una vez reconocido, había que llegar a la conclusión de qué reclamaban los dioses, *postiliones/postulationes*¹¹⁸. El resultado debía ser siempre

¹⁰⁹ Extensa es la bibliografía sobre los mismos, indicamos algunos estudios recientes y de varia índole: BLOCH, 1965, pp. 70-72; MACBAIN, 1982; MONTERO, 1995, pp.141-156; 2000, pp. 41-94; RASMUSSEN, 2003; CID LÓPEZ, 2007, pp. 11-29 vinculado al ámbito femenino; ALDEA CELADA, 2010, pp. 279-293.

¹¹⁰ Verg., *Aen.*, 638; Plin., *H. N.*, XI .37; Cic., *Verr.*, IV. 49. Artem., I.12 relata que los *haruspexs* cuando los resultados son negativos, no dicen que lo sean, si no que su respuesta es que no está claro o que es incierto el futuro.

¹¹¹ DIEZ DE VELASCO, 2002a.

¹¹² Aur. Vic., XXVI. 3, quien narra el suceso que antes de producirse el sacrificio una oveja parió, *repente hostia partum edidit*. Vid., MONTERO HERRERO, 1986, p. 996.

¹¹³ BLOCH, 1968, p. 106.

¹¹⁴ Cic., *Div.*, I. 42: *Quia enim ostendunt, portendunt, monstrant, praedicunt; ostenta, portenta, monstra, prodigia dicuntur*. Para un análisis lingüístico de estos vocablos, MILANI, 1993, pp. 31-49; THULIN, 1905.

¹¹⁵ BLOCH, 1950, pp. 120-131.

¹¹⁶ Cic., *Div.*, I. 33.

¹¹⁷ Liv., I. 20, 7.

¹¹⁸ Varr., *L.L.*, 5, 148; Cic., *Har. Resp.*, 20; Arnob., *Nat.*, IV. 32. Véase nota a pie de página nº 249 de GUILLÉN, 1985, p. 139, donde se citan algunas *postiliones* para distintas divinidades.

limpiar o purificar, *lustrare*, la causa del enojo de los dioses. Si resultaba satisfactorio, se ejecutaban en una segunda sesión otras inmolaciones expiatorias para purificar la ciudad¹¹⁹ y a la vez, controlar la cólera divina¹²⁰. De esta forma se separa la esfera divina o sagrada del mundo terrenal, siempre en conflicto entre ambos bandos, y así calmar el *horror*, que consistía en ese temor a lo sagrado que invade al hombre ante la ira divina y de su intervención, de la que depende la suerte del día a día¹²¹.

Existe una terminología específica con el que se aplicaba la solución, el *remedium* (*invenire remedium alicui rei*)¹²² para reparar el daño causado. Existen otros términos sinónimos necesarios y que son de obligada citación, la *expiatio*, *placatio*, *piaculum* (lleva a su vez la mácula y la solución a la misma), *piamentum*, *propitio*, *procuratio* o *lustrum*¹²³/*lustratio*¹²⁴ término por el cual se superaba la impureza (*impietas*, *impius*) hacia la pureza (*pietas*, *pius*), se limpiaban los objetos del sacrificio, las personas que participan y todo aquello que pueda ser manchado o haya sido contaminado. Para solucionar esto, se acudía a la *procuratio prodigium*, que es el conjunto de medidas que se utilizaban para evitar el contagio, curarse en salud.

También se podía ejecutar la repetición total o parcial de la ceremonia sacrificial, *instaurare*, con el sacrificio de nuevas víctimas, *succidanea*, para que su efecto religioso fuese completo. La problemática de las fuentes y citas antiguas recogidas por nosotros es que estos términos vienen escasamente reflejados. La expiación era una reparación a los problemas de los fallos en el sacrificio; las fuentes, sin embargo, nos refieren a que se repitió el sacrificio o que éste mismo se dio al traste por algún elemento inadecuado, sobre el contexto sacrificial que da pie al perjuicio en el mismo, etc. La expiación es citada en pocas ocasiones en los textos recogidos en referencia al fallo sacrificial concretamente, aunque aparezca en otras ocasiones mencionado¹²⁵, pero entendemos que el mero hecho de repetir el sacrificio era ya de por sí, un acto para remediar los fallos u omisiones cometidas para poder contentar a la divinidad. El motivo de que esto no aparezca en las fuentes, puede deberse a que los autores clásicos escribían para el público de su época, población habituada al procedimiento en caso de fallo, no haciendo falta remarcar por escrito lo que se debía realizar. Hemos de pensar que estas reparaciones no se harían a la ligera, es decir, que son ejecuciones de la ceremonia religiosa con sus consecuencias, algunas de ellas desastrosas para los celebrantes y para

¹¹⁹ Liv., I. 31.

¹²⁰ GUILLÉN, 1985, op. cit., pp.138-140.

¹²¹ Véase para este tema a DURKHEIM, 1937.

¹²² Cic., *Filip.*, XIII. 25: *remedia invenit* (“...encontrar el remedio...”).

¹²³ En el *lustrum* o lustrar, la víctima en el sacrificio expiatorio era conducida alrededor del objeto que se ha de purificar (Cic., *Adiv.*, I. 45, 102 f.; Tac., *Hist.*, IV. 53). También sirve para la revisión del ejército o pasar revista (Liv., XL. 6: *Lustratio exercitus apud Macedonas*). O bien, para el censo tras 5 años (Liv., I. 44 hablando del censo de Servio Tulio: *Ibi (in Campo Martio) exercitum omnem suovetaurilibus lustravit; idque conditum lustrum appellatum, quia is censendo finis erat*).

¹²⁴ Según Varr., *L. L.*, VI. 34, *lustratio* es también conocida como Lupercalia, celebrado en el propio mes de febrero, mes de la purificación pública para el resto del año. [...*februatur, id est lustratur*...]. Véase también BLOCH, 1977, p. 241.

¹²⁵ Obs., 47; Dion. Hal., XII. 16, 4-5; Plut., *Rom.*, I. 21, 10; *Num.*, I. 9,8.

la ciudad de Roma. La infracción era grave cuando ésta se producía de forma voluntaria pudiendo ser impía si no tiene reparación inmediata, sin embargo su dilatación temporal no admitía expiación alguna¹²⁶.

Atendiendo a las omisiones y faltas debemos ajustarlo a un marco de ejecución, un proceso de expiación consistente en arreglar o solucionar el problema creado por ese delito religioso. No obstante hemos de descartar *la supplicatio*, debido a que ésta se hacía para subsanar un peligro público¹²⁷ o una calamidad como el hambre o epidemia queriendo obtener el perdón de los dioses¹²⁸. Aunque pudiera funcionar mediante sacrificios solemnes, acompañado en muchas ocasiones por la *obsecratio* u oración de petición para la indulgencia de los dioses¹²⁹. Quizás también asociado, igual que para otras reclamaciones, mediante la *precatio* o *rogatio*, que es el ruego, rogativa o plegaria que se realizaba cuando se deseaba demandar algo a la divinidad.

Hay otras formas de poder arreglar o pedir el favor de los dioses en el mundo romano, mediante la acción de la *purgatio* o *purgo*, limpieza o curación, muy ligado a la *purificatio* que también consistía en eliminar el daño o delito. Coincidimos, por tanto, con Cicerón, en atribuir el significado de *purgatio* como solución a un fallo o daño, aunque no expresamente había de ser dentro del sacrificio, si no que era posible utilizarlo también como término jurídico¹³⁰, significando lo mismo. Otro término que incluimos en este elenco, la *redemptio*, redención, reparar o rescatar, también usado para acciones legales o jurídicas¹³¹, en definitiva, librar a alguien de una nefasta situación o dolor. Existe otro término que es *corruptio*, corrupción, que se podría definir como aquello que era no apto o con mácula. Pero era un término que en la religión romana no aparece, sino que es más habitual reconocerlo con el Cristianismo¹³², herencia de la religión romana pagana y parte de la terminología que hemos expuesto.

El contexto en el que se cometían los fallos, debemos acotarlos en un entramado también terminológico, que se producían en determinadas circunstancias. Éstas venían determinadas por una serie de vocablos que podríamos precisar como

¹²⁶ SCHEID, 1991, p.8.

¹²⁷ Liv., XXXI. 8; XXXVI. 1.

¹²⁸ ROSENBERGER, 2008, p. 296.

¹²⁹ Liv., IV. 21; XXVI. 23; XLII. 2; XXVII. 23.

¹³⁰ Cic., *inven.*, I.15: *Cui diligentiae praeesse apud nos iure consulti existimantur. Ac iuridicalis quidem ipsa et in duas tribuitur partes, absolutam et adsumptivam. Absoluta est, quae ipsa in se continet iuris et iniuri aequaestionem; adsumptiva, quae ipsa ex se nihil dat firmi adrecusationem, foris autem aliquid defensionis adsumit. Eius partes sunt quattuor, concessio, remotio criminis, relatio criminis, comparatio. Concessio est, cum reus non id, quod factum est, defendit, sed ut ignoscatur, postulat. Haec in duas partes dividitur, purgationem et deprecationem. Purgatio est, cum factum conceditur, culpam removetur.* El subrayado es nuestro.

¹³¹ Cic., *Prov.*, 11; *Verr. pr.*, 16; *Digesto*, 17, 1, 6; Tac., *Hist.*, III. 36; Liv., XXV. 6; Val. Max., IV. 3, 1; Aunque se seguirá utilizando más a menudo con el Cristianismo con el significado de salvación o absolución, Vulg. *Eph.*, 1.7; *Psa.*, 48, 8: *Frater non redimit, redimet homo: non dabit Deo placationem suam.*

¹³² Podemos leerlo en el Código Canónico, IV. 3, 2-3: “El pan ha de ser exclusivamente de trigo y hecho recientemente, de manera que no haya ningún peligro de corrupción. El vino debe ser natural, del fruto de la vid, y no corrompido”.

*pollutus/pollutio*¹³³ que vendría a significar como manchar, ensuciar, profanar o mancillar algo; *contaminatio* también podría traducirse como manchado, sucio o impuro¹³⁴, algo que hay que limpiar, borrar, ya que podría contagiar a otros objetos o miembros de la comunidad, produciéndose de forma casual o intencionada. Para ello se eliminaría dicha mácula con la *lustratio*, ya comentada antes. *Inquinatus* que tomaríamos como significado lo sucio o impuro, quizás aplicado a personas¹³⁵ o situaciones¹³⁶; *sacrilegium* lo conocemos como sacrilegio, profanación o violación de las cosas sagradas, dígame como un templo o el tesoro del mismo como el ocurrido con Pleminio¹³⁷; *conspurco* que podríamos traducir también como manchar o ensuciar¹³⁸; y *vitium* que lo interpretamos como defecto, imperfección, deformidad, falta, culpa, vicio o irregularidad, por ejemplo en la toma de los auspicios¹³⁹. Éste último vocablo puede vincularse perfectamente con el término de *monstrum* y *miracula*, que es el prodigio de algún acontecimiento grave, aunque de igual forma puede ser identificada esta palabra con un ser terrorífico, como nos dice Catulo¹⁴⁰, también relacionado con deformidades en la persona o animal. Así como otro término, *omen* u *omen tristissimum/malum omen* que es el presagio o augurio funesto. Apiano recoge un caso relacionado con este presagio funesto para explicar el acontecimiento de que unos lobos borraron las marcas de una colonia africana de Junonia creada por Graco y Fulvio, sobre las ruinas de Cartago en el 123 a.C., y que se consideraron un presagio nefasto¹⁴¹.

2.1.2. Fases del sacrificio.

Es conocido por todos que en el mundo romano en general, pero en el religioso y más concretamente en el sacrificial debía de existir una minuciosidad¹⁴². Esta preocupación excesiva respecto a la exactitud de las oraciones que se dirigían hacia las divinidades, nos permite averiguar la práctica del sacrificio. Esta precisión en la relación con la divinidad exigía unas fórmulas concretas sin omitir palabra o acto. Por eso, como nos describe muy acertadamente Plinio el Viejo, no sólo hay una persona que lo hacía todo, sino que son varias, uno tocaba la flauta, otro leía, otro vigilaba los términos, otro mandaba callar, etc.¹⁴³, en caso de producirse errores, se tendría que paralizar el ritual¹⁴⁴.

¹³³ Ovid., *Met.*, XV. 98: *pollui cuncta sanie, odore, contactu*. Vid., LENNON, 2013, especialmente pp. 29-55, cuyo término podemos relacionarlo con la sangre, máculas, muerte o sexo.

¹³⁴ MIR, 2009, p. 110.

¹³⁵ Cic., *Rosc. Am.*, XXIV. 68: *nihil hoc homine inquinatus*.

¹³⁶ Cic., *Off.*, II. 6: *quis in voluptate inquinator*.

¹³⁷ Sacrilegio de Pleminio: Liv., XXIX. 8-9, XXIX. 19-20; Diod., XXVII. 4, en el 204 a.C. tras la toma de Locros realizando pillaje a los templos, especialmente el santuario de Proserpina.

¹³⁸ MIR, 2009, *ibid.* p. 107.

¹³⁹ Liv., XLI. 22: *pullarius testatur in auspicio vitium fuisse*.

¹⁴⁰ Cat., XLIX. 4-8: *monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum*.

¹⁴¹ Ap., *B.C.*, I. 3, 24: Ἐπανελθόντες τε ἐς Ρώμην συνεκάλουν ἐξ ὅλης Ἰταλίας τοὺς ἐξακισχιλίους. Ἐπιστειλάντων δὲ τῶν ἐν Λιβύῃ τὴν πόλιν ἔτι διαγραφόντων, ὅτι λύκοι τοὺς ὄρους Γράκχου τε καὶ Φουλβίου διέρριψαν ἀνασπάσαντες, καὶ τῶν μάντεων τὴν ἀποικίαν ἡγομένων ἀπαίσιον.

¹⁴² Plut., *Mor.*, XIII. Frag. 47; Verg., *Aen.*, VI. 38-39; Dion. Hal., I. 38,2; Liv., III. 31, 5; XLI. 15.4.

¹⁴³ Plin., *N.H.*, XXVIII. 11: *praeterea alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, videmusque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut*

Las fases del sacrificio eran por lo general tres, ya que podían variar. Sin embargo, hablamos de un modelo de sacrificio público, estándar, del que existían unas fases concretas. No podemos atestiguar convenientemente un sacrificio de tipo privado, ya que nos falta toda una literatura clásica referente a esta esfera, no obstante el funcionamiento del mismo sería similar al público.

Debemos empezar por el momento crucial, que era la procesión hacia el lugar de sacrificio, como un templo o lugar consagrado para ello, la cual era realizada por la mañana temprano¹⁴⁵. En esta procesión los animales que eran sacrificados, estaban adornados con cintas, flores que se retiraban al llegar al altar¹⁴⁶, dirigidos por los sirvientes del culto, *victimarii*, *popae*, *cultrarii*, además de flautistas que tocaban durante el rito. Era un momento importante, dado que el animal puede ser rechazado debido a que no quisiera moverse, se asustase, brome, debido al ruido ambiental, miedo o gritos provenientes del público asistente¹⁴⁷.

Bovinos, cánidos o similares no parecían sufrir este miedo que sí lo tienen los suidos y ovicápridos, sin embargo un buey, toro o vaca suelen tender por su propio comportamiento a pararse y tirar de la cuerda, y esto es algo que hemos podido evidenciar durante diversas verificaciones con animales de granja, acostumbrados a hacer el mismo camino, aunque suelen pararse por razones aleatorias, bien por plantas que puedan morder, bien por defecación, ruidos. En este caso, los animales sabían ya su camino desde la cuadra al campo de pasto o viceversa, por costumbre.

Esta cuestión nos lleva a plantearnos si realmente aquellos animales que estaban cuidados y alimentados especialmente para ser sacrificados, eran entrenados repitiendo el camino una y otra vez hasta que se dirigieran por sí mismos ante el altar, sin ser arrastrados por la cuerda. No conocemos entrenadores para este tipo de animales, ni si hubo personal para la domesticación específica, aunque seguramente existieron, siendo sus propios dueños o pastores. Teniendo en cuenta que para los juegos circenses con animales, las *venationes*, los había, ya que los propios *bestiarii*, encargados de animales, entrenaban y domaban en las *scholae bestiaryum* a las bestias a ser dóciles y ser mostradas en espectáculos varios, también los había amaestrados para las luchas¹⁴⁸.

praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium vero praeponi qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiatur, utraque mem inisigni, quotiens ipsae dirae obstrepentes nocuerint quotiensve precatio erraverit; sic repente extis adimi capita vel corda aut geminari victima stante.

¹⁴⁴ Por ejemplo, sería nefasto que una persona hiciera gestos que están prohibidos, como cruzar las piernas o brazos, Plin., *N.H.*, XXVIII. 59, motivo por el que el sacerdote se tapa la cabeza para no verlos, *capite velato*.

¹⁴⁵ Suet., *Aug.*, 78: *si vel officii vel sacri causa maturius vigilandum esset*. En el momento en el que Augusto tenía que levantarse temprano para acudir a un sacrificio público solía dormir en algún lugar cercano al lugar del ritual. SCHEID. 1990, pp. 509-510.

¹⁴⁶ FLESS, 1995, pp. 72-73.

¹⁴⁷ Apul., *Met.*, XI. 9, 6, en el que se cita que había gritos acompañando a la comitiva piadosa.

¹⁴⁸ Tert., *Apol.*, XXXV. 6. También véase Mart., *Sp.*, 20, en donde se detalla como un paquidermo entrenado se arrodilla ante el emperador Tito.

Si nos ajustamos estrictamente a los textos presentados en este trabajo, el perfil resultante, *a priori*, era que un animal apto para el sacrificio, ya que parece ir solo haciendo el camino desde su lugar de pasto o cuadra hasta el lugar del sacrificio. Aunque algunos testimonios nos ofrecen un enfoque totalmente distinto, como veremos en algunos textos.

Las fases dentro del sacrificio serían¹⁴⁹:

- **Praefatio.**

Se empezaba con la ofrenda de vino o agua (nunca mezclados) e incienso, que se realizaba a la entrada del templo, en el *foculus* o fuego sagrado¹⁵⁰ que debía estar presente en todos los sacrificios para llamar la atención de la divinidad. Sin embargo, no en todos los rituales se hacía este paso, también se podía hacer de otra forma¹⁵¹. La *praefatio* comienza con la invocación de Jano¹⁵², el dios de los comienzos. Sin embargo, Catón añade a Júpiter y Juno. Era importante empezar esta fase con que el sacrificador velase su cabeza con la toga, *capite velato*, ya que los dioses en el culto romano deben ser honrados mediante el *romano ritu*, a diferencia del *ritu graeco* que es con la cabeza descubierta¹⁵³. El llevar la cabeza tapada, bien con toga o *apex*, veremos que era importante ya que podía dar pie a una de las faltas en el sacrificio romano y que comentaremos en los textos siguientes, igualmente con el fuego sagrado y el incienso¹⁵⁴. En esta fase era cuando se purificaban las personas y objetos que estaban presentes en el ritual¹⁵⁵.

Dentro de esta fase, tendríamos que incluir aquí, como subfase, la *precatio* o momento de la oración o rezo. Tras la colocación de la víctima ante el altar, aún sin ser matada, y tras llegar al lugar de todo el personal, era el proceso por el cual se empezaba a proferir las oraciones a los dioses. Los antiguos romanos, al orar, se ponían normalmente en pie, con las dos manos elevadas hacia el cielo, cerca la una de la otra y completamente abiertas. En época imperial la actitud seguía siendo la misma, excepto por los brazos, que en vez de estar cercanos, quedaban separados a ambos lados del cuerpo¹⁵⁶. Es importante que una de las manos estuviera tocando el altar¹⁵⁷ para cuando

¹⁴⁹ Para nosotros las fases principales del sacrificio podríamos reducirlo a dos, *praefatio* e *immolatio*, dejando la procesión inicial al margen. En cambio, seguimos parte del esquema presentado por PRESCENDI, 2007, pp. 35-38 que sería: procesión, *praefatio* (donde se incluye el rezo o *precatio*) e *immolatio*.

¹⁵⁰ Cat., *agr.*, 134, 1: *Thure, vino Iano, iovi, Iunoni praefato*. Cf., WISSOWA, 1912, p. 347; SCHEID, 1998, p. 146, n° 55 línea 19: *tur et vino in igne in foculo fecit*.

¹⁵¹ En la ceremonia de *Iuppiter Dapalis* no se incluyen una *praefatio*, según nos cuenta Cat., *Agr.*, 132. Otras veces parecen presentar dos *praefationes*, uno de incienso y vino y otra de pasteles y vino (Cat., *agr.*, 134).

¹⁵² Cic., *Nat. Deo.*, II. 67.

¹⁵³ Macrob., *Sat.*, I. 8, 2.

¹⁵⁴ Que era portado en un recipiente denominado *acerra*, llevado por el *camillus* o niño ayudante.

¹⁵⁵ Liv., XXVII. 37, 10; Cat., *agr.*, 132,1: *manus interluito*; Macr., *Sat.*, III. 1, 6; Ovid., *Fast.*, V. 435; Porph., *Abst.*, III. 23, 17.

¹⁵⁶ CONTRERAS VALVERDE; RAMOS ACEBES; RICO RICO, 1992, p. 163.

se esté invocando a la divinidad con la oración. Era una de las fases más importantes del sacrificio, ya que podían producirse errores a la hora de pronunciar dichas oraciones. Para ello, existía un encargado de velar que dichas plegarias se hicieran correctamente y sujetar el documento de lectura, así como otros asistentes¹⁵⁸. Es posible que también al dirigirse a las divinidades las manos vayan hacia la estatua o al cielo¹⁵⁹, aunque Macrobio dice que puede ser tocado el suelo si se refiere a divinidades ctónicas¹⁶⁰, con el peligro que conlleva, suponemos, de desprendérsele al sacerdote algún elemento de la vestimenta que cubre la cabeza o el gorro, *apex* o *albogalerus*¹⁶¹ para ciertos tipos de sacerdotes como el *flamen* y por tanto el reinicio del sacrificio.

- **Inmolatio**¹⁶².

El momento más álgido de la ceremonia, la *inmolatio*, en la cual se sacrificaba al animal, procediendo a golpearle, extraer sus vísceras y examinarlas no sin antes realizar otros pasos, como era el quemado de los *exta* en la olla para que el humo resultante llegue a los dioses. Era una de las etapas más críticas de todo el sacrificio. Momento en el que podían suceder gran cantidad de equivocaciones, a pesar de que las fuentes no nos citen todos los fallos que suelen ocurrir en este proceso, por el cual, había que llevar el animal ante el altar, después pronunciar la oración correcta y su sacrificio. La víctima (*hostia*, *victima*)¹⁶³ pasaba de ser profana a ser convertida en sagrada, realizándose previamente a la inmolación del animal. Se ejecutaba mediante un elemento fundamental para el sacrificio, el uso de la *mola salsa*¹⁶⁴ del que recibe el nombre esta

¹⁵⁷ Hor., C., III. 23,1; Verg., *Aen.*, III. 176; IV. 219.

¹⁵⁸ Plin., *N.H.*, XXVIII. 10-11: *quippe uictimas caedi sine precatone non uidetur referre aut deos rite consuli. Praeterea alia sunt uerbe impetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, uidemusque certis precatationibus obsecrare susses summos magistratus et, ne quod uerborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium uero praeponi qui fauere linguis iubeat, tibicinem canerene quid aliud exaudiat.*

¹⁵⁹ Hor., *Od.*, III. 23.

¹⁶⁰ Macrobi., *Sat.*, III. 9.10-12.

¹⁶¹ Dígase por ejemplo el caso de Quinto Sulpicio (Plut., *Marc.*, V. 5-7).

¹⁶² Serv., *ad Aen.*, X. 541: *sane immolari proprie dicuntur hostiae, non cum caeduntur, sed cum accipiunt molam salsam: Cato in originibus ita ait 'Lavini Boves immolatos, prius quam caederentur profugisse in Siciliam'*. Ponemos este ejemplo incongruente, en el que dice que los bueyes tras ser inmolados huyeron a Sicilia, lógicamente si un animal huye es que no ha sido inmolado.

¹⁶³ SAUVAGE, 1972, P. 153 y ss. define el vocablo *victima* cfr. DEVOTO, 1964, p. 416; cfr. KRUSE, 1951, p. 258 y ss., concretamente en la 262 quien define *hostia*, atribuyendo que son elementos distintos.

¹⁶⁴ Verg., *ad Aen.*, X. 541; Hor., *Od.*, IV. 11, 7. De aquí viene el vocablo *inmolare*, vid., Paul.-Fest., 97 L.: *inmolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*. Varr., *L.L.*, V. 104; Dion. Hal., VII. 72, 15; Val. Max., II. 5, 5; Plin., *N.H.*, XVIII. 7-8; Verg., *Aen.*, X. 541; Hor., *Od.*, IV. 11, 7. Son gachas de harina salada, fabricadas con harina de espelta de trigo por las vestales y utilizadas en momentos rituales. Existe el debate de si es simplemente harina mezclada con sal sin cocinar como por ejemplo explica PROSDOCIMI, 1991, pp. 1297-1316; en contraposición a una especie de galleta o torta cocinada, con agua, harina de espelta y sal, RAMSAY, 1901, p. 342; FRAZER, 1929, p.176; WILDFANG, 1999, p. 16 quien cita que la sal es de roca y no marina. Serv., *Ecl.*, VIII. 82 es quien la describe como *pius* (reverentemente preparado) y *castus* (ritualmente puro). Marcial, VII. 54 (*consumpsi salsasque molas*) indica que es un pastel salado, por tanto es como una oblea o galleta, cuyos ingredientes serían agua salada y harina). No debemos confundirla con la *muries*, que es sal y harina (una especie de salmuera cocida) que una vez secada es cortada por una sierra de hierro por parte de las vestales y utilizada en sacrificios, Fest., 158 L. Dicha salmuera o el agua salada es utilizada para realizar la *mola salsa*.

fase del sacrificio, esto es, una especie de oblea de harina de trigo o espelta y sal hecha por las vestales¹⁶⁵, que era esparcida por la testuz del animal con la patera o platillo, y también sobre el instrumental¹⁶⁶, después se conducía el cuchillo de sílex o bronce por el lomo o columna del animal, pero sin cortar, a continuación se vertía el vino sobre la frente¹⁶⁷ convirtiéndolo, de esta forma, en algo sagrado y propio de la divinidad¹⁶⁸.

Esta fase de la ceremonia era más propensa a obtener más fallos que los anteriores pasos. Esto se debe a que no sólo depende del sacerdote, o de sus ministros¹⁶⁹ (*victimarii, popae, cutrarii* o niños/as ayudantes llamados *camilli/camillae*), sino que estaba en manos del comportamiento del propio animal salir favorable o no el sacrificio. Atendiendo al funcionamiento de este periodo, en el que el *popa* acercaba el animal hacia el altar de sacrificio, quizás atándolo a una argolla del suelo recreando la aceptación del animal a ser sacrificado. El *cultrarius* lo podía sujetar del cuello para que no se escapara, de lo contrario el sacrificio sería anulado. El *popa* preguntaría si actúa (*agón?*) en caso de recibir respuesta afirmativa (*hoc age!*) daría un golpe en la sien del animal para dejarlo aturdido, mientras que el *cultrarius* realizaría el corte preciso en el cuello del bovino¹⁷⁰, porcino u otro animal de similar tamaño. Mientras que a los animales pequeños, como palomas, gallináceas, u otras aves se les cortaba el cuello directamente. Sin embargo conocemos a través de Servio que existía otra forma de matar al animal, evitando el hacha o martillo, era mediante asfixia por vapores sulfurosos¹⁷¹, o bien encerrados vivos en una cueva del Foro Boario¹⁷². El hecho de que se hiciera un corte profundo en el cuello, era porque se necesitaba abundancia de sangre para bañar el altar. Era importante conseguir que la muerte del animal fuera limpia, instantánea y sin agonía lenta. A continuación se ejercía la extracción de las vísceras (*exta*) para poder analizar y conocer la voluntad de los dioses (*extispicina*) y para conocer si aceptaban o no el sacrificio. Para ello, si era desfavorable o se cometía falta, se producía una sustitución de la pieza inmolada (*hostia succidanea*), o bien su aceptación (*litatio/ad litationem*)¹⁷³.

¹⁶⁵ Serv., *ecl.*, VIII. 82: *ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus.*

¹⁶⁶ Juv., *Sat.*, IV. XII, 85: *ite igitur, pueri, linguis animisque fauentes sartaque delubris et farra inponite cultris ac mollis ornate focos glebamque uirentem*; Hor., *Od.*, IV. 11, 7; Fest., 124 L; Varr., *L.L.*, V. 104.

¹⁶⁷ Ovid., *Met.*, VII. 594: *fundit purum inter cornua vinum*; Serv., *Aen.*, XII.173; SCHEID, 1998, p. 146 n° 55 et ligne 19-20 (trad. p.150) : *immolauit(ue) uino mola cultroque*. PRESCENDI, 2007, pp. 36-37.

¹⁶⁸ Cic., *Flac.* .95 y s.; *Nat.* III.88; Plut., *Num.*14; Cat., *De agr.* 139.

¹⁶⁹ Liv.,XLI. 15, 2 a propósito del sacrificio por el cónsul Cn. Cornelius, el *victimarius* le avisa en el Senado de que su sacrificio no ha sido correcto debido a un hígado defectuoso. PRESCENDI, 2007, p.44.

¹⁷⁰ Sen., *prov.*, VI. 8-9. Por ejemplo para el culto mitraico, al toro se le degollaba con una espada o cuchillo especial llamado *harpe*, mencionada en la mitología griega, *vid.* un autor griego del s. II-III d.c. Ach. Tat., III. 7.8-9. También representado en el altar taurobólico dedicado a Cibeles en el s. II d.C. conservado en el Museo de Vesunna, en la localidad francesa de Périgueux.

¹⁷¹ Serv., *Aen.*, VII. 563.

¹⁷² Liv., XXII. 57, 6; Plin., *N.H.*, XXVIII. 12; Plut., *Marc.*, 3, 5-7; *quaest. Rom.*, 83; y como sacrificio humano, encerrado en el mismo lugar, Gell., V. 12, 11.

¹⁷³ BOUCHÉ-LECLERCQ y WISSOWA 1904, definen por separado en la misma obra qué es *litatio*.

A continuación se troceaban las piezas del animal, pudiéndose cocinar en una marmita¹⁷⁴ (*aula extaris* o *extar*)¹⁷⁵, o bien se insertaban en una especie de brocheta sobre la parrilla, *veru*, en ambos casos los *exta* eran sazonados con *mola salsa*¹⁷⁶. Sin embargo, un único pasaje de Varrón¹⁷⁷ nos hace alusión a qué *exta* son quemados o ensartados. Son las vísceras de los carneros adultos que llevan cuernos, *ariuga-e*¹⁷⁸ así como vacas, toros o bueyes, *hostiae maiores*, son cocidos en ollas; mientras que los corderos, ovejas y cerdos son asados en estacas¹⁷⁹.

En relación a la carne, ésta era cortada en trozos cuya preparación daba como resultado una especie de salchichas, *farcimina*¹⁸⁰, y que luego era mezclado con trozos de carne para ser servidos en el banquete o *lectisternium*. Una vez sacados los *exta* de la olla, son inspeccionados por el *haruspex* de nuevo, siendo colocados sobre el altar, en el *foculus* cubierto de hierba¹⁸¹, y cortados para proceder a realizar el examen¹⁸². Una vez realizado esa operación, se volvían a espolvorear con *mola salsa* y llevados en un plato se volvían a arrojar al fuego¹⁸³. En ocasiones se puede echar un trozo de hígado, *augmentum*, o bien un trozo de carne, *magmentum*¹⁸⁴. Si la deidad que recibe el sacrificio residiera en el mar, río o fuente, los *exta* podrían ser depositados en ese elemento¹⁸⁵. En cambio, para los dioses del Inframundo, las entrañas tendrían que colocarse en la tierra o en una zanja y quemarse¹⁸⁶.

¹⁷⁴ Los *extas* en una olla se llaman *aulicocta*, que significa "hervido", Paul-Fest., 20 L.: *aulas antiqui dicebant, quas our dicimus ollas, quia nullam litteram.*

geminabant. Itacula aulicocta exta, quae in ollis hullbantur, dicebant, id est elixa)

¹⁷⁵ Plaut., *Rud.*, 131-135: *Daem.: non hercle, adulescens, iam hos dies complusculos/ quemquam istic vidi sacruficare, neque potest / clam me esse si qui sacruficat: Semper petunt / aquam hinc aut ignem aut vasculam aut cultrum aut veru / aut aulam extarem, aut aliquid quid verbis opust?*

¹⁷⁶ Varr., *L.L.*, V. 104: *etiam frumentum, quod <ad> exta ollicoqua solet addi ex mola, id est ex sale et farre molito.* En FLEISS, 1995, p. 74 podemos observar esta secuencia del sacrificio.

¹⁷⁷ Varr., *L.L.*, V. 98: *aries qui eam dicebant ares, veteres nostri ariuga, hinc ariugas. haec sunt quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquantur [...] In hostis eam dicunt ariugam quae cornua habeat.*

¹⁷⁸ Paul-Fest., 89 L.: *hariuga dicebatur hostia, cuius adhaerentia inspiciebatur exta.*

¹⁷⁹ LÜBBERT, 1859, p. 125, igualmente MARQUARDT, 1889, p. 219, nº 2. Cfr. LE BONNIEC, 1985, p. 183 quien se basa en un texto de Arnob., II. 68: *cum Romulo Pompilioque regnantibus percocta plane ac madida concremarentur diis exta, nonne rege sub Tullo semicruda coepistis et leviter animata porricere, prisca observatione contempta?*, en el que las entrañas, con Rómulo y Numa Pompilio eran quemadas por completo, es a partir de Tullo Hostilio cuando se observan algunas vísceras cocinadas y otras crudas.

¹⁸⁰ Varr. *L. L.*, V. 111 cf. Isid., *Orig.*, XX. 2; Gell., XVI. 7, 11; Arn., VII. 229.

¹⁸¹ Ovid., *met.*, XV. 573-576: *Romani enim moris fuerat caespitem arae superimponere et ita sacrificare.* Vid., SCHEID 1990, pp. 326-330.

¹⁸² Plaut., *Poem.*, 452-453: *prosicium, quod praesecatatum proicitur*; Suet., *Aug.*, I. 1, cita los verbos *rapere* que es sacar del fuego los *exta*, mientras que *prosecare* es cortarlos sobre el altar; Paul-Fest., 69 L.: *exta dicta, quod ea dis prosecentur, quae maxime extant eminentque*, Cf., Paul-Fest. 69 L.: *exta dicta, quod ea dis prosecentur, quae maxime extant eminentque*. PRESCENDI, 2007, pp. 45-48.

¹⁸³ Virg., *georg.*, II. 194: *inflavit cum pinguis ebur Tyrrhenus ad aras, lancibus et pandis fumantia reddimus exta*, Cf. Virg., ad *Aen.*, XII. 215.

¹⁸⁴ Cada uno de esos trozos eran llamados *praesiciae* o *prosiciae*. Varr., *L.L.*, V. 98; 112; Serv., *auctus*, IV. 57; Arnob., *Adv. nat.*, VII. 24; Sen., *Trag.*, 765. Como referencia bibliográfica WISSOWA, 1971, pp. 411-420; SCHEID, 1988, pp. 267-292; SINI, 2001, pp. 159-225; PRESCENDI, 2007.

¹⁸⁵ Cat., *Agr.* 134; Macr., *Sat.*, II. 2; Liv., XXIX. 27; Verg., *Aen.*, V. 774.

¹⁸⁶ ERTOTH, 2014, p. 329. Véase también este trabajo para una comparación entre el sacrificio y el ritual griego y romano. Incluyendo estudios fundamentales sobre distintos animales de sacrificio y restos zooarqueológicos óseos. Para una lectura más específica de este tema EKROTH; WALLENSTEN, 2013; GEORGOUDI, 2013.

La complejidad de realizar un sacrificio, en el que la forma de intervención estaba reglada mediante los pasos a realizar; el comienzo de los mismos había de pronunciarse con las oraciones adecuadas, sin confusión, de lo contrario se debía reiniciar el ritual. Finalmente, se troceaba la víctima que será espolvoreada con *mola salsa* siendo consumida en un banquete ritual o *lectisternium*.

2.1.3. Ejemplos de inmoluciones privadas en Catón.

A colación de los distintos pasos que en un sacrificio se conjugaban, queremos ejemplificarlo con unas inmoluciones que nos aporta Catón en su obra *De agricultura*. Para ello, acudimos a tres textos que nos han parecido esclarecedores, no sólo por la praxis sacrificial que se cita, sino porque nos da una muestra de lo que podría ser la religión privada, al menos, en una *villa rustica*. No queremos dejarnos atrás, aunque sólo mencionarlos, otros textos que se relacionan con otro tipo de ofrendas y sacrificios en relación a la bendición del ganado, siembra o tierra¹⁸⁷. El primero de los tres textos que presentamos, el más sencillo, se describe lo que sería una libación a Júpiter *Dapalis*¹⁸⁸, el cual es uno de los epítetos que se le atribuyen al Júpiter agrícola. Se le ofrecía vino en presencia de todo el personal que estaba en la villa, incluyendo los esclavos, los cuales podrían ser ayudantes del sacrificio.

Otro ejemplo sobre sacrificio que nos brinda Catón en su obra¹⁸⁹, consistía en el sacrificio de una cerda *praecidanea*, es decir, anterior al acto que se quería bendecir, en este caso era en honor a Ceres para poder obtener una buena cosecha. Este texto de Catón que ponemos de ejemplo nos da una muestra clara de cómo se hacía un determinado tipo de sacrificio, el precedente a la cosecha y en honor a Ceres, sin embargo ésta no es la divinidad con la que se comenzaba el ritual. Vemos que el comienzo era con Jano, como divinidad de las aperturas, *initia*, de ahí la denominación al primer mes del año a partir del año 45 a.C. con este nombre, *Ianuarius*¹⁹⁰. Como

¹⁸⁷ Para el ganado, Cat., *agr.*, 83; para limpiar una arboleda o excavar la tierra, 139-140; para purificar la tierra, 141.

¹⁸⁸ Cat., *agr.*, 132: *Dapem hoc modo fieri oportet. Iovi dapali culignam vini quantam vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies: "Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape polluenda esto." Manus interluito postea vinum sumito: "Iuppiter dapalis, macte istace dape polluenda esto, macte vino inferio esto." Vestae, si voles, dato. Daps Iovi assaria pecuina urna vini. Iovi caste profanato sua contagione. Postea dape facta serito milium, panicum, alium, lentim. ; Paul., sv., p. 51 M.*

¹⁸⁹ Cat. *agr.*, 134, 2-4: *Priusquam messim facies, porcam praecidaneam hoc modo fieri oportet. Cereri porca praecidanea porco femina, priusquam hasce fruges condas, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium. Ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis. Iano struem [c]ommoveto sic: "Iane pater, te hac strue [c]ommovenda bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meae". Fertum Iovi [c]ommoveto et mactato sic: "Iuppiter, te hoc fertu obmovendo bonas preces precor uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque meaemactus hoc fertu". Postea Iano vinum dato sic: "Iane pater, uti te strue [c]ommovenda bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte vino inferio esto." Postea porcam praecidaneam immolato. Ubi exta prosecta erunt, Iano struem ommoveto mactatoque item, uti prius obmoveris. Iovi fertum obmoveto mactatoque item, uti prius feceris. Item Iano vinum dato et Iovi vinum dato, item uti prius datum ob struem obmovendam et fertum libandum. Postea Cereri exta et vinum dato.*

¹⁹⁰ MESLIN, 1970, pp. 14-22.

forma introductoria al rito se invocaba a esta divinidad y a continuación a Júpiter, el cual como principal cabeza jerárquica de los dioses romanos se le rogaba permiso para dirigirse a Ceres, quien era la última nombrada. De este modo, vemos como la oración establece primero el contacto desde el mundo terrenal al orbe divino, convocando a Jano¹⁹¹ y después a las dos divinidades, dentro de esta *praefatio* o *precatio* (oración).

Por otro lado, en relación a las ofrendas sacrificadas observamos dádivas de *strues* y/o *fertum*¹⁹² así como vino para Jano y Júpiter, mientras que el animal, el sacrificio importante es, lógicamente, para Ceres, quien era a la que se le pide la bendición. A continuación, se mataba a la cerda, se le ofrecía de nuevo a Jano y Júpiter el *strues* y *fertum* y después se le ofrecían los *exta* o entrañas a Ceres junto con vino.

Otro texto de Catón sobre el sacrificio también dentro del contexto agrícola, pero referido a una *suovetaurilia*¹⁹³. El rito se le confiere a Manius, tal vez sea un defecto de transcripción de T. Manlius, el cual fue en los años 158-136 a.C. uno de los *pontífices*¹⁹⁴, o uno de los encargados de la *villa rustica* de Catón¹⁹⁵. Él mismo decide el orden de intervención de los animales en la *suovetaurilia* (cerdo-*suis*, oveja-*ovis*, toro-*taurus*), en los que se ha de realizar una procesión alrededor del campo primeramente, para a continuación invocar a Jano y Júpiter, como el caso anterior. Se sacrificaban los animales en honor a Marte, se vuelve a ofrecer el *strues* y *fertum* a los dioses Jano y Júpiter, y a continuación los *exta* de los animales sacrificados a Marte. En caso de no ejecutarse adecuadamente el sacrificio, se ofrecía un cerdo piacular a Marte para que aceptase la expiación y perdone por los errores cometidos. Marte era además de una divinidad bélica, de la agricultura desde sus orígenes, de ahí que se dedique este sacrificio complejo para la bendición del inicio de la siembra.

¹⁹¹ Serv., *Aen.*, I. 292: *Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificum sine igne est, unde et ipsa et Ianus in omnibus sacrificiis invocantur.* Véase SCHEID, 1990, p. 330.

¹⁹² Fest., 408. Son una especie de galleta o pan sagrado, *ceriale libum*, que se ofrece en el sacrificio, pero no sabemos su forma ni ingredientes. Suelen ir unidos, aunque Catón aquí los separa, *strues* para Jano y *fertum* para Júpiter. Aunque se usaban juntos en rituales de expiación de los árboles golpeados por un rayo por medio de los llamados *strufertarii*, Paul. Fest. 75; 377. O por el *Flamen Dialis* bajo su cama, Gell., X. 15,14. Estos términos parecen proceder del umbro, *strusla* (*strues*) y *ficla* (*fertum*), o por el contrario de *fitilla* que es una galleta sacrificial (Sen., *Ben.*, I. 6, 3; Plin., XVIII. 8, 19; 84; Arnob., II. 58; VII. 230. Véase para esto PFIFFIG, 1964, pp. 113-115.

¹⁹³ Cat., *agr.*, 141: *Agrum lustrare sic oportet. Impera suovetaurilia circumagi: "Cum divis volentibus quodque bene eveniat, mando tibi, Mani, uti illace suovetaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte sive circumagi sive circumferenda censeas, uti cures lustrare." Ianum Iovemque vino praefamino, sic dicito: "Mars pater te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae; quous rei ergo agrum terram fundumque meum suovetaurilia circum agi iussi: uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; uti tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire dueneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis; duisque duonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae: harunce rerum ergo fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciundi ergo, sic ut dixi, macte hisce suovetaurilibus lactentibus immolandis esto: Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suovetaurilibus lactentibus immolandis esto". Item cultro facito struem et fertum uti adsiet, inde obmoveto. Ubi porcum inmolabis, agnum vitulumque, sic oportet: "eiusdem rei ergo macte hisce suovetaurilibus immolandis esto". Nominare vetat Martem neque agnum vitulumque. Si minus in omnibus litabit, sic verba concipito: "Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo".*

¹⁹⁴ RÜPKE, 2008, pp. 101-106.

¹⁹⁵ PRESCENDI, 2007, p. 55.

2.1.4. Un ejemplo de negligencia pública en Cicerón.

Queremos emplazar como ejemplo un texto de Cicerón que relata en su obra *Haruspicum Responso*¹⁹⁶ un modelo claro de negligencia y que además describe ciertos aspectos religiosos que nos van a ser muy útiles para comprender y estudiar los fallos en el sacrificio a lo largo de nuestro trabajo.

El pasaje escogido hace referencia a los Juegos Megalenses dedicados a *Magna Mater Idaea* o *Cibeles*¹⁹⁷ celebrados entre el 4-10 de abril. Dichas fiestas parecen ser profanadas por Clodio, que a su vez fue edil y presidiendo las fiestas, a una señal suya (*signo dato*)¹⁹⁸ hizo que una multitud de esclavos irrumpieran en el escenario en el que se estaba celebrando el ritual dedicado a Cibeles. Obligando a todos los presentes a abandonar la zona, lo que perturbaría la celebración¹⁹⁹, algo que obligaría a que los *haruspices* aparecieran en el momento para analizar lo sucedido dando un veredicto y su respectiva solución expiatoria²⁰⁰. En el texto Cicerón alude a los *septemviri epulorum*²⁰¹ quienes vigilan que los rituales tengan un correcto funcionamiento, evitando omisiones o fallos, *praetermissum aut commissum*. Sin embargo, elude citar a los sacerdotes de Júpiter, los *flamines Dialis*, quienes son realmente los representantes de la divinidad. Los *septemviri epulorum* son citados debido a que se encargan de prevenir todo aquello considerado nefasto en los banquetes tras el ritual inmolatorio, de forma similar a lo que hacían los umbros²⁰², cuya regulación estaba en las tablas V, VI y VII, en donde se dicta la imposición de unas multas al oficiante, *arfertur* que eran impuestas en el banquete, por esto es por lo que Cicerón les nombra en última instancia.

La segunda parte del texto en la que Cicerón cita algo que para nosotros es fundamental, algunos de los elementos que los romanos podrían considerar como nefasto o negligente que se produjera durante un sacrificio. Éstos eran que el danzante se detuviese, el flautista (*tibicen*) dejara de tocar, el *camilli* (que nuestro autor no lo cita

¹⁹⁶ Cic., *har.*, 10-11: [...] “*Lydos minus diligenter factos pollutosque.*” quos ludos? te appello, Lentule, — tui sacerdoti sunt tensae, curricula, praecentio, ludi, libationes epulaeque ludorum, — vosque, pontifices, ad quos epulones Iovis optimi maximi, si quid est praetermissum aut commissum, adferunt, quorum de sententia illa eadem renovata atque instaurata celebrantur. qui sunt ludi minus diligenter facti, quando aut quo scelere polluti? respondebis et pro te et pro conlegis tuis, etiam pro pontificum conlegio, nihil cuiusquam aut negligentia contemptum aut scelere esse pollutum: omnia sollemnia ac iusta ludorum omnibus rebus observatis summa cum caerimonia esse servata [...] an si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit, aut si aedilis verbo aut simpivio aberravit, ludi sunt non rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium ludorum instauracione placantur: si ludi ab laetitia ad metum traducti, si non intermissi sed perempti atque sublatis sunt, si civitati universae, scelere eius qui ludos ad luctum conferre voluit, exstiterunt dies illi pro festis paene funesti, dubitabimus quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos? [...].

¹⁹⁷ Ovid., IV. 386 y ss.

¹⁹⁸ Cic., *har.*, 11.

¹⁹⁹ Cic., *har.*, 11, 24: *hanc matrem magnam, cuius ludi violati, polluti, paene ad caedem et ad funus civitatis conversi sunt.*

²⁰⁰ VAN DEN BRUWAENE, M., 1948, pp. 86-87.

²⁰¹ Tal como dice Cicerón, *epulones Iovis optimi maximi*, es decir, los encargados de los banquetes dedicados tras el sacrificio a Júpiter.

²⁰² Vid. *infra*. nota 544, p. 98.

directamente, sólo alude al muchacho con padre y madre) quien no ha sujetado correctamente el carro (se refiere a las carrozas o *tensae* donde iban las imágenes o atributos de las divinidades), que el edil o quien lidera el ritual realizase las fórmulas u oraciones de forma incorrectas o cuando va a efectuar la libación (mediante el *simpvium* o *simpulum*, era una especie de cazo pequeño que recogía el vino o el agua para las libaciones), se equivocara. En caso de haber cometido estos errores, continúa Cicerón, se hubieran ordenado las expiaciones correspondientes.

Cicerón escribe *dubitabimus quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos?* aunque nos quedaremos con el ruido producido por las armas. Este ruido de las armas que alude nuestro autor se debe a que Cibeles, durante la procesión, iba en un carro tirada por dos leones, flanqueada por danzantes y hombres armados produciendo ruido, que nos describe Lucrecio²⁰³.

2.1.5. Mobiliario del sacrificio.

Trataremos aquellos lugares, *loca sacra*, donde se celebraban las inmolaciones. De forma resumida, un templo, *templum* o *aedes*, era un lugar consagrado para dar culto a una divinidad o varias, cuya arquitectura, en época Romana, se componía, a diferencia del templo griego, de un podio, generalmente rectangular (excepciones son el de Vesta o Boario que eran circulares) donde se alzaba el edificio, lo que hacía que el acceso al interior se hiciera mediante una escalinata central, generalmente. De forma habitual un templo suele tener un altar construido, hay algunos conservados como el del templo de Isis en Pompeya, o el de Marte Vengador en Roma, o los representados en la Columna de Trajano, entre otros muchos. Pero por lo general, el altar era portátil, situándolo al pie de la escalinata.

El altar²⁰⁴, *altare* que viene del vocablo *altus* que significa elevación, era una especie de pedestal sobre el cual se hacían sacrificios u ofrendas. También utilizado, entre otras religiones, por el Cristianismo en donde aparece mencionado²⁰⁵. Colocado en un espacio abierto para poder concentrarse una multitud en torno al mismo, que se podía situar frente al templo y nunca en su interior. En cambio, en la *domus* o villa era un lugar fijo, construido en piedra o ladrillo, normalmente situado en el *atrium*, que era denominado como *locus religiosus*. El altar era de forma rectangular, decorado y perfumado²⁰⁶. La diferencia entre altar y ara era que el primero solía ser de gran tamaño

²⁰³ Lucr., II. 601 y ss.: [...] *in curru biugos agitare leones* [...]; 629-630: *hic armata manus, Curetas nomine Grai quos memorant.*

²⁰⁴ EKROTH, 2014, pp. 238-239 quien estudia el altar en el ámbito griego, y los posibles restos óseos que se depositaban en el suelo tras realizar los sacrificios.

²⁰⁵ Génesis, 8:20: *Noé construyó un altar a Yahveh, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocaustos en el altar;* también en Génesis, 22:9: *Al llegar al lugar que Dios le había indicado, Abraham levantó un altar y puso la leña sobre él. Luego ató a su hijo Isaac y lo colocó sobre la leña;* así como en Éxodo, 20:24: *Hazme un altar de tierra para ofrecer sobre él tus holocaustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes. En todo lugar donde haga yo memorable mi nombre, vendré a ti y te bendeciré.*

²⁰⁶ Aristid. Quint., II. 89, 1.

y más decorado²⁰⁷, mientras que el ara (altar portátil) era más pequeño, no siempre ha de corresponder con el culto a dioses menores²⁰⁸, dado que existen aras dedicadas a dioses importantes como a Marte²⁰⁹, el Ara Pacis de Augusto, o aras funerarias. Por otro lado, para los sacrificios a los dioses infernales no se realizaban sobre altares, sino en cavidades, *scrobiculi*, que se excavaban en el suelo²¹⁰.

La construcción al aire libre del altar respondía a que de esta forma los vapores o humos producidos por la quema del incienso o de los trozos de carne²¹¹, etc. fueran dirigidos hacia los dioses celestiales. Sin embargo, aquellos altares que estaban dentro del templo, eran para aquellas ofrendas o libaciones que no necesitaban de fuego, humo, etc. Sobre el altar o la mesa auxiliar que solía hacer de altar en otras ocasiones, como aparece en el relieve de sacrificio que ofrece Marco Aurelio, existiría el fuego sagrado, *focus/foculus*, sobre un trípode, el cual era esencial para la purificación y quema de las vísceras tras la extracción de los *exta* del animal. De hecho, sin el fuego no se puede hacer ningún sacrificio, es un elemento indispensable para el desarrollo del mismo, al menos, en la inmolación cruenta para divinidades del cielo y tierra²¹².

También sobre el altar y el ara se utilizaba el incienso, éste según Plinio tenía propiedades curativas²¹³, está muy vinculado con la utilización del fuego y el carbón. Es utilizado como elemento oloroso en los altares²¹⁴, en los cuales se colocaban siendo protagonistas también del ambiente sacrificial²¹⁵, algo que se refleja como elemento necesario y común en los textos²¹⁶. Sobre el precio y calidades del incienso nos lo relata Plinio²¹⁷ en el que es más caro son seis denarios, el de segunda categoría cinco, el de tercera son tres denarios, esto se debe a la adulteración que se le incorporaba con resinas de otros árboles. El incienso ya seco, blanco y de gran calidad, se recogía en otoño. Ésta era la cosecha tradicional, pues cuando la demanda aumentó se hacía una segunda operación, seccionando el árbol en invierno y recogiendo en primavera, éste incienso

²⁰⁷ Verg., *Aen.*, 5, 66; Lucr., IV. 1237: *conspargunt aras adolentque altaría donis*.

²⁰⁸ Leémos en Verg., *Ecl.*, V. 65: *en quattuor aras: Ecce duas tibi, Daphni; duas, altaria, phoebo*.

²⁰⁹ Por ejemplo citamos el ara a Marte del s. II d.C. de Complutum, *CIL*, II. 6305.

²¹⁰ Vid., *Fest.*, sv. *Altaria*.

²¹¹ Paul., *Fest.*, p. 5: *celeris urunt altaria flammae*; Tib. IV. 6, 17; Lucr., III. 404: *aris altaria imponere*.

²¹² Serv., *Aen.* 1.292: *Nullum sacrificium sine igne est*. Otro ejemplo lo tenemos en Lucr., *Sacr.*, 13.

²¹³ Plin., *N. H.*, XII. 81,6, que se refiere a la *Boswellia carterii*. Otro ejemplo recogido en el *Codex palatinus*, IV. 416 en el que Filipo de Tesalónica pide por la recuperación del emperador (tal vez Augusto o Calígula (Dio. Cass., LIX. 8; Suet., *Cal.*, 14)) mediante la ofrenda de incienso y un sacrificio.

²¹⁴ Sinf. Escol., *Enig.*, XLVII.

²¹⁵ Apul., *Apol.*, 32, 4: *nec tamen omnia idcirco ad nequiores suspicionem trahuntur, ut si tus et casiam et myrram ceterosque id genus odores funeri tantum emptos arbitraris, cum et medicamento parentur et sacrificio*.

²¹⁶ Por ejemplo Avien., *Des. Orb.*, 603; Cat., II. 2,1-5 (donde además se cita que hay que guardar silencio en el momento que se ofrenda el incienso); Ennod., *Opús.*, IX. 7 (donde señala la procedencia arábiga del incienso, de la isla llamada Pancaya, famosa por el árbol del incienso); Iambl., *V. P.*, 54; Verg., *Aen.*, IV. 453; Liv., XXIII. 11, 4-6; Lucr., *rer. nat.*, II. 352-353; M. Aurel., IV.15; Apul., *Apol.*, 63, 3; Ovid., *Fast.*, I. 720; Greg. Magno, *Epist.*, 9, 147; *Gen.* 43, 11; Jeron., *Quaest. hebr. in gen.* 43, 11.

²¹⁷ Plin., *N. H.*, XII. 66.

era rojizo y de peor propiedad²¹⁸. Los de mejor calidad prenden mejor que los de tercera, por la proporción de otras resinas que de incienso. De esta forma, podríamos suponer, que la posibilidad de que un tipo de incienso de peor calidad se apagase, lo que se determinaría como una señal nefasta. Otro sustituto del incienso eran las hojas de la sabina (catalogada actualmente como *Juniperus sabina*) tal como nos dice Ovidio²¹⁹, que se juntaba con el laurel. Y debido a que era un elemento ritual, el uso indebido del incienso acarrea un *sacrilegium* que a su vez conllevaba una condena²²⁰. Sólo tenemos una pequeña referencia a que el fuego en los incensarios se extinguiera y deje de salir humo, es precisamente en Prudencio, vinculado al sacrificio de Hécate/Proserpina²²¹.

En cuanto al carbón utilizado, era una turba vegetal en ramitas o en pigmentos. Sólo tenemos una referencia de Plinio que el carbón de roble no se debe usar en los sacrificios debido a que se extingue durante el mismo²²². Es posible que se refiera al roble de corteza marina (*Quercus pseudo-suber*) o el roble turco (*Quercus cerris*)²²³, Plinio en este caso parece tener como referencia a Teofrasto²²⁴.

Tenemos un texto de Macrobio²²⁵ el cual nos habla precisamente sobre las libaciones en el altar y la mesa, en el que narra el error, según él, de libar sobre la mesa y no sobre el altar. Esta misma idea se repite en la *Eneida* de Virgilio²²⁶, en la que se libaba sobre la mesa y no sobre el altar, error que parecían incurrir los sacerdotes, según el texto macrobiano. En el diálogo en esta obra entre Pretextato y Evangelo, concretamente cuando hace mención a la libación, se produce una disputa entre ambos por ver si los sacerdotes realizan correctamente su función ritual. Evangelo plantea la duda de porqué se hacen deficientemente estos actos, mientras que Pretextato responde que según un derecho de época monárquica²²⁷ puede una mesa hacer las veces de altar,

²¹⁸ Sobre las calidades, véase Teofr., *hist. plant.*, IX.1, 6; 4, 1-4; Plin., XII. 55-61. Existe una queja que recoge Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, II. 3, 2,9 contra los judíos por realizar mezclas y no utilizar un incienso puro.

²¹⁹ Ovid., *Fast.*, I. 343-344.

²²⁰ Artem., V. 4; traducimos el texto: “Un hombre soñó que se frotaba los polvos de incienso en el trasero. Fue condenado por impiedad, debido a que había profanado una sustancia reservada a honrar a los dioses”.

²²¹ Prud., *Apot.*, 479-480: *nonne vides ut turibulis frigentibus ignis marceat, ut canis pigrescat pruna favillis?*

²²² Plin., *N.H.*, XVI. 24: *Pessima et carboni et materiae haliphloeos dicta, cui crassissimus cortex atque caudex et plerumque cavus fungosusque. nec alia putrescit ex hoc genere, etiam cum vivit. quin et fulmine saepissime icitur, quamvis altitudine non excellat. ideo ligno eius nec ad sacrificia uti fas habetur. eidem rara glans et, cum tulit, amara, quam praeter sues nullum attingat animal, ac ne hae quidem, si aliud pabulum habeant. hoc quoque inter reliqua neglectae religionis est, quod emortuo carbone sacrificatur.*

²²³ SANCHO BERMEJO, 2010, p.355, nota 74.

²²⁴ Thphr., *H.P.*, III. 8, 5 y 7.

²²⁵ Macrobi., *Sat.*, III. 11, 3: *At hic vester, flamen et pontifex et omnia, tam quid immoletur quam quid libetur ignorat, et, ne non ubique in libando pari errore sit devius, in octavo ait: “In mensam laeti libant, divosque precantur” cum non in mensam sed in aram secundum morem libare debuerint.*

²²⁶ Verg., *Aen.*, VIII. 279: *ocius omnes in mensam laeti libant divosque precantur.*

²²⁷ Se refiere al *ius Papirianum* de Sexto Papirio (repetido en este pasaje de Macrobio y en Paul. Diac., L. 16, 144), que son una serie de *leges regia* de época de Tarquinio que poco se conocen y son recogidas de nuevo en el s. I a.C. vid., TONDO, 1973.

como en el templo de Juno Populonia²²⁸. Sin embargo, otros autores clásicos describen que las libaciones y el fuego se producían en aras o altares²²⁹ o trípodes preparados para el fuego, *foculi* como el que se puede ver en el *ara Pacis*²³⁰. Respecto a las libaciones, tenemos un texto de Plutarco que nos indica que la libación no se hacía ni sobre mesa ni altar, sino sobre la propia *hostia* o *víctima*, para observar su movimiento, si tiembla o muge, cuando se trataba de la adivinación en los oráculos píticos. Sumando a esto la prueba de que delante de cada animal se le ponía comida para comprobar si estaban sanos, harina para los toros, garbanzos para los cochinos y agua para los ovicápridos²³¹.

La mesa, *mensa*, de madera auxiliar al altar, que ya existía en la religión griega, conocida como *trapeza*, servía para el corte de las carnes. En el que se depositaban los trozos a repartir, así como todo aquel material, como cuchillos, cazos, y demás instrumental que se utilizaba en el sacrificio. No suele estar representada en los relieves dado que no es el mobiliario más importante del sacrificio²³², como sí lo es el altar o el pedestal del fuego sagrado.

Otro elemento importante del mobiliario sacrificial era el trípode en el cual se quemaban las piezas del sacrificio, bien cruento o el de ausencia sanguínea. Esta pieza suele representarse en algunos relieves, como por ejemplo el altar al emperador Vespasiano en Pompeya, en donde vemos el trípode con el fuego donde también se realizan las libaciones, junto con otros personajes importantes que rellenan la escena inmolatoria, a saber, *popa*, *camillae*, *victimarius*, *tubicen*, el toro y en la escena central el propio emperador haciendo la libación sobre el trípode o el de Marco Aurelio.

2.1.6. ¿Cuándo se hacían los sacrificios?

Los sacrificios se solían hacer por varios motivos, el primero y fundamental en honor a los dioses en determinados días del calendario, ya que casi todos los días estaban dedicados a una divinidad, y por consiguiente, cada una debía recibir algún tipo de sacrificio; también para celebrar algún acontecimiento importante, el cumpleaños del emperador, fecha de victoria sobre algún enemigo o llegada al gobierno; de forma privada al culto divino²³³; para poder realizar un sacrificio adivinatorio y conocer el destino de un acto, así como su aprobación, como por ejemplo el inicio de una campaña militar, montar una empresa, nacimiento de un hijo, un entierro, para subsanar o limpiar cualquier *prodigium* que haya aparecido, como posarse ciertas aves en estatuas, o que un animal nazca con dos cabezas, etc.; por último, con la realización de las expiaciones o sacrificios de reparación debido a errores o sucesos extraordinarios que se cometían

²²⁸ Macrob., *Sat.*, III. 6.

²²⁹ Como ejemplo señalamos Fest., *s.v. Altaria*; Lucr., II. 353; Verg., *Aen.*, IV. 453.

²³⁰ FLESS, 1995, p. 79; DELGADO DELGADO, 2016, p. 86.

²³¹ Plut., *De Pyth.*, VI. 49 (437 A).

²³² Aunque tenemos un ejemplo de *mensa sacra* en un relieve del Louvre, Vid., FOLLETTE, 2011-2012, pp. 15-35.

²³³ Apu., *Apol.*, 63, 3, en donde se cita que un romano llevaba consigo pequeñas figuras o imágenes de algunas divinidades encima para ofrecerles plegarias, incienso, libaciones e incluso sacrificios.

durante un sacrificio. Numerosas eran las ocasiones en el que el sacrificio era una herramienta protagonista de gran parte de las celebraciones.

La celebración de fiestas religiosas, así como los días hábiles de trabajo estaban marcados en un calendario que era organizado por el colegio de los pontífices. Éstos clasificaban los días en dos binomios principales, los *dies festi* y *profesti* y, por otro, los *fasti* y *nefasti*. Los primeros eran considerados de propiedad divina, mientras que los segundos de la humana²³⁴. Los *dies festi* eran consagrados a los dioses, los *profesti* eran propios de asuntos humanos; los *dies fasti* eran aquellos en que estaba permitida toda actividad laboral y lícita; los *nefasti* son los que se les negaba toda tarea²³⁵.

De los 235 *dies fasti* del calendario existían 192 *comitiales* (marcados en el calendario con una C), es decir, para reuniones asamblearias o comicios; también existían días mixtos, que son *fasti* y *nefasti* (son llamados *dies intercesi* y *dies fissi*); por último una serie de días señalados en el calendario como NP²³⁶. También se celebraba en un día *ater*, es decir, el día siguiente a las *Kalendas*, *Idus* y *Nonas*, considerado como un “día negro”, *dies ater*²³⁷.

Según el calendario romano nos encontramos con una gran cantidad de días para la celebración de rituales; esto nos da una cantidad enorme de actos realizados al año, algo que genera un volumen macroeconómico enorme, situación que no sería nada extraña llegado el gobierno de Teodosio pusiera como excusa la prohibición de celebrar sacrificios debido a su alto coste, desviando esos gastos hacia el ejército²³⁸.

En relación a este sobrecoste²³⁹ asumido por el Estado, para los sacrificios públicos, teniendo en cuenta que el mercado de venta de animales para inmolaciones en el culto doméstico también sería grande, aunque en menor proporción que el estatal. Debemos analizar que en ciertas festividades la multiplicación de matanzas de seres vivos supone una presencia mayor de cantidad de animales a sacrificar. Por ejemplo, sin analizar todas las festividades del año²⁴⁰ puesto que nos llevaría una extensión que no debemos abarcar, sí es interesante exponer algunos de los días de celebración festiva

²³⁴ DUMEZIL, 2000, p. 552.

²³⁵ Esto lo vemos también en un texto de Macrob., *Sat.*, I. 16,3: *estis insunt sacrificia epulae ludi feriae: profestis fasti comitiales conperendini stati praeliares: intercesi in se non in alia dividuntur: illorum enim dierum quibusdam horis fas est, quibusdam fas non est ius dicere.*

²³⁶ WISSOWA, 1912, p. 438, propone que sean días *nefastus, feriae publicae*, Véase el debate relacionado con esto en DEGRASSI, 1963, pp.332-334. En este aspecto nosotros abogamos a que dichas siglas, que aparecen en los *Fasti Antiatates Maiores* (calendario realizado entre 67 y 55 a.C. encontrado en 1915 en Anzio (ILLRP 00009 = AE 1922, 00087 = AE 1939, 00072 = AE 1953, 00264 = AE 1960, 00209), se correspondan a *Nefas Piaculum*, días que no se consideraban hábiles para hacer sacrificios de curación o sanación.

²³⁷ Plut., *Quaest. Rom.*, 25; Fest., p.187 L; Ovid., *Fast.*, I. 57-59.

²³⁸ Zós., IV. 59, 2-3.

²³⁹ En EKROTH, 2014, pp. 335-337 se desarrolla el coste del animal de sacrificio en el ámbito griego, aunque podríamos extrapolar ciertos costes para las ceremonias romanas.

²⁴⁰ Un buen comienzo para ello es la obra de WARDE FOWLER, 1908, así como la de MESLIN, 1970.

con sacrificios. Una obra fundamental para entender la cantidad de animales utilizados para los sacrificios, clasificados por fiestas y divinidades, es la obra de Krause²⁴¹.

Por poner un ejemplo, en el mes de febrero, momento de la purificación, en honor a Februa o Plutón, se celebraban fiestas en el que el uso del fuego era utilizado para ahuyentar los malos espíritus de las cosechas o ganados, así como para la buena salud. El 2 de febrero se celebraban las *Amburbia/ amburbale sacrum*²⁴², que eran fiestas de purificación donde varios animales eran paseados por toda la ciudad para luego ser sacrificados, a modo de *lustratio*, con lo que llevaba implícito que como mínimo hubiera tres animales utilizados en cada *suovetaurilia*.

Otro paradigma es marzo, dedicado a Marte, mes en el que solían empezar las campañas militares. Pues en todas ellas se conocen celebraciones de inicio bélico así como para conocer el designio de los dioses, a favor o en contra de Roma; pero en caso de los tiempos de guerra civil, estos sacrificios se multiplicaban por bando. Aunque muchos días se celebraban sacrificios en este mes dedicados a Atis, Cibeles, existía el del día 17 de dicho mes Agonal de Marte, en el que se sacrificaba un cordero.

Si nos fijamos en los sacrificios en honor a Júpiter y a sus distintos epítetos, podemos encontrarnos una basta cantidad de sacrificios públicos, pero también de ámbito privado, en los que se solía sacrificar un toro macho, *bos mas*, o un ternero también atestiguado en la epigrafía y textos literarios²⁴³. Otro ejemplo, de otro tipo de animal sacrificado para otra fiesta, es a Esculapio al que se le dedicaba una gallina²⁴⁴. O a Marte, el día 12 de octubre del *equus october* se le sacrificaba un caballo²⁴⁵; o incluso cánidos como a Vulcano o a Genetae Manae²⁴⁶.

En definitiva, lo que queremos exponer es la presencia palpable del sacrificio en las festividades públicas, siendo éstas cerca de 180 establecidas a lo largo del año, en el calendario juliano y por la multitud de divinidades existentes en Roma a la que cada una tiene sus sacrificios, repitiéndose éstos en otras fechas del año. Inmolaciones que demandaban animales especializados para ello y que generaba, como hemos indicado, gastos y beneficios que no podemos del todo vislumbrar.

²⁴¹ KRAUSE, 1894, pp. 31 y ss.

²⁴² Obs., 43; Apul., *Met.*, III; Lucan., I. 593; Servi., *ad Verg. Ecl.*, III. 77; Vopiscus, *Hist. Aug.*, *Aur.*, 20; *amburbium celebratum, ambarvalia promissa*.

²⁴³ Como ejemplos ponemos algunas referencias, *CIL*, VI. 2028-2030; *ob vota annua*, 2055; *ob imperium*, 2028; *ob comitia consularia*, 2042; así como en fuentes clásicas para el ámbito privado, Juv., X. 65, 268; Ovid. *Fast.*, I. 83; V. 516; para los terneros, *vituli*, en sacrificio privado Juv., XII. 7; XIII. 117.

²⁴⁴ Paul., p. 110.

²⁴⁵ Fest., p. 178; Paul., 81; 220.

²⁴⁶ Paul., p. 45; Fest., p. 285.

3. SOBRE LOS ÓRGANOS FALTOS O DEFORMES.

Nuestro objetivo en este apartado es el estudio de las vísceras de los animales a sacrificar, el motivo por el cual pueden o no faltar ciertos órganos, de cómo el escritor, tal como decíamos al principio de la Tesis, pudo manipular el texto en contra del personaje del que se hable para dar consistencia a su relato. Así mismo, de la vinculación del examen de las vísceras con la ciencia haruspical muy arraigada en el Mediterráneo y que será clave para entender los textos relacionados con la falta de órganos.

El hecho de que a un animal le falte un órgano o una parte del mismo es realmente vital para él²⁴⁷. Esto es, si un animal careciese de ciertos órganos tendría problemas graves de supervivencia o salud por lo que partimos a analizar aquí, mediante la veterinaria actual, si un animal podría o no dar muestras de flaqueza estando vivo, o si de verdad sobrevive. Veremos en los textos que los animales más usuales serían suidos, ovinos y bóvidos, aunque de forma secundaria existen cánidos²⁴⁸, gallináceas y caprinos. Analizando su anatomía orgánica, además del hígado, tendríamos para su estudio, el corazón, el bazo, los riñones, pulmones e intestinos, denominados en la antigua Roma como *exta*.

Es necesario pararse a definir qué se entendía por entrañas (*exta*)²⁴⁹. Éstas eran el corazón (*cor*), pulmones (*pulmo*), intestinos (*intestina*), membrana del peritoneo (*omentum*), riñones (*ren*), bazo (*splen*), vesícula biliar (*fel*) o hígado (*iecur*) que eran inspeccionados por los *haruspices*, quienes realizaban su examen comprobando el buen estado de los órganos y siendo apto para la divinidad, *ad litationem*²⁵⁰, teniendo como el hígado y después el corazón de los más importantes. En caso de que la divinidad no aceptase el sacrificio (esto es, si los órganos tenían alguna malformación, mal color o se deshacían) debía sustituirse la víctima por otra, *hostia succidanea*, repitiendo, *instaurare*, el rito tantas veces fuera necesario hasta tener la aprobación, *usque ad litationem*²⁵¹.

De estos órganos, descartamos en el análisis los pulmones, dado que un fallo en ellos o la falta de uno de sus lóbulos originarían problemas respiratorios severos,

²⁴⁷ Existe un debate en Cic., *Div.*, II. 15,36, el cual se pregunta cómo un animal puede estar sin hígado y después aparecer con él, según lo vea otra persona. Texto que analizamos en este apartado, más adelante.

²⁴⁸ *Sacrificum canarium*, *Vid.*, *Fest.*, 285 *Rutilae canes*. De los que también se hacía la adivinación, *augurium canarium*, Plin., *N.H.*, XVIII. 14, relacionado con las fiestas agrícolas asociadas a las cosechas, *Robigalia* del 23 de abril.

²⁴⁹ Un buen estudio sobre el examen de las vísceras en PRESCENDI, 2007; HUET *et alii*, 2014, pp. 184-235; DELGADO DELGADO, 2012, pp. 449-470; 2016, pp. 977-992.

²⁵⁰ Cic., *Div.*, II. 38; Liv. XLI. 14, 7-15; CFA., 114, II. 16. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1904, pp. 1266-1268; WISSOWA, 1926, pp. 740-742. Para muestra también el siguiente texto de los Fratres Arvalii en época del emperador Gordiano III del 29 de mayo del año 240 d.C.: (CFA., 114, II, 14-17): *Et in tetrastulo capita velaverunt et lucum / ascender(unt) et promag(ister) et flam(en) struibus et fert(is) feceri(unt) et / immol(averunt) agnam op(imam) albam, ad litatione(m) exta inspexerunt et / reddiderunt.*

²⁵¹ SCHEID, 2007, p. 266.

aunque cabe la posibilidad de manchas pulmonares visibles al extraer los pulmones²⁵² o un edema pulmonar visible²⁵³. La falta de un riñón podría considerarse grave, aunque lograría sobrevivir, teniendo en cuenta que no se puede observar a simple vista sin rasgar a la víctima y sólo si su alimentación fuese errónea, alcanzaría la muerte. La falta de hígado o bazo es impensable, dado que es esencial para el buen funcionamiento sanguíneo. En el corazón, que no puede nunca faltar, se observaría si fuera más o menos grande o el color pero sin problemas cardiovasculares. En este caso, podríamos tener problemas del órgano si al extraerlo hubiera coágulos de sangre, exceso de grasas, manchas²⁵⁴.

También se trocebaban y quemaban en el altar, *exta prorrericere* o *reddere*, cuyo humo era parte del alimento que iba dirigido a los dioses. El resto de entrañas, llamadas *viscerae*, eran consumidas, según jerarquía y privilegios por los participantes del sacrificio²⁵⁵, siempre y cuando el sacerdote lo palpase para reconvertir esas vísceras en profanas, y por tanto consumibles por los mortales. La carne a menudo se consumía en el templo donde se había producido el sacrificio, aunque podía transportarse en pequeñas cestas, *sportulae*, para ser consumida en casa o vendida en mercados públicos de carne, *macella*²⁵⁶. Sólo recordar que a las vísceras se les trataba de forma especial, con su cocción o asado según el tipo de animal, además de ser espolvoreados con *mola salsa*²⁵⁷.

Por el resultado mediante los signos o señales que presentaban, podríamos clasificar los *exta* en varios tipos²⁵⁸:

Exta adjutoria: aquellas que afirmaban una predicción y eran consideradas ciertas.

Exta arguta: que tenían buena presencia, eran agradables.

Exta muta: de las que no se podía deducir ningún resultado, eran “mudas”.

Exta bona: son las que sin tener manchas, presentaban augurios favorables.

Exta clivia: las que prohibían poner en marcha o inaugurar un negocio.

Exta regalia: las que prometían o anunciaba buena posición y fortuna a las personas.

Exta pestífera, piacularia, tristia: significaban lo siniestro y de asuntos desagradables.

Para la interpretación y examen de los órganos, la haruspicina, era necesario un personal cualificado, especializado en interpretar la voluntad de los dioses. Éstos eran

²⁵² Este tipo de manchas rojizas u oscuras se producen en pulmones de cerdos producido por el virus *Pasteurella multocida*

²⁵³ STRAW; D'ALLAIRE; TAYLOR; MENGELING, 1999.

²⁵⁴ Plut., *Quast. Rom.*, V. 73.

²⁵⁵ Léase WARDE FOWLER, 1911, pp. 169-185; LATTE, 1914, pp. 1112-1133; DELGADO DELGADO, 2004, pp. 15-32.

²⁵⁶ TORRECILLA AZNAR, 2007; van ANDRINGA, 2008, pp. 47-72; EKROTH, 2014, p. 329-330; 335-337, en donde se estudia la relación entre la víctima animal y el precio en el mundo griego. Vid. EKROTH, 2002 para el mismo tema más específico.

²⁵⁷ Vid. *supra.*, p. 47.

²⁵⁸ Estos tipos de *exta* son recogidos por BAUTISTA CARRASCO, 1864, pp. 403-404 y en BULENGERUS, 1733, pp. 361-542.

el/los *aruspex/haruspex/ aruspices*²⁵⁹, procedentes de Etruria que acudieron a Roma²⁶⁰. La maestría de los *haruspices* se parecía en muchos matices al de los augures, pero nunca adquirieron la importancia política de éstos, siendo considerados más como un medio para determinar la voluntad de los dioses que como poseedores de autoridad religiosa²⁶¹. Este método adivinatorio no es original sólo de los etruscos²⁶², sino que ya encontramos información sobre este tema en el área mesopotámica, anatólica, griega o egipcia, así mismo en zonas como Chipre²⁶³ y la costa sirio-palestina²⁶⁴. En donde vemos gran similitud, tanto en los objetos encontrados imitando a los órganos, en especial el hígado animal.

En Babilonia²⁶⁵ es donde encontramos la fuente de la consulta con el hígado como protagonista, de la que heredarán el resto de pueblos mediterráneos. De esta forma, en Babilonia conocemos a través de los textos de la biblioteca Nínive o de Asurbanipal, un tipo de sacerdote llamado *bārû* que es el especialista en la adivinación mediante la hepatoscopia, cuyos resultados sobre el conocimiento de estos augurios se reunieron en un compendio de 10 capítulos, llamado *Bārûtu*²⁶⁶. Sumado a ello, una serie de hígados de arcilla con inscripciones en cuneiforme procedentes del palacio de Mari, en la actual Siria, hoy en el Louvre, datado *circa* ss. XIX-XVIII a.C. Dividido en secciones, las cuales representan deidades particulares, algo que se aprecia también en el hígado de bronce de Piacenza. Además de algunos modelos de hígado de oveja en arcilla para fines adivinatorios en torno al 1.900 a.C.

El arte adivinatorio babilónico se basaba en recibir respuestas binarias cortas, es decir, “sí” o “no”, algo que veremos después en la adivinación etrusca y primitiva romana²⁶⁷; pero es a finales del periodo asirio, en torno al 614-608 a.C., cuando las respuestas fueron más complejas, dando como contestación predicciones favorables o desfavorables.

La toma de auspicios, *auspicia capere*, estaba regida por el *ius augurum*²⁶⁸, correspondiendo este derecho al colegio de los augures²⁶⁹. La labor adivinatoria mediante el examen de las entrañas denominada *extispicium*, consistía en estar presente en los sacrificios, acompañando al sacerdote principal que dirigía la ceremonia para

²⁵⁹ BOUCHÉ LECLERQ, 1882, pp. 5-9; WISSOWA, 1912, pp. 547-548; HAACK, 2003, pp. 51-114. ; MONTERO HERRERO, 2002.

²⁶⁰ Liv., XXVII. 37, 6; Cic., *Cat.*, III. 19; *Div.*, II. 12-14; II. 28-34.

²⁶¹ MONTERO HERRERO, 1991; 2000.

²⁶² Para una visión pormenorizada de la evolución haruspical, BURKERT, 1992, pp. 46-53; BACHVAROVA, 2012, pp.143-164.

²⁶³ Tác., *Hist.*, II. 3.

²⁶⁴ Para estudios sobre estas zonas GARCÍA-BELLIDO, 1987, pp. 135-158; RIBICHINI, 1989, pp. 307-318; BROWN, 2009, pp. 460-472; BACHAVAROVA, 2011, pp. 1-22; GILL, 2014, pp. 1-68; MOUTON, 2015, pp. 207-239.

²⁶⁵ JEYES, 1992, pp. 23-41.

²⁶⁶ SWEET, 2002. pp. 41-52, especialmente pp. 46-47; STARR, 1992, pp. 45-53.

²⁶⁷ TAMPELLINI, 1985.

²⁶⁸ LINDERSKI, 1986.

²⁶⁹ DELGADO DELGADO, 2009, pp. 99-121.

poder así, examinar los *exta*, especialmente el hígado (*hepatoscopia*) interpretando la voluntad de los dioses, *extispices*²⁷⁰, que se expresaban mediante signos auspiciales (*quinque genera signorum*), como también de rayos y aquellos fenómenos extraordinarios, llamados *portenta*, para revelar su voluntad a determinados actos públicos presagiados para un futuro próximo. Aunque los dioses podían manifestar su predilección mediante signos a iniciativa propia, *signa oblativa*, sin esperar la petición por parte de los romanos, *signa impetrativa*²⁷¹. Distinguiendo en los órganos internos una especie de microcosmos que correspondía en realidad al macrocosmos celeste, permitiendo que su lectura diera a conocer la voluntad divina²⁷². La primera vez en añadir otros órganos, además del hígado, en la inspección fue en torno al 275 a.C. tras terminar la guerra contra el rey Pirro de Épiro, en el que en Roma, según nos cuenta Plinio el Viejo²⁷³, fue el *rex sacrorum* Lucio Postumio Albino quien comenzó a examinar el corazón, aparte del resto de órganos como el hígado, proceso que se realizaba para conocer el augurio.

El conjunto de todas estas prácticas contenidas en los libros se conoce como *etrusca disciplina*²⁷⁴, fruto de la manifestación hecha al pueblo etrusco por boca de los profetas, como Vegoia y sobre todo por el niño Tages²⁷⁵. La regla adivinatoria etrusca estaba contenida en los *Libri Haruspicini*, *Fulgurales* y *Libri Rituales*²⁷⁶.

“En el sacrificio romano el sacerdote consultaba a través de las vísceras, pero sólo podía obtener como respuesta un “sí” o un “no”, mientras que para el *haruspex* etrusco esas mismas vísceras “hablaban”, transmitían el mensaje que en ellas había impreso la divinidad. Por esta misma razón, los romanos observaban los *exta* sin extraerlos del cuerpo de la víctima, al contrario de como procedía el *haruspex*”²⁷⁷.

El *haruspex*²⁷⁸ examinaba primero a la víctima mientras llegaba al altar, al lugar del sacrificio, por si había alguna falta durante el trayecto, esto es, si el animal se

²⁷⁰ Cic., *Div.* II. 11; Suet., *Nero.*, 56 (el cual quería hacer cree así mismo que conocía el futuro con las predicciones, de tal forma que haría la función propia de un *haruspex*. Pero además, el propio emperador Nerón es quien asiste al examen de los *exta* de las víctimas sacrificadas); Plin., *N. H.*, VII. 56; 57.

²⁷¹ LINDERSKI, 1995, pp. 613-614 en donde se especifica también el procedimiento a seguir ante el anuncio de los *signa* o *prodigia*; DELGADO DELGADO, 2016, p. 85; vid. la fundamental obra de PEASE, 1920-1923 (reimp. 1963) quien estudia las distintas manifestaciones de los *signa*.

²⁷² THULIN, 1912, p. 2454.

²⁷³ Plin., *N. H.*, XI. 71.

²⁷⁴ BRIQUEL, 1996, pp. 68-100; GUITTARD, 2003, pp. 15-29.

²⁷⁵ Interesante estudio en relación a mujeres, niños y adivinación en Roma, MANGAS MANJARRÉS, 2001, p. 89-110; así como la figura de Tages propiamente en BRIQUEL, 2007, pp. 153-161.

²⁷⁶ Cic., *Div.* I. 72; Macr., *Sat.*, III. 7. Un análisis sobre estos libros lo encontramos en THULIN, 1905, pp. 1-12; CAPDEVILLE, 1997; PALMUCCI, 2010; una muy interesante obra, en latín, con numerosos textos sobre la *haruspicina*, orígenes y praxis en BLECLIER; BEZOLD, 2010; MARTÍNEZ-PINNA, 2014; MACINTOSH TURFA, 2007, pp. 163-173, donde se estudia, a raíz de los *Libri Haruspicini* y *Rituales*, el calendario de días con rayos desde el cielo; THULIN, 1909; PFIFFIG, 1976, pp. 732-733; HAACK, 2003.

²⁷⁷ MARTÍNEZ-PINNA, 2014, p. 9.

²⁷⁸ Plut., *Quaest. Rom.*, 72, confunde uniendo *augur* y *haruspex* en un solo cargo. Aunque posteriormente Fest., s. v., “augur”, T. I; Serv., *Aen.*, V. 523, quienes lo diferencian.

resistía a acercarse al lugar de sacrificio, o mugía, etc. Cuando todo estaba correcto, ya con el animal fallecido en el suelo, comenzaba observando la posición de los *exta* dentro del cuerpo²⁷⁹, después de ser extraídos se analizaba el color, aspecto externo dando así algunos resultados, si era negativo se repetía el proceso con otro animal y si el físico era óptimo, se procedía a seguir inspeccionando. Para ello, el *haruspex* debía orientarse hacia el sur, sosteniendo en su mano izquierda el hígado y con la derecha palpándolo. El *haruspex*, el cual iba acompañado por su asistente, el primero sería denominado *qui auspicatur*, quien dirige y preside la toma de los auspicios, mientras que el asistente experto era *qui in auspicium adhibetur*, quien realmente toma los auspicios²⁸⁰.



Hígado de bronce de Piacenza. Museo Municipal de Piacenza en el Palazzo Farnese.
TLE, 719.

Un hallazgo que nos ayuda a entender el análisis hepático es, sin duda, el hígado de bronce encontrado en 1878 en Piacenza²⁸¹ (ver imagen superior), datado *circa* del año 100 a.C., en cuya superficie tiene inscrita las distintas divinidades, como un auténtico manual de arte haruspical. De hecho, el hígado está dividido en dos partes por la *incisura umbilicalis*, cuyas áreas corresponden al segmento favorable, *pars familiaris*, representada por un Sol, *usils*; mientras que la parte dañina, *pars hostilis*, está representada por la Luna, *tivs*. Toda la circunferencia que forma una banda continua de dieciséis cuadrados que corresponden a la división del cielo en relación a la caída de rayos. El hígado de bronce se divide en dieciséis cuadrículas (que representan la bóveda celeste, *templum celeste*, según la religión etrusca) y veinticuatro internas. Cada recuadro registra el nombre de una deidad (cuarenta inscripciones

²⁷⁹ Ejemplos del modelo tradicional romano de examinar las entrañas lo podemos encontrar en los *CFA*, 100a; 114, estudiados por SCHEID, 1998. Sobre las fases del rito PRESCENDI, 2007; DELGADO DELGADO, 2012; 2016; THULIN, 1906 (reimp. 1968), pp. 3-10; WISSOWA, 1912, pp. 418-419; *contra* SCHILLING, 1979, pp. 183-189, concretamente en la p. 184.

²⁸⁰ Cic., *Div.*, II. 34, 72, *Op. Cit.*

²⁸¹ Estudio fundamental para entender esta pieza lo encontramos en VAN DER MEER, 1987; así como THULIN, 1912, pp. 30-37.

en total). Dado que este manual de bronce se asemeja en aspecto al hígado real²⁸², conserva unos lóbulos hepáticos, *lobulo hepatis*, denominados *processus caudatus* (cuya correspondencia es con el lóbulo caudado o como se le conocía en Roma, *caput iocineris* / *caput iecoris*; también el lógulo *triangularis* (área que se sitúa en el lóbulo derecho del hígado, entre la impresión duodenal, la renal y cólica, formando un triángulo cuya función es separar el hígado del diafragma²⁸³) y el *processus papillaris*²⁸⁴ (que está junto al lóbulo caudado). La ausencia del *caput*, así como malformaciones significaban un presagio desfavorable. En concreto se fijaban en el *caput iecinoris*, el cual anunciaba presagios relacionados con el individuo al que se daba el resultado. Se tenía en cuenta por parte del *haruspex* si carecía o no, de su tamaño y color de esta protuberancia. Según Cicerón²⁸⁵, esta parte del hígado era una de las más importantes dado que daba respuesta a la consulta formulada²⁸⁶, sabiendo más del futuro y su predicción²⁸⁷. Este arte adivinatorio tiene una gran duración a lo largo de la historia de Roma, conociéndose eventos haruspicales desde temprano en la República romana hasta el Bajo Imperio²⁸⁸, teniendo mayor desarrollo en el Principado²⁸⁹, ya que es a partir del emperador Claudio en el 47 d.C.²⁹⁰ cuando se constituye un cuerpo oficial de *haruspices*, *Ordo LX haruspicum*. El presidente de este *collegium*, el *haruspex primarius* o *maximus*, se convertiría en el *haruspex* personal del emperador²⁹¹.

Durante la dinastía de los Severos, especialmente Alejandro Severo (222-235 d.C.) quien estaba más preocupado por la religión, crea la figura del *haruspex legionis*²⁹², dentro del ejército. Quienes ocupan esta función no son individuos independientes del ejército, como podía ser un sacerdote con su dedicación exclusiva de atención a la divinidad, sino que son propiamente algunos oficiales o legionarios, quienes compatibilizan este cargo con el de militar, como es el caso del legionario Helvius Calvus²⁹³ en Numidia. Situados en lugares de frontera, como fueron Germania (*Moguntiacum*, Maguncia) con T. Paternius Perpetius; Numidia (zona militar de Lambèse, Argelia) con el ya citado C. Helvius Calvus; Dacia y Nórica, con el legionario C. Iulius Valens y el oficial, M. Valerius Maximianus²⁹⁴. Durante esta dinastía, se reorganiza el cuerpo de *haruspices*, el cual viene existiendo desde s. I a.C. pero es en este s. III d.C. queda como elemento de prestigio, principalmente, al servicio imperial²⁹⁵, con un salario propio²⁹⁶ y su vinculación como defensores de la tradicional

²⁸² Nos hemos interesado en el análisis del mismo, para ello acudimos a una obra reciente sobre éste órgano SHERIF; BLOOMSTON, 2010, pp. 643-653.

²⁸³ RENZ; KINKHABWALA, 2014, pp. 23-39.

²⁸⁴ GUITTARD, 2009, p. 94.

²⁸⁵ Cic., *Div.*, II. 13, 32.

²⁸⁶ MARTÍNEZ-PINNA, 2007, p. 73.

²⁸⁷ TIMPANARO, 1988, p. 105.

²⁸⁸ MONTERO HERRERO, 1991.

²⁸⁹ *Ibid.*, 2000.

²⁹⁰ Tác., *Ann.*, XI.15.

²⁹¹ TORELLI, 1975, pp. 285 y especialmente p. 337.

²⁹² PERÉA YÉBENES, 1991, pp. 175-193. También léase HAACK, 2003, pp. 137-144.

²⁹³ *CIL*, VIII. 2567 = VIII. 18 054.

²⁹⁴ HAACK, 2003, *Op. Cit.*, pp. 170-175.

²⁹⁵ *Ibid.*, pp. 144-152.

religión romana²⁹⁷. Sin embargo es la *haruspicina* la que se desploma cada vez más, debido al auge de otras creencias²⁹⁸.

Existe otro tipo de adivinación, mediante distinto sacerdote, el *pullarius*. Uno de los auspicios, que debía realizarse en solemnidad. Dentro de la tipología existente de observación de animales o la naturaleza (*ex Caelo, ex Avibus Alites, ex Avibus Oscines, ex Tripudiis, ex Quadrupedibus*), el más utilizado era el *ex Tripudiis* especialmente para las cuestiones militares, tales como batallas, expediciones, etc. Consistía en que el *pullarius* guardaba las aves en una jaula, las cuales liberaba de la misma para proceder a arrojar granos, comprobar su apetito o conducta sacando de éstos, un veredicto. Según esto, si los *pulli* o pollos sagrados se negaban a salir de la jaula o a comer, así como batir las alas, escaparse o realizar algún ruido, *occinerent*, era considerado un mal augurio²⁹⁹. Conociendo hoy en día el hábito de las gallinas, podemos observar que éstas se comportan de forma aleatoria, además cuando salen de una jaula reconocen primero el terreno y tras hacerlo, empiezan a comer. Es necesario estar un extenso tiempo esperando a que empiecen a ello para proporcionar un resultado preciso, pues así lo hemos podido comprobar.

Sin embargo, para que fuera un buen augurio, *tripudium*, las gallinas debían comer abundantemente, se les daba una especie de torta de harina de trigo, *offa*, que caía de su pico al suelo, *terram pavire*, por eso, nos dice Cicerón: “se le llamó *terripavium*, y más tarde, *terripudium*, ahora se llama *tripudium*, por lo tanto, cuando una migaja de comida cae de la boca de un pollo se anuncia un *tripudium solistimum* al celebrante”³⁰⁰.

El procedimiento era la pregunta a los dioses mediante el augurio de las aves, cuya respuesta “¿lo apruebas?” sería de sí o no. Es decir, un resultado favorable, *nuntiatio*, o desfavorable, *obnuntiatio*. En el primer caso, el acompañamiento a la afirmación es *aves admittunt* (“los pájaros lo permiten”), en el caso contrario, *alio die* (“otro día”). Los textos recogidos nos indican que los resultados fueron desfavorables y no se hicieron caso de ellos, por lo que se denominaron *fúnebres, inhibidos, lugubres, malae*. Los augurios desfavorables pueden indicar que uno debe renunciar o abdicar, *abdicere*, o que la acción en sí es adversa por los dioses, *refragari*, tal como le ocurrió a Mancino.

No queremos entrar en detalle en la relación entre *augurio* y *auspicio*, aunque para algunos autores como Mascov³⁰¹ considera que son términos equivalentes,

²⁹⁶ Conocemos el caso, de clase ecuestre, L. Fonteius Flavianus como *haruspex Augg(ustorum) ducenarius*, quien parece cobrar 200.000 sesteracios anuales (*ducenarius*), basado en la inscripción lapidaria de Flavianus, *CIL*, VI. 2161 o en la del también ecuestre L. Vibius Fortunatus *CIL*, X. 4721 y 4722. Véase HAACK, 2003, pp. 144-145.

²⁹⁷ MARTÍNEZ PINNA, 2007, Op. Cit., p. 65.

²⁹⁸ HAACK, 2003, Op.Cit., pp. 177-181.

²⁹⁹ Cic., *Div.*, II. 34, 72.

³⁰⁰ Cic., *Div.*, II. 34; 15, 28; Cic., *Ad. Fam.*, VI. 6.

³⁰¹ MASCOV, 1721, p. 7 y ss.

mientras tanto para Mommsen³⁰² consiste en que el *augurium* es el rito de observación de algún elemento y hablar en nombre de éste anunciando hechos futuros³⁰³; mientras que *auspicio* constata o afirma el signo, *augurium*, que se da en relación al futuro referente a una actividad. Existe, de todas formas, una excelente recopilación del debate definiendo ambos términos en Catalano³⁰⁴.

Por todo ello, es indiscutible el binomio que existe entre los *exta* y la *haruspicina*. Ambos, en la Antigüedad en general, pero en nuestro caso concreto, el romano, son elementos inseparables. La ciencia haruspical junto con los Libros Sibilinos mantienen la necesidad para poder realizar sus ceremonias de una clasificación exhaustiva de todos aquellos elementos que podrían ser anómalos en unas vísceras. Por ello, el análisis de las víctimas, en su parte externa y más concretamente su interior, comprobando que no les falte un órgano determinado, o éste fuera de un color, peso, tamaño o le faltara algún elemento, como al hígado el *caput iocenis*, proporcionaría distintos resultados. Si bien es cierto, aunque a través de la literatura nos haya llegado que algunos animales no tuvieran cierto órgano, como el corazón, nos permite pensar que existe una clara tergiversación sobre la realidad, manejando a su antojo el arte haruspical en sus relatos.

El procedimiento de análisis de las vísceras en el mundo romano tenía la garantía de que se realizaba con toda pulcritud, dando el resultado como algo seguro, o así nos lo transmiten las fuentes literarias. Sin embargo, no estamos del todo seguros de si parte del relato que nos proporcionan algunos autores es verídica, empezando por que los animales no pueden vivir sin el corazón o sin otros órganos. Aunque sí como hemos estudiado, que los animales tengan las entrañas enfermas, lo cual en el examen por parte del *haruspex* dictaminará que se reinicie el sacrificio sustituyéndola por otra víctima propia, denominada *hostia/victima succidanea*.

³⁰² MOMMSEN, 1876-1877, p. 119.

³⁰³ Serv., *Aen.*, I. 398; VI. 190.

³⁰⁴ CATALANO, 1960, especialmente pp. 9-27 y 37-64.

4. PERSONAL SUBALTERNO DEL SACRIFICIO.



Altar de Manlio. *CIL. XI. 3616*. En este maravilloso altar nos encontramos a los *victimarii* a la izquierda con hacha, otro sujetando; también encontramos al músico con el *aulós*; una posible *camila* o chica ayudante con una jarra y un *camilus* con una bandeja; al oferente principal, C. Manlio y por último el altar con el fuego, omnipresente en todo sacrificio.



Relieve de Marco Aurelio, iglesia de los SS. Luca e Martina, ref., MC 0807. En donde aparecen claramente en escena principal acompañando al emperador, tanto los *camilli* como el músico. Dejando en la parte derecha a los *victimarii*.

Queremos analizar en este apartado el personal que participa en la ceremonia sacrificial, dado que ésta se realiza mediante una pléyade de especialistas cuya función era la de efectuar el ritual correctamente. La importancia de los subalternos que colaboran en las inmoluciones era fundamental para un correcto resultado en las mismas. Por ello, nos vamos a encontrar con una serie de expertos, que hemos clasificado por el orden de importancia en el sacrificio, según nuestro criterio, es decir, los músicos primero pues sin ellos todo ruido escuchado se identificaría con un prodigio nefasto; después los *victimarii*, los cuales conducen al animal, lo inmolan y extraen sus vísceras; los niños ayudantes, los cuales portan los utensilios necesarios para realizar el sacrificio.

Hemos querido introducir también en este apartado, la relación de la mujer con el sacrificio, dado que nos parece un tema sustancial y de visibilidad. El motivo por el que lo incluimos aquí es como elemento más dentro de la participación femenina ocupando cargos de responsabilidad dentro de la ceremonia sacrificial.

Es necesario, por tanto, un análisis sobre el personal³⁰⁵ que participaba en el sacrificio romano. Esto lo queremos estudiar ya que dado que eran los actores principales de las ceremonias inmolatorias, eran los que pudieron llegar a cometer los errores en estos rituales, según las funciones por las que eran contratadas.

Es evidente que la representación principal la tiene el sacerdote que oficia el ritual, dígase el *flamen* o *flaminica*, vestales, *Rex sacrorum*, augures, *haruspices* o el emperador como *Pontifex Maximus*, sin los cuales no habría ceremonia. Sin embargo, en el escenario del sacrificio no estaban solos, iban acompañados por una cohorte de ayudantes que eran necesarios para el correcto funcionamiento de la inmolación o del culto a las distintas divinidades.

4.1. Músicos.

Empezamos por la música³⁰⁶, pues juega un papel fundamental en el mundo antiguo en general³⁰⁷, en especial la religión. El problema que tenemos es que la totalidad del material a estudiar sobre la música se refiere, principalmente, a los instrumentos, así como a los nombres de algunos músicos o las circunstancias que en torno a ellos se acontecen, pero desconocemos las fuentes de información, notas musicales, cantos³⁰⁸, etc. Sin embargo, no podemos generalizar con un tipo de música a lo largo de toda la historia de Roma debido a que recibe influjos de otras culturas, etruscos, griegos y orientales, lo que hace modificar anteriores o generar unas nuevas composiciones. Podríamos encontrar de esta forma, música para distintos ambientes, teatro, discursos políticos, juegos gladiatorios, religión, cantos, música militar o para banquetes³⁰⁹. A medida que iban entrando nuevos cultos en Roma, por ejemplo a través de la IIª Guerra Púnica se introdujo el de Cibeles, en torno al 204 a.C., los romanos eran más reacios a participar y asimilar de forma completa estos cultos extranjeros, sin embargo son los instrumentos musicales los que fueron utilizados más prontamente.

Por ejemplo los sacerdotes *salios* de Marte, golpeaban y danzaban con los escudos, *ancilli* al son de la música; el culto a Cibeles introducido en Roma en torno al 204 a.C. empleándose el *aulós*, el corno curvo llamado *inflexo Bercyntia tibia cornu*, címbalos o el *tympanon* para ejecutar diversas melodías frigias; sin embargo, para el culto isiacco se introduce un nuevo instrumento, el *sistrum* (*σεῖστρον*, *seistron*), a partir de su adopción religiosa en el 31 a.C.

³⁰⁵ RÜPKE, 2006, pp. 208-227.

³⁰⁶ SACHS, 1934.

³⁰⁷ Aristid. Quint., II. 4, 57 en donde explica que la música se utiliza, no sólo para los ritos religiosos, sino para otros ámbitos, como el militar, festividades, etc.

³⁰⁸ En relación a canciones conocemos algunos fragmentos de ámbito militar, como la que menciona Suet., *Caes.*, 49; 51, o por otro autor por el triunfo del emperador Aureliano, *Hist. Aug., Aur.*, 6, 5; 7, 2.

³⁰⁹ Cic., *Ver.*, III. 44, 105; Hor., *A. P.*, 574; Liv., XXXIX. 10; Plut., XXVI. 10, 5; XXXI. 4, 8.

Estos músicos, en su mayoría libertos³¹⁰, a lo largo de la historia romana tuvieron gran fama consiguiendo que se les reconocieran como asociaciones, *collegia*, como en época de Augusto mediante la *lex Iulia de collegiis*³¹¹, con la creación de un *collegium symphonicorum*³¹² que se encargaba de ofrecer servicios religiosos públicos en Roma. Sin embargo, aunque formaran asociaciones, algunos de sus miembros de forma individual formaban parte del cuerpo de subalternos de los magistrados, *decuriae apparitores*³¹³.

Focalizándonos en el sacrificio romano, el instrumental musical servía para apagar o cubrir aquellos ruidos que puedan provocar que el sacrificio sea desfavorable por interrupción. De la música dependía el buen ritmo de esta actividad dedicada a las divinidades. En primer lugar deben ser buenos músicos, puesto que, suponemos que si cometían un fallo, daban por perdido ese sacrificio, teniendo que repetirlo. Por desgracia no tenemos constancia directa de esto, pero realizando un estudio de todo aquello que podría significar error, omisión o falta, entendemos que una nota incorrectamente tocada, podría interrumpir o anular el sacrificio³¹⁴, sin embargo carecemos de textos que nos hablen de errores producidos por los músicos. Bien podría deberse a que no hubo errores graves que puedan ser mencionados, o que no los hubo. Por nuestra parte, no podemos atestiguar fehacientemente alguna de las dos posturas, aunque nos decantamos por la primera opción, debido a que si en epígrafes y relieves se les ha dado importancia a los músicos, no se quiera mostrar por escrito algo que podría ocurrir de forma continua.

Esto señala a que si fuera de forma puntual, sí podría plasmarse en los textos, igual que ocurre cuando a un sacerdote se le caía el gorro. En el caso de producirse numerosas ocasiones la equivocación de los músicos, sería algo tan rutinario que no merecería la pena exponerlo. O bien es que no hay equivocación musical y por tanto, tampoco hay que escribirlo, y sólo en casos en los que falten los músicos. Por consiguiente, no podemos juzgar los fallos de los músicos, de igual manera que con otros casos que se exponen. Por ello, como no hay textos que hablen de esta problemática, expondremos los que citan a estos oficios en torno a los sacrificios.

³¹⁰ VALÉRIE, 2001, tabla 2.

³¹¹ Algunos autores consideran que esta ley es creada por J. César, entre otros, COLI, 1913, p. 104, nt. 15, a favor de dar la paternidad a esta ley tendríamos, entre otros, IGLESIAS, 1993, p.171; TORRENT, 1995, p. 99.

³¹² CIL, 6. 2193 = 4416; ILS, 4966: *Dis Manibus. Collegio symphonicorum qui sacris publicis praestu sunt, quibus senatus c(oire) c(ogi) c(onvocari) permisit e lege Iulia ex autoritate Aug(usti) ludorum causa*. Véase VALÉRIE, 2001, op. cit., pp. 307-338.

³¹³ A través de la *lex Coloniae Genetivae Iuliae siue Ursonensis* del año 44 a.C. nos dice que un *tibicen* es un delegado del magistrado a su cargo durante los sacrificios: CIL, I. 2.594, tabla I. 3, 14-15; 17, 18-19: *praeconem / haruspexm, tibicinem habere ius potestas*; y que recibía un salario de 300 sestercios en la misma capacidad que el heraldo: CIL, I. 2594, tabla I. 4, 1: *in tibicines sing(ulos) HS CCC / in praecones sing(ulos) HS CCC*.

³¹⁴ Cic., *Har. Resp.*, 23. En donde nos describe que si un flautista dejara de tocar de repente, interrumpiría el sacrificio.

Es tal la importancia de los músicos dentro de todo el ámbito religioso³¹⁵, que está incompleto si no existe la presencia e intervención de los consagrados *tubicines*³¹⁶, cuya ausencia podría producir cierto nerviosismo³¹⁷. Recordemos el claro ejemplo de los *tubicines*, en las fiestas de junio en honor a Minerva, que se dirigieron a la ciudad de Tibur debido a que los censores Apio Claudio y Gayo Plaucio en 311-312 a. C., quienes no permitieron a los músicos comer en el templo de Júpiter, de tal forma que se marchó todo el *collegium*³¹⁸ dejando sin flautistas a los sacrificios³¹⁹, algo que analizaremos después. Esto es extraordinario que aparezca en un texto, dado que no se suelen mencionar a los músicos en los textos relacionados con los actos sacrificiales³²⁰. Existe una breve referencia en Virgilio respecto a los flautistas, los cuales parecen ser etruscos quienes tocan con flauta de marfil³²¹.

La importancia de los músicos en torno al sacrificio lo podemos distinguir, entre numerosos ejemplos, en el relieve del sacrificio del emperador Marco Aurelio ante el templo de Júpiter Capitolino, en el cual se puede observar la figura de pie del actor principal, el emperador sacrificando con la cabeza velada, así como la figura del *victimarius* con el torso desnudo y con el hacha de sacrificio, de una *camilla* o niña ayudante y del músico, tocando una doble *tibia*, en primer plano; mientras que en un segundo plano otras figuras como el *flamen Dialis* el cual puede identificarse gracias a su *albogalerus* o gorro flaminal; y al fondo en un tercer espacio, el templo de Júpiter. Queremos hacer notar que el músico, siendo un niño o un adulto representado como una figura menor físicamente³²², está ricamente vestido, pero en ese primer plano central nos ilustra la importancia de la música en torno a estos rituales.

El pueblo etrusco parece adoptar la musicalidad griega en torno al s. VII a.C. desarrollando después, nuevos instrumentos³²³. Utilizando melodías que en musicología se denominan tonos mixolidios, es decir, una serie de escalas de notas musicales tañidas con un ritmo constante³²⁴, para ritos funerarios³²⁵, religiosos o sacrificios. Por desgracia

³¹⁵ Ovid., *Fast.*, VI. 667-668: *Quaeritur in scaena caua tibia, quaeritur aris; / ducit supremos naenia nulla toros*. Importancia también en el teatro como indican Cens., XII, 2; Isid., *Etym.*, III. 16, 2-3; S. E., *M.*, VI. 18; Macr., *Comm.*, II. 3, 4, quien explica que en las ceremonias religiosas se utilizaba la lira, cítara o las flautas.

³¹⁶ Existen varios estudios al respecto de los *tubicines* y lo que representa en el ámbito religioso y social romano: BUCHET, 2010. pp. 174-196, el cual trata precisamente sobre el caso de los *tubicines* exiliados a Tibur; VINCENT, 2008, pp. 427-446; BAUDOT, 1973; GIRARD, 1973, pp. 36-37; Véase Fest., *s.v.*, *tubicines*.

³¹⁷ Liv., IX. 30, 6: *eius religio rei tenat senatum*.

³¹⁸ VALÉRIE, 2001, pp. 307-338.

³¹⁹ Liv., IX. 30, 5-10; Ovid., *Fast.*, VI. 651 y ss.; Varr., *L. L.*, VI. 17; Plut., *Q. R.*, 55; Quint., *Inst. or.*, V. 11, 9.

³²⁰ PAILLER, 2001, pp. 339-348.

³²¹ Verg., *Georg.*, II. 190: *qualem pateris libamus et auro, inflauit cum pinguis ebur Tyrrhenus ad aras, lancibus et pandis fumantia reddimus exta*.

³²² Este tipo de representaciones en las que se muestran a varios miembros en una escena, reduciendo el tamaño de alguno de ellos en la zona central, podría deberse a que se le da más importancia a la figura principal, en este caso Marco Aurelio, para que el músico no acaparara la atención del público.

³²³ MONTERO HERRERO, 1980, p. 20.

³²⁴ BARKER, 2004, pp. 11-13.

³²⁵ Her., *Hist.*, II. 79.

no tenemos testimonios literarios etruscos como para conocer de primera mano cómo era la música de esta cultura, pero sí tenemos reflejada la aparición de auletas en la iconografía, en cerámicas, bronce, pinturas, etc.³²⁶. Plinio el Viejo cita los tipos de *tibiae* según la ocasión, *tibiae sacrificae*, *tibiae ludicae*, *tibiae funebres*³²⁷, así como Livio menciona que los auletas, reconocidos por su gran maestría al tocar los instrumentos desde el s. IV a.C. en Roma, siendo conocidos como *subulones*³²⁸. Principalmente son instrumentos de viento, aerófonos, de los que destacan el *aulós*, *cornu* o *lituus* y raramente el *syrinx*, *fistula* o “flauta de Pan”³²⁹, y con presencia escasa de instrumentos de cuerda o percusión, como cítaras, liras y crótalos.

Los *Tubicines sacrorum populi Romani Quiritum*³³⁰: Era un cuerpo auxiliar de los sacerdotes con una jurisdicción especial³³¹, encargados de portar y hacer sonar las *tubae*³³². Rechazaríamos la posibilidad de que estos instrumentos marcaran los distintos pasos del ritual, ya que éstos irían sostenidos por otros instrumentos menores, como aulós/tibia romana, crótalos, sistro, etc.³³³, tal vez serían los que anunciarían el comienzo y/o el final del sacrificio. Irían vestidos como el ordo ecuestre exige, es decir, túnica blanca con dos franjas rojas gruesas³³⁴.

Los *symphoniaci/ symphoniae*: Era un cuerpo de músicos citados como artistas en general, compuesto por esclavos o libres³³⁵, agrupados en un *collegium*³³⁶ de diversos músicos que tocaban la *tibia* (*tubicines*) o el aulós, así como cantantes³³⁷.

Las *fidicinae*: Sabemos que eran mujeres liristas o citaristas, y que aparecen en algunas comedias romanas, así mismo, en los sacrificios también estarían presentes tocando la lira o la cítara³³⁸. Damos cuenta de la importancia de los instrumentos de

³²⁶ JANNOT, 2001, pp. 183-194. En el que estudia varios ejemplos donde aparecen auletas en escenas de sacrificio, FLESS, 1995; MOEDE, 2011, pp. 249-262.

³²⁷ Plin., *N. H.*, XVI. 107.

³²⁸ Liv., IX. 3, 5.

³²⁹ MONTERO, 1980, Op. Cit., pp. 22 y 25 nota 11.

³³⁰ Varr., *L.L.*, X: [...] *Quod bonum fortunatum felix salutareque siet populo Romano Quiritibus reique publicae populi Romani Quiritium mihique collegaeque meo, fidei magistratuique nostro: omnes Quiritis pedites armatos, privatosque, curatores omnium tribuum, si quis pro se sive pro altero rationem dari volet, voca inlicium huc ad me.*

³³¹ Fest., *s. v.*, 27-29; Gell., I. 12, 7: *Sponsae quoque pontificis et tubicinis sacrorum filiae vacatio a sacerdotio isto tribui solet*; RÜPKE, 2006, Op. Cit., p. 217.

³³² PAUL GETTY, 2004, pp. 414.

³³³ COMOTTI, 1986, pp. 45-48.

³³⁴ *CIL*, X. 5393 = *ILS*, 6286.

³³⁵ Cic., *Div.*, 55: *symphoniacos servos*; Verr., II. 5, 64: *symphoniacos homines*; *Mil.*, 55: *pueros symphoniacos uxoris.*

³³⁶ Cic., *Mil.*, 28. 55: *collegium symphonicorum qui sacris publicis praestu sunt.* Aparece también en *CIL*, VI. 2193 = *ILS*, 4966, idéntico al *collegium tubicinum et fidicum Romanorum*, *CIL*, VI. 2192 = *ILS*, 4967. Así como en el ejército y la flota, *CIL*, VI. 6356 = *ILS*, 5256.

³³⁷ Existe un debate sobre si la palabra *symphonia* o *συμφωνία* tiene significado instrumental, vocal o ambos, véase un comienzo en MARQUARDT, 1886, p. 337.

³³⁸ Plaut., *Epid.*, 317, 500, 505 en donde aparece reflejado la participación en sacrificios de la citarista Acropolístide y su condición de libre (fue liberada, por tanto, antes a esclava); Teren., *Phormo*, I, 2, 82: *puellulam citharistram*; Ps. Plut., *Sobre la música*, 27. Véase un estudio de mujeres músico en la comedia, PÉCHÉ, 2002, pp. 133-157.

viento frente a los de cuerda, que se van relegando a un segundo plano u otros ambientes, como el teatro o recitales poéticos.

Subscribimos las palabras de Vendries al respecto: “La tradition romaine eut tôt fait d’éliminer les joueurs de cordophones des *pompae* afin d’y placer des instruments à vent [...] plus conformes par leur sonorité et leur symbolique guerrière et civique à l’atmosphère de ce type de procession”³³⁹, valor que incluso en el s. III d.C. se seguirá manteniendo, tal como nos manifiesta Tertuliano³⁴⁰.

Por ejemplo, Luciano de Samósata en relación a la música en el sacrificio, escribe que los mugidos de la víctima eran entremezclados por los sonidos de la flauta³⁴¹.



Sacrificio a los dioses de las encrucijadas y a Augusto.
Año 2 .d.C. Roma. Centrale Montemartini, ref., MC 855.
Véase los *victimarii* y un músico en la parte central de la escena sacrificial.

Aunque en los textos aparecen más elementos importantes relacionados con el sacrificio, –que comentaremos más adelante–, nos centramos en el uso de la flauta para disimular los mugidos de la víctima al ser degollada. Hecho que ocurría siempre que se mataba al animal, pues el dolor es intenso y el gemido se produce en muchas ocasiones.

Queremos detenernos por un momento en la aparición de un instrumento musical, la cítara, que está presente en ciertos sacrificios. Un texto de Macrobio³⁴² en torno al año 380 d.C.³⁴³, que es parte de una extensa obra que describe un sueño que tuvo Escipión Emiliano en el cual se

³³⁹ VENDRIES, 1999, p. 200.

³⁴⁰ Tert., *Spec.*, 10, 2: *apparatus etiam ex ea parte consortes, qua ad scaenam a templis et aris et illa infelicitate turis et sanguinis inter tibias et tubas itur duobus inquinatissimis arbitris funerum et sacrorum, dissignatore et haruspex.*

³⁴¹ Luc., *Sacr.*, 12: *θέμενοι δὲ βωμούς καὶ προρρήσεις καὶ περιρραντήρια προσάγουσι τὰς θυσίας, βοῦν μὲν ἀροτήρα ὁ γεωργός, ἄρνα δὲ ὁ ποιμήν καὶ αἶγα ὁ ἀπόλος, ὁ δὲ τις λιβανωτὸν ἢ πόπανον, ὁ δὲ πένης ἰλάσατο τὸν θεὸν κύσας μόνον τὴν ἑαυτοῦ δεξιάν. ἄλλ’ οἱ γε θύοντες ἐπ’ ἐκείνους γὰρ ἐπάνειμι στεφανώσαντες τὸ ζῶον καὶ πολὺ γε πρότερον ἐξέτασαντες εἰ ἐντελὲς εἴη, ἵνα μηδὲ τῶν ἀχρήστων τι κατασφάττωσιν, προσάγουσι τῶ βωμῶ καὶ φονεύουσιν ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ θεοῦ γοερὸν τι μυκώμενον καὶ ὡς τὸ εἰκὸς εὐφημοῦν καὶ ἡμίφωνον ἤδη τῇ θυσίᾳ ἐπάυλοῦν.*

³⁴² Macr., *Comm. Somn. Scipio.*, II. 3, 4: *Ideo canere caelum etiam theologi conprobantes sonos musicos sacrificiis adhibuerunt, qui apud alios lyra uel cithara, apud non nullos tibiis aliisque musicis instrumentis fieri solebant.*

³⁴³ COURCELLE, 1956, p. 232.

aparecía su abuelo, revelándole su destino futuro, Roma, la descripción del universo y el lugar que ocupa el hombre en ese Cosmos y en la Tierra. Sueño que fue narrado por Cicerón³⁴⁴, en el que Macrobio añade comentarios de estilo neoplatónico como las propiedades místicas de los números, el alma, astronomía y sobre la música.

El uso de cítara lo tenemos atestiguado en una sola ocasión en referencia a una mujer citarista³⁴⁵, en cambio de lira no hay datos, y que sí es mencionada por su uso por parte de Orfeo³⁴⁶. Macrobio cita diversos fragmentos órficos similar a la filosofía neoplatónica de Porfirio, Plotino o tal vez, de un autor contemporáneo como fue, Nono de Panópolis, quien escribe sobre los cantos dionisiacos y donde se cita el uso de la lira. En varios poemas de Macrobio donde se describen los ritos, él se fundamenta en los autores neoplatónicos griegos, por lo que sería viable que nuestro autor incluyese la lira como instrumento acompañante de los sacrificios.



As de bronce del emperador Domiciano, 88 d.C. en la conmemoración de los *Ludus Saeculares*. A.: IMP CAES DOMIT AVG GERM P M TR P VIII CENS PER P P con el emperador en la zona central, laureado y mirando a la derecha. R.: Domiciano a la derecha realizando una ofrenda con una *patera* sobre el altar, de fondo un templo hexástilo de Júpiter Stator y a la izquierda dos músicos, uno tocando un aulós y el otro una cítara o lira.

Un tema recurrente del uso de la lira en los escritos, en donde se junta con el mito de Orfeo y con el de Anfión, citado por Macrobio además de Hesíodo y Horacio³⁴⁷. Señalando, sin extendernos, como algo fundamental para entender el orfismo, es la música, en concreto la que se produce con la lira y la cítara³⁴⁸. Es notable que precisamente en el siglo IV d.C. dejemos de encontrar rastros de orfismo en los cultos paganos de Roma³⁴⁹. Además, el hecho de que el ritual que se indicaba antes de cada himno fuese una libación o un sacrificio vegetal estando de acuerdo con la tradición vegetariana de apartarse del sacrificio cruento, vinculada al orfismo y al pitagorismo desde antiguo.

³⁴⁴ Cic., Res Publ., VI. 9-29.

³⁴⁵ Vid. *supra*, Plaut., *Epid.*, 317, 500, 505.

³⁴⁶ Por ejemplo en Macr., *Comm.*, II. 3, 8.

³⁴⁷ Hes., *Frag.* 182; Hor., *Ars poética*, vv. 390-395.

³⁴⁸ MOLINA, 1998; BERNABÉ, 2009, pp. 33-58.

³⁴⁹ HERRERO DE JÁUREGUI, 2009, pp. 1383-1410.

4.2. *Victimarii*.

Son los ministros del sacrificio, *victimarii, popae* y *cultrarii*. Los *victimarii*³⁵⁰ son aquellas personas responsables de la parte más práctica de la inmolación, esto es, dirigir, llevar al animal y sacrificarlo frente al altar. Son los garantes de que un sacrificio salga correctamente en cuanto al animal se refiere, ya que también controlan que no se revuelva para poder ser inmolado adecuadamente³⁵¹. Son unas figuras muy importantes en el ritual a las que, en cambio, se les ha dado poca importancia en cuanto a las investigaciones de religión romana, aunque hay acercamientos a su definición como *collegium*³⁵² y participación. Tan importantes fueron que hasta el propio emperador Calígula o Cómodo se vistieron de *victimarii* participando en alguno de los sacrificios³⁵³.

La denominación general de *victimarii* también comprende a otros dos personajes que están presentes, el *popa* que conduce el animal hacia el altar además de llevar el martillo utilizado para aturdir a la víctima, mientras que el *cultrarius* manejaba un pesado cuchillo (*culter*) mientras lo que es el propio *victimarius* porta el hacha sacrificial³⁵⁴. Estos *victimarii* debían agarrar al animal mediante cuerdas, aunque lo más probable es que animales más grandes como toros, bueyes, etc. fueran aprehendidos por dos *victimarii* dada la fuerza y tamaño, mientras que animales más pequeños como cerdos, ovejas, etc. fuera por uno. Es importante un agarre seguro pues de lo contrario podrían escaparse³⁵⁵ y romper la *pax deorum*, teniendo que sustituir ese animal por otro más apropiado y expiar el suceso. Además que el animal ha sido domesticado y entrenado para que, teóricamente, acepte ir al sacrificio ante el altar llevado por los *victimarii*³⁵⁶. Sin embargo, debemos admitir que un animal en determinados momentos, no quiera ser conducido hacia el altar, en presencia de numerosa gente o ruido o por otras causas, por lo que sería posible que se rechazara³⁵⁷. Este comportamiento, empero, estaba asumido en el sacrificio griego, en el que se permitió que hubiera cierta resistencia, situación que Naiden analiza en su obra³⁵⁸.

Para poder efectuar los golpes al animal, era necesario tener un cuerpo de especialistas que se dedicasen a realizar un embate y corte lo más limpio y único posible, para evitar el sufrimiento del animal. Ya que de lo contrario, un bóvido por

³⁵⁰ Estudios recientes sobre los *victimarii*, tanto en su análisis social, literario o iconográfico, lo podemos ver en WEINSTOCK, 1958; FLESS, 1995; HORSTER, 2011, pp. 331-341; ALDRETE, 2014, pp. 28-50; LENNON, 2015, pp. 65-89; SIEBERT, 2006-2019, s.v. *Victimarius*, en línea.

³⁵¹ LENNON, 2015, Op. cit., p. 65.

³⁵² *CIL*, VI. 971: *colleg(ium) victimarior(um) qui ipsi et sacerdotibus et / magistr(atibus) et senatui apparent*; *ThesCRA* 2.a 116; GLADIGOW, 1972, p. 302.

³⁵³ Elio Esparciano, *Hist. Aug., Comm.*, V. 5; Suet., *Vita Cal.*, IV. 32, 3.

³⁵⁴ LENNON, 2015, Op. Cit., p. 69.

³⁵⁵ *Obs.*, 16; 47; *Serv.*, 6, 244. Hay que tener en cuenta que el cerdo puede sufrir estrés presacrificio, si se le extrae de su hábitat y es conducido a otro lugar, pudiendo morir en pocas horas si tiene fatigas.

³⁵⁶ *Fest.*, s.v., “*piacularia auspicia*”; *Juv.*, XII.1, 16 *Luc.*, VII. 165,7; *Macr.*, *Sat.*, III. 5; 8; *Mart.*, *Ep.*, IX.31.5; *Serv.*, *Aen.*, IX. 624; además en FLESS, 1995, Op. Cit., p. 72.

³⁵⁷ NAIDEN, 2007, pp. 61-73.

³⁵⁸ NAIDEN, 2013, especialmente p. 131 ss.

ejemplo, estaría moviéndose por espasmos o por miedo huyendo del lugar haciendo que el sacrificio fuera nefasto³⁵⁹. Esto sería la consecuencia por la muerte del animal, sea bovino, ovino o suido, dado que el tiempo desde que se produce el corte hasta la muerte suele ser corto, en un bóvido en torno a los 30-40 segundos de desangrado y aproximadamente entre 1-2 minutos hasta que el corazón deje de latir, siempre y cuando el corte sea seccionando las arterias carótidas³⁶⁰, evitando en todo momento el *rigor mortis*.

Al menos en la antigua Roma, transformaron el proceso sosegado de llevar el animal ante el altar atribuyendo esto como un buen suceso o malo en caso de negarse. Sin embargo, para nosotros, la realidad es otra, según la veterinaria actual cuando un animal sufre estrés antes de llegar al matadero, o en Roma ante el altar, su *rigor mortis* va a ser más completo, pues todos sus músculos estarán tensos y habrá más dificultad de abrir la caja torácica. Sin embargo, el que un animal haya sido adecuadamente cuidado, sin haber sido sellado por ningún ganadero a fuego, que no haya tenido crías, etc. hace que los músculos estén blandos, sin estrés para que estén flácidos y fáciles de rasgar. Por esta razón, además, es necesario que los *victimarii*, el *popa* y el *cultrario* hagan perfectamente su trabajo, mediante un solo golpe, para que el animal no tenga sufrimiento o estrés y por tanto, una fácil extracción visceral.

Recordemos el caso actual de la carne de denominación de origen Kobe (Japón), en donde toros y vacas son cuidados celosamente, masajeados y con una alimentación específica, además de estar al aire libre en la mayoría de veces. No es baladí esto, ya que consiguen una carne específica, de fácil corte, blanda y de un color rojo. Relacionando estos cuidados a la época romana, lógicamente no con el mismo tratamiento, pero sí el resultado esperado de, al menos, un músculo fácil de cortar.

En la teoría parece que realizar un sacrificio es tarea sencilla, desde el punto de vista de alguien que carece de experiencia ganadera, aunque es fundamental también fijarse en el tamaño y peso de un animal a sacrificar. Mientras que una oveja pesaría en torno a los 50-160 kg; el cerdo unos 100-200 kg; una vaca o un toro perfectamente pueden llegar a pesar en torno a los 400-1000kg según especie. El frenar a un toro, animal de gran volumen, fuerza y temperamento, agarrado por los cuernos y cuello, supone un gran esfuerzo contra el animal que no siempre era fácil de vencer, haciendo que en muchas ocasiones pudiera escaparse. Esto nos indicaría la premisa que llevar un animal de estas características a un sacrificio no era fácil, que además debía ir por su propia voluntad, y que preferentemente no fuera atado junto al altar³⁶¹. Es Juvenal quien nos da una corta descripción de este proceso en una *suovetaurilia* celebrada por un

³⁵⁹ De hecho Virgilio hace una comparación con un combate y la muerte de Laoconte con los mugidos de un toro mal degollado Verg., *Aen.*, II. 220-224.

³⁶⁰ GRANDIN, 2001, p. 11; GREGORY; FIELDING; von WENZLAWOWICZ; von HOLLEBEN, 2010, pp. 66-69. Véase la normativa de sacrificio actual de la FAO sobre este tema.

³⁶¹ Serv., II. 134; IV. 518.

cumpleaños, y que describe qué animales se usaron³⁶². Lo ideal para un sacrificio es lo que nos narra Marcial, en el que una oca se dirige ella misma ante el altar corriendo (signo de buen augurio), siendo inmolada como una víctima menor ante el fuego sagrado³⁶³.

Hoy en día no conservamos este tipo de inmolaciones, excepto si nos trasladamos al sacrificio ritual para el consumo cárnico que tienen las comunidades islámicas o judías. En el caso islámico el sacrificio vacuno o *dakat* consiste en degollar al animal, posicionándolo hacia la Meca y realizando el corte yugular de un solo tajo. En el rito judío, hay unas normas que nos son muy similares a lo que podría ser en el sacrificio romano, que ha de ser de un solo golpe o tajo en la 5º anillo traqueal cortando las dos arterias carótidas, tampoco haber sufrido daño alguno antes de su muerte. Al hacer el corte con un cuchillo limpio, afilado y sin defectos, el judío encargado de realizarlo, *schocket*, pone la mano sobre la cabeza del animal e invoca a su Dios. A continuación, el rabino presente realiza una inspección visual en el interior del animal, las vísceras (necropsia) señalando si encuentra algo anómalo en el color, tamaño, bultos, enfermedades, se considerará no apto para el consumo, por lo que ya no se le estimará *kosher*, *taref* o *kashrut*, es decir, apto para el consumo³⁶⁴. Este ejemplo actual, nos puede servir de modelo para comprobar que las técnicas de sacrificio ritual no han cambiado prácticamente nada desde la Antigüedad, sí quizás en el lugar donde se hace y algunas técnicas modernas, pero en esencia es semejante.

Ahora bien, en cualquier caso, tanto en el mundo romano como en la actualidad, el aturdimiento de un animal es complicado, más si cabe sin medios eléctricos como se concibe ahora. En el sacrificio romano, el aturdimiento parecía realizarse mediante un golpe fuerte y controlado en la cabeza para dejar al animal prácticamente inmóvil para ser degollado, tarea harto compleja. Es preciso controlar la fuerza, ya que si es poca, ningún efecto producirá, y el animal se asustará e intentará huir; por el contrario, un golpe asestado demasiado fuerte puede incluso matarlo, algo que invalidaría el sacrificio³⁶⁵.

En numerosas escenas sacrificiales aparecen los encargados del sacrificio, como en los dos ejemplos que exponemos, de los varios que hay. En la copa de Boscoreale que representa el Triunfo de Tiberio³⁶⁶ (véase abajo), está expresado, aparte del emperador Tiberio en carro, un inicio del sacrificio donde están tanto el *victimarius*, *popa* y el *cultrarius* junto con un toro. La escena se describe con el *popa* que ha conducido al animal frente al altar; también uno de los *victimarii* arrodillado sujetando la testuz del toro hacia abajo; junto al él el *cultrarius* con un cuchillo en la mano derecha listo para

³⁶² Juv., *Sat.*, XII. 1-16.

³⁶³ Mart., *Epig.*, IX. 21.

³⁶⁴ *Levítico*, 11, en donde aparece la lista de animales puros e impuros para el consumo.

³⁶⁵ ALDRETE, 2014, op. cit., p. 32.

³⁶⁶ KUTTNER, 1995, pp. 124-143.

Copa de Boscoreale con el sacrificio del toro. Véase los *victimarii*, *popa* y el *cultrarius*, así como las posturas que adoptan para realizar el sacrificio.



tajar el cuello cuando otro *victimario*, que aparece agarrando en alto un hacha³⁶⁷ a dos manos, aseste el golpe para aturdir al bovino.

Otro ejemplo claro de este instante del sacrificio, lo encontramos en el altar de Manlio³⁶⁸, en el cual aparecen también de forma similar a la copa, un *victimarius* agachado sujetando la cabeza del toro, el *cultrarius* con el cuchillo que también ayuda a bajar la testuz, el *popa* que trasladó al animal con una bandeja denominada *lanx* con la *mola salsa*, y otro *victimarius* o *popa* que porta una especie de martillo, *malleus*, para golpear la cabeza del animal³⁶⁹. Esta forma de actuar aparece por ejemplo descrito en Nono de Panópolis cuando relata que los toros y terneros fueron muertos por el hacha y después cortados con el cuchillo³⁷⁰, lo que denota que en el s. V d.C. tenían constancia de estas actividades.

Este instrumental, hachas o mazas, fueron utilizadas para el mismo propósito, el aturdimiento y muerte. Pero debemos preguntarnos cómo un hacha puede aturdir sin hacer sangre, ya que ésta sólo puede manar tras el corte del *cultrarius* con la *secespita* o cuchillo sacrificial. Lo más seguro es que el uso del hacha se deba a que ya no es para un golpe en el cráneo, sino en el cuello (*collum* o *cervix*), justo para dañar la columna vertebral y dejar por un instante conmocionado al animal. La fisionomía de la hoja del hacha sirve para cortar y no golpear, ni siquiera de canto, al menos de forma lo suficientemente fuerte como para aturdir. Además la colocación del animal y su cuello, al menos en los relieves³⁷¹, parece sugerir que el golpe iba dirigido hacia el cuello y no a

³⁶⁷ La tipología de este tipo de armas no está tan clara, ya que pueden clasificarse como *dolabra*, *securis*, *sacena*. Para ello acudimos a SIEBERT, 1999, quien nos ofrece una discusión y clasificación sobre los distintos tipos de instrumentos utilizados en el sacrificio, pero nos centramos ahora en las hachas o martillos utilizados en el sacrificio, diferenciando entre las que son más representadas en época republicana y las que son imperiales, las cuales son consideradas aturdidores, véase especialmente pp. 70-75. Existe también una representación de estos instrumentos de golpeo en *Vid. supra*, ALDRETE, 2014, p. 34. También está el debate desde antiguo, *Isid., Orig.*, IX. 19,11; 19.6.9; *Fest.*, 103, 115, 330, 413 y *Hor., C.*, III. 23,12.

³⁶⁸ *CIL*, 9.3616 = *ILS*, 6577.

³⁶⁹ Véase la conferencia escrita de SEBESTA, 2008, pp. 9-10, en la que describe este altar. Para Sebesta el arma del *victimario* es una maza, para nosotros, en cambio más parece un hacha, aunque no se ve claramente, y sobre todo su uso nos lo indica por la posición del cuello del toro, *Vid. infra*.

³⁷⁰ *Nonn., D.*, XXIV. 220-224.

³⁷¹ Conocemos escenas de estas características como la de la copa de Boscoreale, el altar de Manlio, relieve de los Vicennalia de Adriano de la Galería de los Uffizi de Florencia, sarcófago del Palacio Ducal en Mantúa, o el relieve de sacrificio de Djemila (Argelia).

la cabeza, función que sí haría una maza. Este tipo de estacazo debe realizarse en la zona intervertebral, siempre y cuando, el cuello o nuca se estire hacia abajo, para poder separar las vértebras dejando una separación en V entre las vértebras, de lo contrario, las vértebras estarían juntas y perfectamente el hachazo podría no cumplir su función.

Séneca hace una mención a este tipo de uso del hacha, en el que se refiere a que el *popa* fijó su mirada y golpeó al cuello³⁷². También Virgilio hace alusión al respecto, de forma similar a Séneca pero realizando una comparación metafórica de los gritos de Laoconte³⁷³ con los mugidos del buey. Nos encontramos en este autor una respuesta a la cuestión planteada de si el uso del hacha o del martillo es usado indistintamente. La realidad que nos plantea Virgilio es que, de forma muy cuidada elige un vocabulario específico para ello, ya que identifica el uso del *malleus* o maza³⁷⁴ para aquellos instrumentos utilizados contra la parte frontal y central del cráneo en animales jóvenes, los cuales no tienen un hueso tan sólido como los adultos. Sin embargo, el uso del hacha, *securis*, es utilizada para animales adultos, del tipo toro, buey, vaca en el que el cuello es la zona más propensa para ejercer la misma función que en el cráneo de un animal joven, *lactentis vituli*, o más pequeño³⁷⁵.

Con la maza no se produce un traumatismo visible, sino interno. Esto es, que se origina mediante un golpe con fuerza sobre un punto determinado de la cabeza, no ya del cuello, concreto. Es justo en la parte superior de la testa en el lugar donde se cruzan dos líneas imaginarias que van desde el ojo derecho al cuerno izquierdo, y desde su ojo izquierdo al cuerno derecho. Un golpe en esta zona no produce una muerte instantánea del animal, sino que se provoca un momento de aturdimiento, que es aprovechado para emplear el hacha o el *cultrario* para cortar el cuello. Pero claro, ha de ser realizado mediante un sólo golpe, por lo que si en ese primero no resultara válido, tendría que darse un segundo, pero ya no se consideraría aceptado, cometiendo una irregularidad en el proceso, invalidando el sacrificio. Pero claro, mientras que a un pequeño animal como el *suido* sí es suficiente con un golpe, un animal como el *Bos taurus*, el cual utiliza precisamente esa zona del cráneo de donde nace la cornamenta para el choque, lo que hace que esa región del hueso sea más densa y costosa de romper. Así que, pensamos, que si no se consigue directamente con un golpe, la probabilidad de hacer 2 ó 3 sería perfectamente viable y no anularía la inmólación. Para ello se podría recurrir a los *piacula operis faciundi*, es decir, una expiación previa en casos de que el sacrificio se prevea que sea incorrecto o que haya algún fallo. Y dado que el dar más de un golpe al animal podría considerarse negativo, la solución, o al menos así planteamos, es hacer esta enmienda previa salvando el sacrificio.

³⁷² Sen., *Trag.*, *Agam.*, 897-901: "... qualisque ad aras colla taurorum popa designat oculis antequam ferro petat..."

³⁷³ Verg., *Aen.*, II. 222-224: *qualis mugitus, fugit cum saucius aram taurus et incertam excussit cervice securim.*

³⁷⁴ El uso de este término nos lo encontramos en Verg., *Aen.*, II. 623-625.

³⁷⁵ Verg., *Met.*, VII. 427-429; XII.247-250; XV.120-126.

En el caso de fallar el golpe, como decimos, podría producirse que el animal se revolviere y huyera, o bien que el golpe no fuera dirigido al animal y resbalase dando a otro de los *victimarii* que sujetan por el cuello al animal. Justamente esto, es lo que comentaremos en el Capítulo siguiente, basado en ejemplos literarios. Y un ejemplo claro del procedimiento que realizan los *victimarii* nos lo proporciona Séneca³⁷⁶, el cual nos relata cómo se realiza este tipo de actos, cortando el cuello tras el golpe en la cabeza que les haga desmayar hasta hacer que el animal se caiga al suelo³⁷⁷. Aldrete interpreta que la posición del toro y del *popa*, basándose en relieves³⁷⁸, sería incorrecta, ya que podría cometer un error en la ejecución, y que por tanto un martillo no sería factible para este tipo de animales. Nuestra idea, aparte de la inclusión de *piacula operis faciundi*, es que en esos relieves no se representa una perspectiva visual real. Esto es, que la colocación de quien lleva el martillo o el hacha no correspondería con la posición verdadera a la hora de hacer la inmolación, ya que, creemos, han de ponerse delante, en el caso del uso del martillo, o en un lateral frente al cuello, en caso de usar el hacha. Estos instrumentos tendrían que ser golpeados de arriba abajo mediante un movimiento vertical recto y no en parábola, como parecen representar los relieves. Tal vez la representación de estos *victimarii* en los relieves nos haga confundir su real posición, que sería tal como describimos. La evidencia zooarqueológica fruto del proceso sacrificial es en realidad escaso y confuso, dado que no se encuentran evidencias físicas en torno a los altares romanos. El problema recae que en el mundo romano no se ha encontrado nada al respecto, aunque sí del mundo griego³⁷⁹.

Cabe la posibilidad de que el animal estuviera narcotizado, con algún tipo de sustancia psicotrópica que procurara somnolencia para evitar que se moviera en demasía o mugiera, aunque no sabemos de casos concretos aplicados a animales de sacrificio, sí lo tenemos en otros animales. Estas sustancias procedían de la raíz del *silphium* o *laserpicum*, la mandrágora³⁸⁰, adormidera³⁸¹ u otros opioides. Sedantes que se utilizaban, por ejemplo, en el caso realizado para aletargar a un perro protagonista en una obra teatral en época de Vespasiano³⁸². Otro ejemplo, en este caso excitante para el

³⁷⁶ Sen., *Prov.*, VI. 8-9: 8. *Omne tempus, omnis uos locus doceat quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere; inter ipsa altaria et sollemnes sacrificantium ritus, dum optatur uita, mortem condiscite. Corpora opima taurorum exiguo concidunt uulnere et magnarum uirium animalia humanae manus ictus inpellit; tenui ferro commissura ceruicis abrumpitur, et cum articulus ille qui caput collumque committit incisus est, tanta illa moles corrui.* 9. *Non in alto latet spiritus nec utique ferro eruendus est; non sunt uulnere penitus inpresso scrutanda praecordia: in proximo mors est. Non certum ad hos ictus destinaui locum: quacumque uis peruium est. Ipsum illud quod uocatur mori, quo anima discedit a corpore, breuius est quam ut sentiri tanta uelocitas possit: siue fauces nodus elisit, siue spiramentum aqua praeclusit, siue in caput lapsos subiacentis soli duritia comminuit, siue haustus ignis cursum animae remeantis interscidit, quidquid est, properat. Ecquid erubescitis? quod tam cito fit timetis diu!*

³⁷⁷ Verg., *Geór.*, III. 485-490 relata cómo se ha de hacer el sacrificio y que si el cuchillo no se llenase de suficiente sangre, no podría darse como válido ni dar el sacerdote respuesta alguna.

³⁷⁸ ALDRETE, 2014, *Op. cit.*, pp. 38-40.

³⁷⁹ EKROTH 2009, pp. 143-144; SCULLION, 2013.

³⁸⁰ Apul., *Meth.*, X. 11, 2.

³⁸¹ Verg., *G.*, IV. 127.

³⁸² Plut., *De Soll.*, 974, E-F.

animal, lo encontramos en un texto griego de Eneas el Táctico³⁸³, considerando las consecuencias de enloquecimiento del toro como buen augurio, algo que en Roma se hubiera calificado como algo nefasto. Para dejar el animal inmóvil en el lugar es posible que hubiera una argolla en el suelo para evitar su huída, aunque de esto no tenemos constancia arqueológica en Roma³⁸⁴, pero sí en un altar localizado en el santuario chipriota de Àmathonte³⁸⁵.

4.3. *Camilli/ae*.

En tercer lugar, queremos traer aquí otro personaje de la escena sacrificial, son los/las *camilli/ae*, de los cuales sólo tenemos una referencia escrita de que efectuaran un error, además de otro en el mundo griego³⁸⁶. Es importante estudiarlos como participantes de las inmolaciones. Los/las *camilli/ae* eran niños/as³⁸⁷ que pertenecían a las familias aristocráticas, que ayudaban a los sacerdotes en los sacrificios, a preparar el lugar, así como el canto de himnos³⁸⁸. Su origen nos lo da Dionisio³⁸⁹, los *camilli*, desde el reinado de Rómulo, se basan en los *canéforos* y *arréforos* griegos (portadores de cestas y símbolos de Atenea Polias, respectivamente). También Dionisio presenta la posibilidad de que el comienzo haya sido a través de los ritos pelasgos o tirrénicos, derivando el nombre de *Cadmilus* o *Casmilus*³⁹⁰ por su participación en los ritos de los Curetes o Coribantes.

El origen por parte de niñas servidoras parece deberse a la intervención de la divinidad Diana, tal como nos lo cuenta Servio³⁹¹, el cual también nos da una la versión de su origen etrusco³⁹². Varrón siguiendo la misma tendencia que Dionisio, relaciona el término *camillus/a* con el griego *kasmilos*, que era como se llamaba al servidor en los misterios de Samotracia³⁹³.

De hecho Macrobio hace acopio de un verso de un autor muy poco conocido, Marco Pacuvio en el que aparece la distinción de chica servil a los dioses celestiales, *caelitum camilla*³⁹⁴, y que Macrobio continúa explicando que los romanos llamaban

³⁸³ Aen. Tact., VIII. 43.

³⁸⁴ En un relieve del templo de Domiciano en Éfeso aparece reflejado un toro atado a una argolla al suelo.

³⁸⁵ CABRERA DÍEZ, 2010, p. 88.

³⁸⁶ Val. Máx., III. 3, 1, narra que había niños de noble familia (*nobilissimi pueri*) macedónica que asistían al rey en el sacrificio. Uno de ellos cogió un pebetero con carbón encendido, el cual cayó sobre el propio Alejandro, éste sufriendo la quemadura movió el pebetero y se calló, para no interrumpir el sacrificio.

³⁸⁷ Paul., p. 93,2: *Flaminius camillus puer...*

³⁸⁸ Macrobi., *Sat.*, I.6, 13-14.

³⁸⁹ Dion., II. 22, 2-3; 24.

³⁹⁰ *Cadmilus* o *Casmilus* era uno de los Cabiros adorados en Samotracia e identificado con Hermes. Vid., CARNOY, T. 25, fasc. 2, 1956. pp. 391 en donde se explica la procedencia a través de los vocablos etruscos *Casmilus* o *Kadmilos*; PALMUCCI, 2013, p. 46.

³⁹¹ Serv., *Aen.*, XI. 543; 557; 768.

³⁹² *Ibid.*, XI. 558: *ministros enim et ministras impuberes camillos et camillas in sacris uocabant, unde et Mercurius Etrusca lingua Camillus dicitur, quasi minister deorum*. Ver BONFANTE, 1985, p. 208.

³⁹³ Varr., *L.L.*, VII. 34.

³⁹⁴ Pac., frag. 13, v. 231, recogido en WARMINGTON, 1935, p. 256, v. 247; léase también SEGURA MORENO, 1989, pp. 206-207.

Camilos y Camilas a los niños y niñas nobles e impúberes en cuanto a sirvientes de los *flamines* y sus esposas³⁹⁵.

Para ocupar esta responsabilidad, debían ser de condición libres³⁹⁶, cuyos padres han de estar vivos³⁹⁷, posiblemente si el padre era sacerdote, el hijo podría ser su ayudante³⁹⁸, aquellos debían casarse por *confarreatio*³⁹⁹, es decir, matrimonio sin disolución. Es viable que acompañasen a cualquier tipo de sacerdote, no obstante se les menciona como asistentes de los *flamines* y *flaminicas* y de los *Fratres Arvales*⁴⁰⁰. Su cargo sacerdotal terminaría cuando llegaran a la edad adulta con la imposición de la *toga virilis*⁴⁰¹ o cuando falleciera alguno de sus padres⁴⁰². Por otro lado, Alexander Adam explica, que los niños que servían en los actos públicos o ayudaban a las tareas de los *flamines*, eran llamados *flaminii*, mientras que las niñas que servían a las *flaminicas*, eran llamadas *flaminae*⁴⁰³, términos que no hemos encontrado en las fuentes clásicas y desconocemos qué procedencia tiene lo que Alexander Adam afirma. Lo que sí es cierto es que el término encontrado al respecto es *flaminus camillus*⁴⁰⁴.

La participación de estos *camilli/ae* no se debe circunscribir únicamente al ámbito civil, a la ciudad, sino que debemos extender su presencia en la esfera militar, tal como aparecen en la Columna de Trajano⁴⁰⁵, en donde aparecen tanto niños como niñas ayudando en los sacrificios en espacios castrenses⁴⁰⁶. Durante el periodo del Dominado, los *camilli* aparecen con el término de *monachellus*, vocablo que tiene influencia de *monago* (monje). Vocablo que deriva del griego *μοναχός* (*monachos/monacus*) que indica único, solo. Dado que se refiere a aquel que se aparta de una comunidad, a llevar una vida religiosa, como los *monachoi*, que eran los anacoretas y cenobitas.

Iconográficamente, los/las *camilli/ae* se representan siempre cerca de la escena principal, igual que los flautistas, de tal forma que suelen concentrarse en poco espacio los personajes principales del sacrificio. Por ello, estas representaciones son mayoritariamente en altares, aunque también las encontramos en otros monumentos como las Columnas de Trajano o Marco Aurelio. Suelen aparecer con la jarra o *urceus*,

³⁹⁵ Macrob., *Sat.*, III. 8, 7.

³⁹⁶ Obs., 40

³⁹⁷ Plut., *Num.*, 7, 11; Tác., *Hist.*, IV. 53; Dion., II. 22, 1-2. Serv., *Geórg.*, I. 31; Cic., *Dom. sua*, 45.118; 55.141; *Har Res.*, 23; Liv., XXXVII. 3; Macrob., *Sat.*, 6; Iul. Poll., III. 25; Paul., p. 93,6: *Flaminia camilla dicebatur sacerdotula, quae flaminicae Diali praeministrabat; eaque patrimis et matrimis erat, id est patrem matremque adhuc vivos habebat.*

³⁹⁸ Cic., *Phil.*, XIII. 5, 12.

³⁹⁹ Tác., *Ann.*, IV. 16; Op. Cit. Paul., p. 93, 2: *Flaminus camillus puer dicebatur ingenuus patrimis et matrimis...*; Varr., *L.L.*, VII. 34; Macrob., *Sat.*, III. 8.7; Vid., HARTUNG, 1836, Vol. I, p.157, vol. II, p.71.

⁴⁰⁰ CONTRERAS VALVERDE; RAMOS ACEBES; RICO RICO, 1992, p.25; Verg., *Aen.*, XI.543

⁴⁰¹ WISSOWA, 1912, p. 46. En torno a los 15 años para niños y 12 para niñas, hasta entonces debían llevar la *bullá* o amuleto protector colgado al cuello, Prop., III. 15; IV. 1; Tac., *Ann.*, XII. 41.

⁴⁰² SMITH; WAYTE; MARINDIN, 1890, p. 356; ELSNER, 1996, p. 180.

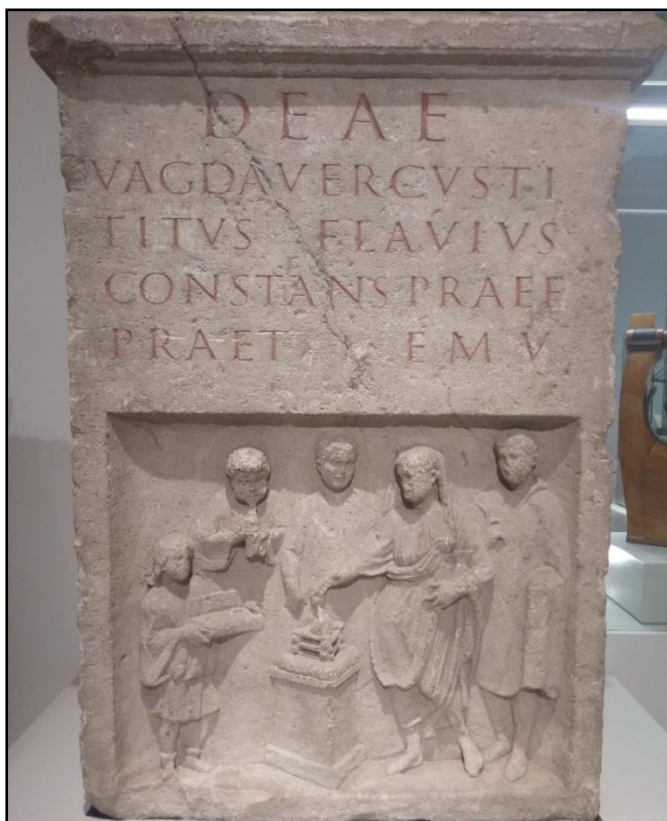
⁴⁰³ ADAM, 1797, p. 210.

⁴⁰⁴ Fest.-Paul., V.S., VI. F. También estudiado por SPAULDING, 1911, p. 5.

⁴⁰⁵ Escenas: 8, 53, 86, 91, 99 y 103.

⁴⁰⁶ GREENE, 2015.

que contenía el vino para la libación, así como con un paño o *mappa*, tal como aparecen en el altar de Caius Manlius⁴⁰⁷, mientras que en el *Ara Pacis* de Augusto lleva una *patera* y otro *camillus* la jarra de libación⁴⁰⁸. Por ejemplo, en la columna de Trajano aparecen con una caja de incienso o *acerra*, contenido que se echaba sobre el fuego, *acerra libare*⁴⁰⁹ o usando un incensario denominado *turibulum*.



Altar de sacrificio de *Dea Vagdavercustis* donado por Titus Flavius Constans 165d.C. Museo Romano-Germánico en Colonia (Alemania), *CIL*. XIII, 12057. Véase una *camilla* a la izquierda con la *acerra*.

Su vestimenta parece ser sencilla, tanto para los *camilli* como *camillae*, consideramos que son de túnica blanca manga corta, sandalias con cierta decoración plateada y las niñas parecen llevar un peinado similar al de la dinastía Flavia-Trajanea⁴¹⁰.

Del mismo modo pasaría si nos vamos al periodo Antonino, que distinguiendo el relieve, podemos observar que la *camilla* tiene un peinado de dicha época, aunque con numerosos rizos caídos⁴¹¹. Igualmente, pasaría en momentos posteriores, en el que se marcaba las modas del peinado y que eran imitadas, prácticamente, por todas las clases sociales.

4.4. Mujer y Sacrificio.

Los estudios sobre el mundo femenino relacionados con los rituales no se han prestado atención hasta hace varios años⁴¹². A diferencia de de algunos autores⁴¹³, quienes sostienen que los sacrificios era una actividad de índole masculina, la realidad

⁴⁰⁷ *CIL*, XI. 3616; COX BOWERMAN, 1913, p. 25.

⁴⁰⁸ SPAULDING, 1911, Op. Cit., p. 34; STRONG, 1907, p. 98.

⁴⁰⁹ Hor. *Od.*, III. 8, 2; Verg., *Aen.*, v. 745; Ovid., *ex Pont.* IV. 8, 39; Pers., *Sátira*, II. 5; Suet., *Gal.* VIII; Plin., *N. H.*, XXXV. 30; Fast., IV. 935; Met., VIII. 266; XII. 703; Suet., *Tib.*, XLIV; *Mart.*, X. 24, 5.

⁴¹⁰ STRONG, 1907, Op. Cit., p. 223.

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 292-293, PL. XCI. 8.

⁴¹² RIVES, 1993, p. 129; CID LÓPEZ, 2007 quien da una visión sobre los prodigios y su vinculación con las prácticas religiosas por parte de las mujeres. Estudios sobre la participación femenina SCHULTZ, 2006; HEMELRIJK, 2009; RIVES, 2013.

⁴¹³ SCHEID, 1993, p. 57; de CAZANOVE, 1987.

que nos presentan los estudios posteriores son bien distintos. Catón menciona que en una ofrenda a Marte Silvano las mujeres fueron excluidas del ritual⁴¹⁴, esta excepción nos da una posible visión más amplia, en la que las mujeres participaban activamente en los rituales en general y es citada por ser un suceso único, evitar su participación sólo en el ritual a Marte Silvano, en este caso.

Sabemos que, por ejemplo, la *flaminica* realizó similares funciones que su pareja sacerdotal. A las mujeres se les permitieron hacer sacrificios, como las propias vírgenes vestales en honor al pueblo, *pro populo*⁴¹⁵. También las matronas realizaron sacrificios a Juno Regina en torno al 207 a.C. sin ayuda de un sacerdote masculino⁴¹⁶, o bien acompañados por un hombre, como fue el caso de las fiestas de la Terminalia o la Fordicidia⁴¹⁷, festivales religiosos que eran patrocinados por el Estado de forma anual. Sin embargo, parece ser que tenían prohibidos realizar sacrificios nocturnos, excepto los que se hacen a favor del pueblo, según tradición o el de Ceres/Deméter⁴¹⁸.

Por otro lado, aún en el momento de no haber mujeres sacrificando, sí tenían papeles importantes dentro del funcionamiento sacrificial. Bien ocupando el puesto de *simpultrices* quienes utilizaban el *simpulum* o cazo para hacer las libaciones de vino, agua o miel; también la posibilidad de participación infantil femenina como ayudantes, *camillae*. Por lo que no se puede asegurar que la mujer tuviera un papel secundario o marginal dentro del ámbito sacrificial y que estaba muy estrechamente vinculado a su estatus social, ya que se pugnaba por la visibilidad propia de las mujeres para ocupar cargos importantes dentro del sacerdocio o participación femenina en los rituales.

Como sabemos, existen dos tipos de sacrificios, los cruentos y sin sangre, y aunque los primeros son los más importantes, en éstos incluso la supervisión femenina y participación era una realidad⁴¹⁹. Por ejemplo, la *flaminica Dialis* supervisaba habitual e independientemente los sacrificios animales en la Regia, lo que nos indica que la presencia femenina en el exterior de lugares políticos públicos nos enseña que fueron investidas con privilegios y autoridad suficiente para dirigir los sacrificios.

Tanto las sacerdotisas como sus homónimos masculinos tenían prohibido sacrificar directamente al animal y extraer sus vísceras, algo que está bien atestiguado y que estudiamos en esta Tesis, y es por parte del *victimarius*, *popa* y *cultrarius*, todos ellos, a priori, masculinos quienes hacen esa función. Sin embargo, existe una inscripción funeraria romana de época imperial sobre una liberta, Critonia Philema, que se presenta como una *popa de insula*⁴²⁰.

⁴¹⁴ Cat., *Agr.*, 87.

⁴¹⁵ Ovid., *Fasti.*, V. 621.

⁴¹⁶ Liv., XXVII. 37, 8-10.

⁴¹⁷ Ovid. *Fasti.*, II. 645-654; IV. 629-640.

⁴¹⁸ Cic., *de Leg.*, II. 21

⁴¹⁹ Cic., *har. resp.*, 12, 37; Macr., *Sat.*, I. 15, 19; 16, 30.

⁴²⁰ CIL VI. 9824. ¿Podríamos definirla como una *popa* de unos apartamentos para el culto doméstico, *popa* profesional para rituales femeninos? ¿cuidadora de animales de sacrificio?

Por otro lado, no sería extraña esta figura de una *popa* femenina, como tampoco de mujeres *victimarii*. Hay que tener en cuenta que existían celebraciones en las que sólo las mujeres participaban en los rituales, en las de Bona Dea las vestales sacrifican una cerda⁴²¹, por lo que siguiendo la praxis sacrificial, la acción de matar al animal, extraer sus órganos y examinarlos recaía en varias mujeres. Por lo que estamos



Critonia Q(uinti) l(iberta) Philema / popa de insula / Q(uinti) Critoni / (muliebris) l(iberti) Dassi / scalptoris uclari(i) / sibi suisque poster(isque) / eor(um).
CIL VI. 9824

hablando que tendrían el mismo cargo que ocupaban los hombres, igualmente lo hacían las mujeres en diferentes momentos. Algo que también se puede atestiguar en varios relieves de altares en donde la presencia femenina es notoria⁴²².

Como tampoco nos ha de extrañar que por las numerosas fiestas, en las que se celebra el sacrificio, aún sean conmemorativas a una divinidad masculina, existía la homónima femenina, bien para la misma divinidad o la esposa de ésta. Es el caso por ejemplo de Júpiter y Juno, o fiestas relacionadas con el nacimiento y muerte del emperador o la de su augusta esposa. En la que existiendo los *flamines sodalis* o *sodales Augustales*⁴²³ existían, por ende, las *flaminicas sodalis* o *augustales*. En los que se celebraban por igual sacrificios en honor al emperador y a la emperatriz, o la importancia de las *matronae* en el cumpleaños de la emperatriz Livia, en el que se repartían ofrendas de vino y panecillos⁴²⁴.

La *regina sacrorum* ofrecía lechones o corderos hembra a Juno en las *Kalendas* de cada mes, mientras que la *flaminica Dialis* sacrificaba un ternero a Júpiter en las *nundinae*. Por ejemplo, se sacrificaba a Ceres y Diana una cerda, cuya representación está atestiguada en monumentos funerarios de sacerdotisas dedicadas a estas divinidades⁴²⁵. Por lo que la participación femenina también le recaerían similares penas, multas que a los sacerdotes masculinos, el problema es que carecemos de citas exactas relacionadas con la pena, multa hacia sacerdotisas, exceptuando los castigos que a las vestales se les hacía por violar la norma sagrada⁴²⁶.

⁴²¹ Cic., *har. resp.*, 12, 37; Macrob., *Sat.*, I. 12, 20-23.

⁴²² Un estudio específico sobre esto en HUET, 2008, pp. 81-107.

⁴²³ Un buen estudio sobre los *servi augustales* NOCK, 1934, pp. 627-638.

⁴²⁴ RIVES, 2013, pp. 138-139.

⁴²⁵ HEMELRIJK, 2009, p. 261.

⁴²⁶ Fest. 94 L; Plut., *Num.*, X. 4; Obseq., 62; Liv., *Per.*, XLI; GUILLÉN, J., 1980, p. 320 y ss.; MONTALBÁN CARMONA, 2016, pp. 63-86.

5. SACRIFICIOS INCRUENTOS.

El objetivo de este apartado es analizar los rituales relacionados con todo aquello que no tenga un animal como protagonista inmolatorio, así como su realización⁴²⁷. Para ello, consideraremos aquellos rituales que con ausencia de carne se establecen tanto en el ámbito público como en el privado, de esta forma, conseguiremos un enfoque más amplio de lo que sería el sacrificio incruento. También se incluyen los tipos de ofrendas vegetales, de figuras e incluso aquellas que sean derivadas de los animales, ya que entran dentro del espectro incruento, dado que no existe matanza alguna. Dejamos al margen todo elemento vegetal que es apreciado por sus propiedades curativas⁴²⁸ o mágicas⁴²⁹, dado que el uso que se les proporciona no es precisamente el que nos interesa aquí. Tampoco debemos detenernos en aquellas dedicatorias que se hacen ante un altar o estatua, cuyo acto es denominado *consecratio* o *dedicatio*.

Debemos encuadrar aquí el ritual que implique la presencia de fuego⁴³⁰ donde son quemadas las ofrendas. Tradicionalmente en un sacrificio ha de estar presente este elemento, puede constar también el incienso u otros aromas, ya hemos expuesto que el incienso es fundamental en los rituales en el apartado relativo a los fallos sacrificiales producidos por el incienso y carboncillos, por lo que no nos extenderemos aquí⁴³¹. Es posible confundir el concepto de sacrificio incruento con las ofrendas (*oblatio*) o líquidos vertidos (*libatio*), que suelen ser de carácter vegetal y que no implican la matanza de un animal ni uso del fuego.

No sería descabellado pensar en la contradicción de quemar las plantas consideradas sagradas en un sacrificio, como el laurel (*laurus nobilis*) o el olivo (*olea europaea*), fuese un sacrilegio, aunque el crepitar del laurel al quemarlo era considerado buen augurio⁴³². Viene esto al caso de que encontramos opiniones contrarias en Plinio donde aconseja que no se debía quemar laurel ni olivo, ni siquiera en los propios altares para aplacar a los dioses, además que el laurel daba buen resultado al quemarlo pero nefasto si se quema su madera⁴³³.

La principal circunstancia por la que se efectúa este tipo de ceremonia responde a no querer utilizar animales, pero la cantidad de testimonios escritos nos muestran que este tipo de inmolaciones estaban menos valoradas que las cruentas, que solían ser los

⁴²⁷ SCHEID, 2011, pp.105-115; DELGADO DELGADO, 2012, pp. 449-470 y láms. 68-72.

⁴²⁸ Véase, por ejemplo la obra de Dioscórides, *De Materia Medica*, en la cual habla de plantas y remedios medicinales, *vid.*, de este autor, *Ther.*; también Plin., *N.H.*, X-XXVII sobre farmacopea vegetal.

⁴²⁹ Apol., *Bibl.*, XIX. 1; Ovid., *Fast.* II. 628; III. 852-876.

⁴³⁰ Serv., *Aen.*, 1.292: *nullum sacrificium sine igne est.*

⁴³¹ Sin embargo es interesante leer respecto al uso del incienso y otros aromas, ROMANIS, 1997, pp. 221-230; PEACOCK; WILLIAMS, 2006.

⁴³² Tibul., II. 5, 83: *At laurus ubi bona signa dedit, gaudete, coloni*; Lucrec., VI. 154-155: *Nec res ulla magis quam Phoebi Delphica laurus, terribili sonitu flamma crepitante crematur.*

⁴³³ Plin., *N.H.*, XV. 135: *adeoque in profanis usibus pollui laurum et oleam fas non est, ut ne propitiandis quidem numinibus accendi ex iis altaria araeve debeant. laurus quidem manifesto abdicat ignes crepitu et quadam detestatione, interaneorum etiam vitia et nervorum ligno torquente.*

que tradicionalmente se desarrollaran. Seguramente, sea debido no sólo a la importancia del espectáculo sangriento, o de la víctima animal a sacrificar, sino a la necesidad de completar una dieta en la que la ausencia de carne sería notable⁴³⁴. También podría ser que quienes efectúan el sacrificio incruento de forma más habitual, entre otras gentes, sea un reducido grupo que percibe en este tipo de oblacones una conexión a la naturaleza y en contra del sacrificio animal. Esta congregación no es otra que los pitagóricos, quienes rechazaban el sacrificio de la carne a favor de los vegetales y libaciones⁴³⁵. Aunque no hay que dar por hecho que todos aquellos que hacen sacrificios incruentos son pitagóricos, hay otras circunstancias ajenas a esta filosofía que inducen a la realización de este tipo de ritual.

Las libaciones que se realizaban durante el ritual consistían en la utilización de un vino sin mezclar (*merum*), aunque también se hacía con leche⁴³⁶, miel y otros líquidos⁴³⁷ que se vertían sobre el altar o ara para honrar a los dioses o a los difuntos. Por otro lado, los pasteles eran brindados también a modo de ofrendas, los *liba* como las dedicadas a Apolo y otras muchas divinidades. Los votos podrían ser de figurillas realizadas en cera o barro como inmoluciones simbólicas en lugar de animales reales⁴³⁸, y como sustitución de los mismos por el alto coste que podía tener⁴³⁹. También se hacían ofrendas de flores⁴⁴⁰, uvas, miel, leche o guirnaldas de espigas⁴⁴¹.

En este tipo de ceremonias se utilizaban generalmente vegetales, frutas, cereales o *puls* (harina y agua mezcladas) que sin llegar a ser cocinados y convertidos en pan, eran utilizados para el culto⁴⁴². Trataremos aquí, principalmente, aquellos rituales independientes de tipo no cruento, ya que en muchas inmoluciones se conjugan tanto animales como elementos vegetales, el ejemplo claro de ello es la propia *mola salsa*⁴⁴³, realizada por las Vestales, triturando, tostando y moliendo el farro (*far*), mezclándolo con sal y esparcidas sobre el animal e instrumental. Además como varios autores

⁴³⁴ Siendo lo más habitual el consumo de cereales, frutas y verduras y derivados, Cat., Agr., 56; 65; 74-87; Vid., BLANC, 1992.

⁴³⁵ D. L., VIII.13; Iambl., *Pit.*, 54. Además el filósofo neoplatónico Porphr., *Vit.Pit.*, 42; 43 también describe que los pitagóricos rechazan el consumo de ciertas partes del cuerpo animal como genitales, cabeza, riñones, médula, patas, puesto que se relacionan con la procreación, el desarrollo o el fin de un ser vivo. Este mismo autor en *Abst.*, II.5 y ss. explica que el origen de los sacrificios fue de ofrenda vegetal. DETIENNE, 1983.

⁴³⁶ Plin., *N.H.*, *parefatio*, 11: *verum dis lacte rustici multaeque gentes et mola litant salsa qui non habent tura, nec ulli fuit vitio deos colere quoquo modo possset*. Importante este texto dado que nos comenta Plinio que en caso de no tener posibilidad económica para hacer ciertas libaciones o sacrificios, sean sustituidos por otros productos.

⁴³⁷ Plin., *N.H.*, XIV. 19; Esquilo, *Eum.*, 107; 619-622.

⁴³⁸ SEGARRA CRESPO, 1991, pp. 199-244.

⁴³⁹ Serv., *ad Aen.*, II. 116.

⁴⁴⁰ Plaut., *Aulularia*, 385, referente a las coronas de flores ofrecidas a los *Lares*.

⁴⁴¹ Tibul., I. 10, también relacionado con los *Lares*.

⁴⁴² Los *Frates arvales* lo utilizaban para hacer los rituales en honor a Dea Dia y a Mater Larum. Véase este tipo de sacrificio en Liv., XXIII. 11, 4-6, en donde se realiza un sacrificio de incienso y vino.

⁴⁴³ Varro., *L.L.*, V. 104; 138; Paul., *Festi.*, 3L; Fest., 124L; 152L.

antiguos nos comentan, el origen del sacrificio en Roma hay que buscarlo en el ritual incruento al que más tarde se añadirían animales⁴⁴⁴.

En el ámbito público, en los *ludii Saeculares* existen inmoluciones incruentas además de la matanza animal, siendo estos complementarios. Se realizaban con la utilización de pasteles⁴⁴⁵ o panecillos de distintas formas, muy conocidos⁴⁴⁶ y denominadas *popana*, *strues*, *fruges*, *panes laureati*, *pultes*⁴⁴⁷, *liba*⁴⁴⁸, o *pthoes*⁴⁴⁹. Realmente no encontramos una gran diferencia entre el sacrificio cruento e incruento, más allá del uso o no de animales. En ambos tipos se realiza la cocción de los elementos sacrificados, en el sacrificio cruento vemos que las piezas troceadas se cocinan o cuecen en las ollas, mientras que los pasteles son asados en el horno dando como resultado un bollo que en sus distintas formas servirá al propósito del sacrificio, o bien trocear y/o esparcir las ofrendas vegetales o de otra índole, como la sal (*sal/salis*), miel (*mel/mellis*), quesos, aceites, primeras frutas y cereales, vinos, flores, etc. Los sacrificios incruentos no tienen porqué estar más inclinados a realizarse en honor a divinidades relacionadas con la agricultura como Ceres, Máneros⁴⁵⁰, Dionisio, Silvano o de otra índole, sino que pueden ser aplicables a otros dioses. Un ejemplo es lo que nos expresa Plutarco, el *flamen Dialis* no puede tocar la harina, ya que se considera impura. Nos lo muestra en un pasaje⁴⁵¹ en el que se narra que la harina es el resultado de haber destruido el trigo, por ello el *flamen* no puede tocar nada que haya sido muerto⁴⁵².

⁴⁴⁴ Ovid., *Fast.* I. 337 y ss.; Plin., *N.H.*, XVIII. 7-8; Plut., *Q. Rom.*, 12, 1; *Num.*, 8, 15; 16, 2.

⁴⁴⁵ Porphr., *Abst.*, II. 58, 5.

⁴⁴⁶ Tenemos presencia de estos panecillos no sólo de forma literaria, sino epigráfica CFA 100a, 6-7 fig. 146 (= *CIL* VI. 2104, *ILS.* 5039), encontrada en Roma y datada en el 27 mayo 218 d.C. referente al *dea Dia*: *Deinde in aedem intraver(unt) et ollas precati sunt, et osteis apertis per clivum iacta/verunt, deinde subsellis marmoreis consed(erunt) et panes laureat(os) per public(os) partiti sunt*, que recogemos de la obra SCHEID, 1998, p. 293.

⁴⁴⁷ Encontramos valiosos testimonios de estos panecillos en los CFA: *Fruges*: n° 9, 6. 9; n° 49, 25; n° 55, II. 47; n° 58, 62; n° 94, III. 11; n° 114, II. 28. 30; *panes laureati*: n° 101, 2; n° 114, I. 29. 32; n° 114, II. 25; n° 115, 12; *pultes*: n° 101, 1; n° 107, I. 5; n° 114, II. 22, que recogemos de DELGADO DELGADO, 2004, pp. 20, nota 53.

⁴⁴⁸ DELGADO DELGADO, 2005, pp. 191-205; 2016b, p. 979, Además que se usaban ciertas harinas especialmente seleccionadas para su elaboración (*far*, *ador*, *farina siliginea*, *similago*) que son mencionadas en Cat., *Agr.*, 75 ; Varro., *L.L.*, VII. 44; *rust.* II. 8, 1; Ovid., *Fast.*, III. 733; 761; Serv., *Aen.*, VII. 109; Isid., *Orig.*, XX. 2, 17; 53 y que dan origen a las fiestas de las *Fornacalia* (Fest., 82 L).

⁴⁴⁹ Véase las dos inscripciones que se recogen en SCHNEGG KOHLER, 2002, p.38, l. 115 y ss.: *Nocte autem ad Tiberim sa[c]rificium fecerunt deis <I>lithyis libéis VIII popan[i]s VIII pthoibus VIII...*; 42, l. 139 y ss.: *A(nte) d(iem) III non(as) Iun(ias) in Palatio [Apollini et Dianae] sacrificium fecerunt Imp(erator) Augustus M. A[grippa libéis VIII]/ popanis VIII pthoibus VII [II...]*. También se pueden ver estos sacrificios de pasteles en los *frates aruales* que recoge SCHEID, 1998, op. cit., líneas 115-118 y 119-122 sobre el sacrificio de Augusto a Ilythia y el de Agripa y Augusto a Juno, respectivamente. Así como los de a Apolo y Diana (línea 139-146) realizado también por ambos y que recogen los libros de los *frates aruales* mencionados.

⁴⁵⁰ Plut., *Mor.*, VI. 17. Vid., FRAZER, 1951, pp. 483 y ss., donde se estipula que Máneros es una divinidad vegetal que es honrada con fiestas que celebran su muerte, que coinciden con la recolección del grano, lo que podría corresponder al lamento por la muerte del espíritu del grano.

⁴⁵¹ Plut., *Quaest. Rom.*, 109: *‘διὰ τί τῶ ἱερεῖ τοῦ Διός, ὃν Φλάμινα Διαῆλιν καλοῦσιν, οὐκ ἐξῆν ἀλεύρου θιγεῖν, οὐδὲ ζύμης;’ ἢ τὸ μὲν ἄλευρον ἀτελής τροφή καὶ ἀπεπτός ἐστιν; οὔτε γὰρ ὁ ἦν μεμνήσκων ὁ πυρός οὔτ’ ὁ δεῖ γενέσθαι γέγονεν ὁ ἄρτος, ἀλλὰ καὶ τὴν σπέρματος δύναμιν ἀπολώλεκεν ἅμα καὶ τὴν σιτίου. χρεῖαν οὐκ ἔσχηκε. διὸ καὶ ‘μυλήφατον’ ἰὸ ποιητῆς ‘ἄλφιτον’ ἐκ μεταφορᾶς ὠνόμασεν ὥσπερ φονευόμενον ἐν τῶ ἀλέτω καὶ φθειρόμενον: ἢ δὲ ζύμη καὶ*

Existen algunos restos arqueológicos que destacan por su conservación y que nos ofrecen un panorama al que estamos poco acostumbrados. Este es el caso de los elementos encontrados en Pompeya, en concreto en la “casa de la boda de Hércules” donde se hallaron restos de flores carbonizados, nueces, avellanas, cereales como el trigo y mijo, y varios tipos de frutas como higos, uvas, granada, aceitunas, piñones, algarrobo, rosquillas, bizcochos de semillas de amapola y dátiles⁴⁵³, seguramente vinculados al culto doméstico o *sacra privata*, en el que se realizaban rituales en honor a los dioses del hogar, así como a los antepasados⁴⁵⁴.

Los elementos que más se conocen por su uso son los distintos ejemplares de panecillos, del tipo *liba*, o también de la *mola salsa* muy utilizada en todo tipo de sacrificios, acompañado del incienso y el vino. Aunque también existen otros elementos vegetales que ya hemos citado, que se utilizan sobre todo en los altares privados, como son la fruta, plantas, sal, granos, etc. que también son habitualmente ofrendados a los *Lares* y *Manes*.

Este tipo de ofrecimientos vegetales también se originaban en escenarios funerarios, en el que se colocaban en las sepulturas ciertos elementos relacionados con la vegetación, sal o el vino⁴⁵⁵ honrando así a los *Manes*. Los restos vegetales, desde el punto de vista arqueológico y antracológico, conservados en torno a las sepulturas se mantienen gracias a la carbonización de dichos frutos, lo que nos indica que el uso del fuego en estos contextos estaba presente y por tanto, lo que normalmente se entiende por ofrenda, lo que representa en realidad es un sacrificio incruento en honor a los difuntos⁴⁵⁶.

Si nos retrotraemos al ritual arcaico, el cual se alude en varias ocasiones como de origen vegetal, hemos de dar crédito a las palabras de Ovidio al respecto⁴⁵⁷. Lo que nos

γέγονεν ἐκ φθορᾶς αὐτῆ καὶ φθείρει τὸ φύραμα μιννυμένη: γίγνεται γὰρ ἄτονον καὶ ἀδρανὲς καὶ ὄλωσ ἔοικε σῆψις ἢ ζύμωσις εἶναι: πλεονάσσασα γοῦν ἀποξύνει παντάπασι καὶ φθείρει τὸ ἄλευρον.

⁴⁵² MARCO SIMÓN, 1996, pp. 132-133.

⁴⁵³ CIARALDI, 2007.

⁴⁵⁴ D.H., II. 65, 1; Cic., *Har. resp.*, 32; Fest., 284 L., hacen referencia al *sacra gentilicia* para los antepasados, *Manes*, o *sacra familiaria* para los dioses del hogar, *Lares* y *Penates*, WISSOVA, 1912, pp. 398; MAIURI, 2013.

⁴⁵⁵ Ovid., *Fast.*, II. 533 y ss. donde cita que a los *Manes* se les ofrecen coronas votivas, semillas, granos de sal, trigo empapado con vino y violetas. Están vinculados al *sacra gentilicia*, Cic. *Har. resp.*, 32; D.H., II. 65, 1; MAIURI, 2013, p. 15.

⁴⁵⁶ PASTOR MUÑOZ, 2000; MARINVAL, 2004, pp. 197-206; PRIEUR, 1991.

⁴⁵⁷ Trad. de SEGURA RAMOS, 1988, p. 44: “Todavía no había traído una nave extranjera, surcando las aguas del mar, la mirra, lágrimas destiladas de una corteza, ni el Éufrates había enviado el incienso ni el bálsamo de la India, ni eran conocidos los hilos del rojizo azafrán. Un altar, contento con las hierbas sabinas, y el laurel, quemado con no poco crepitar, exhalaban el humo. Si había alguno que pudiera añadir a las coronas hechas con flores del prado las violetas, era rico. Este cuchillo que ahora abre las entrañas del toro abatido no tenía en las ceremonias oficio alguno.”. Ovid., *Fast.*, I. 337-343: *victima quae dextra cecidit victrix vocatur; hostibus a domitis hostia nomen habet. ante, deos homini quod conciliare valeret, far erat et puri lucida mica salis. nondum pertulerat lacrimatas cortice murras acta per aequoreas hospita navis aquas, tura nec Euphrates nec miserat India costum, nec fuerant rubri cognita croci.*

indica a través de este texto es la existencia de sacrificios incruentos como origen del ritual inmolador, en el que se utilizaban la mirra, uso previo al incienso, así como el azafrán, sustancia exótica y que era un bienpreciado en oriente. El uso del laurel y las hierbas sabinas, que eran plantas aromáticas que sustituían muchas veces al incienso, así como coronas de flores. Utilizándose ya en época de Ovidio la resina y el azafrán como elementos de la ofrenda vegetal y el sacrificio. Si bien es cierto, el tono nostálgico y simplista del sacrificio que describe Ovidio en consonancia con una parte de la aristocracia romana de su época, buscaban constantemente el origen puro del ritual romano, que en este texto no representa una realidad, se contradice después con que hay una inmolación de una cerda y otros animales⁴⁵⁸. Lo que persigue es ese pasado imaginado vinculado con la sobriedad, alejado del lujo y la constante búsqueda con la vida rural⁴⁵⁹.

Los pontífices eran los encargados de organizar el tiempo y lugar de celebración de los rituales públicos, así como las fórmulas empleadas, decidiendo sobre las víctimas animales y las ofrendas vegetales sacrificadas a los dioses, que eran organizadas en *commentarii*⁴⁶⁰. La presencia de elementos vegetales en cualquier tipo de sacrificio, cuyas fases serán similares al sangriento, empezando con la *praefatio*, en el que se hacía presente la ofrenda de incienso y vino (*ture et vino*)⁴⁶¹, invitando así a los dioses a estar presentes en el acto ritual. Dicho vino era también seleccionado cuidadosamente desde su plantación hasta su uso en la ceremonia, vigilando que en el curso de su obtención no se convirtiese en inapropiado a efectos cultuales⁴⁶². Lo que suponemos es que todo aquel producto utilizado para realizar expresamente el sacrificio incruento debía estar vigilado, bien elaborado y transportado correctamente para que fuera apto y sin defectos y poder ser consumido. Por lo que tendría que haber campos específicos para cada producto vegetal y de índole varia que era el que se reservaría para el sacrificio incruento.

Las fases del sacrificio incruento pudieron variar ligeramente, ya que se eliminaba la opción de muerte animal, ésta es sustituida por la rotura de las plantas, o distribución de los granos, flores, panecillos que también son arrojadas al fuego. Este tipo de rituales no cruentos eran también celebrados en Grecia en honor a Demeter *Melena*⁴⁶³, así como el pan (*thargelos*) realizado para las fiestas de las *Targelias*, a principios del año. Pero

Ara dabat fumos herbis contenta Sabinis, et non exiguo laurus adusta sono; siquis erat factis prati de flore coronis qui posset violas addere, dives erat. hic, qui nunc aperit percussi viscera tauri, in sacris nullum culter habebat opus.

⁴⁵⁸ Ovid., *Fast.*, I. 350 y ss.

⁴⁵⁹ FEENEY, 1998, p. 133 y ss.

⁴⁶⁰ Plin., *N.H.*, VIII. 206; Fest., 160L.; 202-204L.; 364L.; 474-476L.; 494L. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1871, especialmente pp. 19-190.

⁴⁶¹ Ovid., *Fast.*, IV. 903-936; *CFA* n° 49, 12; n° 55, I. 18-21; n° 57, 32; n° 64, I. 46; n° 68, I. 49. 51; n° 101, 15; n° 114, I. 30. 39; n° 115, 13.

⁴⁶² Plin., *N.H.*, XIV. 14 y 19; Plut., *Num.*, 14; Fest., 474 L. En Varro., *L.L.*, VI. 16 nos encontramos la importancia del vino sagrado para las fiestas de las *Vinalias* del 23 de abril: *vinum novum ne vehatur in urbem, antequam Vinalia calentur.*

⁴⁶³ Paus., VIII. 42.

la diferencia con el cruento, es que aquí no se busca el alimentar a una gran masa de población, o que pueda participar del mismo gran número de personas, sino que el sacrificio incruento busca la consagración más íntima, de un reducido grupo, con la divinidad, sobre todo en la *domus*.

Por desgracia no conocemos las etapas de cómo sería un sacrificio incruento, pero creemos que siguiendo las mismas fases que el cruento, seguiría con una segunda etapa del mismo, como la propia disertación de la oración, la *precatio*, en la que no hay ninguna manipulación de los productos seleccionados para el sacrificio. Sin embargo, para la tercera etapa la *inmolatio*, era la parte en que se producía la muerte ritual. En el cual, se trocearían las ramas de la planta, añadiendo miel, frutos, sal, etc. todo ello dispersado al fuego para ver su ignición, pudiendo conocer de este modo el designio divino. En este tipo de sacrificios desconocemos si habría un personal semejante al sacrificio cruento, esto es, un *popa* que llevara los productos ante el altar, otro que las cortara y echara al fuego, unos *camilli* o unos *tubicines* que estarían, en caso de presentarse, como algo testimonial ya que no han de tapar ningún ruido producido por un animal, pero sí para establecer un ambiente apropiado.

Por otro lado, no hemos encontrado testimonio alguno de fallos en el ritual incruento, que se apagase el fuego al arrojar las flores, hierbas, sal o algún líquido, produciendo, en algunas ocasiones exceso de humo; o que por acción del viento, las hojas se dispersen y salgan volando; que su manipulación final no sea la adecuada en el momento de presentarlas ante el altar, etc.

Existe tal inquietud porque una inmolación resulte adecuada, debido a que si el elemento vegetal que se va a ofrecer se contamina, produce que el ritual quede invalidado. Esto nos lo describe precisamente Dión Casio⁴⁶⁴ que nos narra el suceso ocurrido en el 43 a.C. al cónsul C. Vibio Pansa, cuando en un sacrificio hubo exceso de sangre tras la matanza del animal, a continuación uno de los oferentes dedica una hoja de palma ante el altar, la cual queda manchada de forma accidental, el dictamen decretado fue el anuncio de muerte de Pansa. Ésta se produciría al enfrentarse a Marco Antonio en la batalla de *Forum Gallorum*⁴⁶⁵. Por lo que vemos que el elemento vegetal está presente también el momento en el que la víctima animal es la protagonista.

Si dirigimos la mirada a las tablas de *Iguvium* de lengua umbra, aunque con pasajes en etrusco y latín, podemos leer en la tabla V que los *Fratres Atiedii*,

⁴⁶⁴ Dio. Casio, *H.R.*, XLVI. 33, 2: *τι αὐτοῦ κατέπεσεν: καὶ ἀνδριάς αὐτοῦ χαλκοῦς ἐν τῷ τῆς οἰκίας προθύρῳ ἐστῶς ἀνετράπη αὐτόματος τῇ ἡμέρᾳ τῇ τε ὥρᾳ ἠέξεστράτευσεν. τὰ τε ἱερὰ τὰ προπολέμια οἱ μάντις οὐκ ἠδυνήθησαν ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ αἵματος διαγνῶναι. καὶ τις ἐντοῦτῳ φοίνικα ἀντῷ προσφέρων ἐν τε τῷ αἵματι τῷ προκεχυμένῳ ὄλισθε καὶ πεσῶν τὸν φοίνικα ἐμίανεν ἐκείνῳ μὲν δὴ.* (El subrayado es nuestro: la importancia de la palma ofrecida que se contamina).

⁴⁶⁵ Cic., *Fam.*, X. 30; Ovid., *Fast.*, IV. 625.

responsables de los ritos⁴⁶⁶, acudían a dos grupos de personas con terreno agrícola (*ager Tlatius* y el *ager Casilus*) ajena a la cofradía (*decuvia Clavernii* y de la *decuvia Casilas*). Les pedían determinadas cantidades de su grano para la preparación de los pastelillos sacrificiales, a cambio de una remuneración pecuniaria y de entrega de ciertas cantidades de carne. Atendiendo celosamente las condiciones en las que se ofrecían los productos vegetales empleados en los cultos oficiales⁴⁶⁷. Esto nos lleva a pensar que la producción vegetal fuera especialmente concreta y reducida para honrar a la divinidad o genio tutelar, en caso de los *Lares*. Hay que diferenciar los sacrificios incruentos de productos seleccionados por una familia, dígase frutas, incienso, miel que eran productos habituales en la dieta o uso cotidiano de una casa, sirviendo prácticamente de cualquier calidad, aunque seguramente se buscaría la mejor. La importancia de la plantación, manipulación y transporte de los productos seleccionados para ser presentados a la divinidad en la ceremonia. Algo que, igual que se hacen con las *victimae* u *hostiae* animales, había que cumplirse perfectamente para aquellos productos vegetales. De hecho existe la prohibición de manejar herramientas de hierro para cortar las hierbas, tanto mágicas como utilizadas para el sacrificio⁴⁶⁸.

Aunque a estos también tengan a bien ser honrados mediante sacrificio animal, es muy posible que la mayoría de los sacrificios, al menos de ámbito privado, sea de origen vegetal. Uno de los propósitos del ritual incruento en el ámbito privado o doméstico, es contentar a los *Lares* o utilizar las habas para los *Manes*. Mientras que, el estatal o a gran escala busca contentar a divinidades más importantes, como Ceres, Apolo, etc. como en los *Ludi Saeculares*, *Vinalia*, etc. donde seguramente el sacrificio sea a mayor escala, con más cantidad de productos que, al finalizar, podrían repartirse entre los allí congregados en un banquete ritual o *lectisternium*.

El hecho de que el este tipo de ritual no desaparezca a lo largo de la historia de Roma, hace que nuevas religiones que surgen dentro del imperio con gran fuerza, como fue el Cristianismo que adoptó esta manera de consagrar a Dios⁴⁶⁹. Sin embargo, la conjugación del sacrificio cruento con el incruento en el Cristianismo⁴⁷⁰ se resuelve con la fórmula del pan y el vino: la transmutación correspondería a la carne por el pan y la sangre por vino⁴⁷¹, la eucaristía⁴⁷² la cual es llamada también “sacrificio sin sangre”.

⁴⁶⁶ GUITTARD, 2003b, pp. 469-479.

⁴⁶⁷ DELGADO DELGADO, 2005, Op. Cit., p. 196.

⁴⁶⁸ *Sine ferro*: Plin., *N.H.*, XIX. 177; XXIII. 163; XXIV. 12; 68. Vid. MARCO SIMÓN, 1996, p. 121.

⁴⁶⁹ El uso del incienso y otras sustancias, Iren. Lugd., *Haer.*, 24, 3; *Éxodo*, 30:34. En cambio, con esta nueva religión desaparece un ritual ancestral, la libación en el ámbito doméstico, PRIEUR, 1991, p. 39.

⁴⁷⁰ En un principio los judíos y cristianos utilizaban ambos tipos de sacrificio, *Éxodo*, 29:38-42 y *Números*, 28: 3-8, tanto animal sin mácula alguna como con ofrendas vegetales y libación.

⁴⁷¹ *Mateo*, 26-28: “Mientras comían, Jesús tomó pan, y habiéndolo bendecido, lo partió, y dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo. Y tomando una copa, y habiendo dado gracias, se la dio, diciendo: Bebed todos de ella; porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que es derramada por muchos para el perdón de los pecados”. De hecho se tomó como ejemplo a través del XVII Concilio Ecuménico de la Iglesia católica de 1439, en la que se resolvió que sea el pan y el vino, para el sacramento de la Eucaristía, Bula *Laetentur caeli* Vol. V, Fasc. II. 516, 5.: *Eucharistiae sacramentum, cuius materia est panis triticeus et vinum de vite*. Recogemos también lo que dice el *Redemptionis Sacramentum*, cap. III. 1 (48): Siendo el pan recién hecho, *recenter confectus* y sin falta alguna, *nullum*

6. COMUNICACIÓN, VOCES Y RUIDOS EN LOS SACRIFICIOS ROMANOS.

Tenemos que retrotraernos al año 2007 para conocer algunos estudios sobre el silencio en el ritual romano y en otras religiones⁴⁷³. La importancia de la palabra, del hablar o la comunicación son fundamentales para entenderse y sobre todo, para seguir los pasos que se han de realizar en un sacrificio romano. Tanto el ruido como el silencio (*silentium*, que es la ausencia de todo aquello que pueda viciar los rituales⁴⁷⁴) en un ritual son dos de los elementos vertebradores para que la inmólación resulte adecuada o no. Los romanos entendían el ruido en el sacrificio como algo negativo, no sólo por la superstición, como señal divina, sino por una practicidad, esto es, un sonido extraño podría asustar al animal. Para los romanos hubo dos soluciones, la primera estar en el ritual en silencio y una segunda, para evitar oír ruidos accidentales disimularlos mediante el uso de músicos, que además podrían apaciguar el ánimo del animal a sacrificar.

Los ruidos al igual que una voz a destiempo o confusión a la hora de leer el discurso, o algún extraño sonido, mugido, puede paralizar el sacrificio, cuya solución podría ser mediante expiación o repetición, y es esto lo que vamos a analizar en los textos siguientes. Antes de adentrarnos en los mismos, debemos conocer qué entendemos como ruido, *strepitus/stridens/strepens* junto a otros vocablos como *crepitus*, *sonitus*, *tonitrus*, *clamor*, *fremitus*⁴⁷⁵; lo que nos da a entender que existen palabras diferenciadoras según el origen del ruido o *rugitus*⁴⁷⁶, voz (*vox*), etc.

Si nos retrotraemos un momento a la época griega, se pide guardar un silencio religioso (*euphemein*) a las personas congregadas en torno a los misterios⁴⁷⁷, lo cual nos indica que este silencio puede ser extrapolado a otros ámbitos religiosos. Sin embargo, a diferencia del ambiente sacrificial romano, el griego no asume como falta o delito que el animal muja o se produzca un ruido, al contrario⁴⁷⁸, que además era acompañado de música y cantos como el de las coristas (*ὄλολυγή*).

sit periculum corruptionis. Así como el vino ha de ser puro y sin avinagramiento, pues es considerado corrupto: *committitur peccatum mortale, non tantum si vinum sit aceto proximum, sed etiam si certo incipiat acescere et corrumpi, quia etiam sic gravis irreverentia sacramentum videtur irrogari*. Vid. Código de Derecho Canónico, c. 924.

⁴⁷²STROUMSA, 2005; PETROPOULOU, 2008; ULLUCCI, 2009; MCGOWAN, 2012, pp. 191-206.

⁴⁷³ MONTERO HERRERO; CRUZ CARDETE, 2007, léase especialmente en esta revista, MONTERO HERRERO, 2007, pp. 165-174; también otra obra orientativa sobre este tema es DESNIER, 2003, pp. 339-350; GUITTARD, 2007, pp. 133-141.

⁴⁷⁴ Fest., 438 L.

⁴⁷⁵ Véase por ejemplo Cic., *Fam.*, VIII. 2, 1 en donde aparecen estos vocablos: *Crepitus* podríamos definirlo como chasquido, hacer ruido; *sonitus* sería el sonido, rumor; *tonitrus* como ruido producido por un trueno; *clamor* un grito producido por una o varias personas y que puede usarse como sinónimo de *barrutus* que se hacía en las batallas y *fremitus* también podría considerarse como ruido, bramido o ruido producido por animales.

⁴⁷⁶ Mart., *Epigr.*, XII. LVII.

⁴⁷⁷ Lo podemos encontrar, por ejemplo, en Aristófanes, *Tesm.*, 298; o Eurípides, *Ifigenia Taur.*, 123.

⁴⁷⁸ Un autor de época alto imperial (s. II d.C.), Luc., *Sacr.*, II. 30, 12, nos relata que, además de no tener defectos el animal, los gemidos del mismo son considerados adecuados para el sacrificio.

La única forma de ahogar los ruidos extraños y mugidos de los animales⁴⁷⁹ era, utilizar a los músicos para esta labor. Algo que vamos a ver a lo largo de toda la historia romana, incluso en autores tardíos como Ennodio del s. V-VI d.C. quien cita precisamente que un buey no será inmolado mientras muge⁴⁸⁰.

Un *praeco* era la persona encargada de notificar de forma oral las decisiones, anuncios importantes y de comunicar sentencias leídas, así como en las ventas públicas del Estado o particulares, también convocan a los senadores para que acudan a la Curia, en los juicios cita al acusador y al reo⁴⁸¹, difunde las instrucciones del tribunal del procónsul y en otras ocasiones, como la del texto, ordena mandar silencio⁴⁸². En cuanto a los sacrificios, el *praeco* expresaba en alto *favere iubebant*⁴⁸³, ya que las oraciones no podrían ser perturbadas, porque podría considerarse nulo el ritual. En el comienzo de cualquier inmolación, a la hora de realizar una plegaria o *carmen* se ha de entonar en voz alta y clara, *clara voce*, ya que pierde la eficacia, además no ha de faltar ninguna palabra, ni ser sustituida la palabra con un sinónimo u otro vocablo⁴⁸⁴. Seguidamente, se requiere un riguroso silencio, para que no se oigan palabras, ruidos u otras voces (*linguis, vocibus*), para ello se invitaba a todos los asistentes a guardar dicho silencio mediante la fórmula *fauete linguis/ fauere iubebant*⁴⁸⁵, o posiblemente se utilice *linguan continere*, que es callarse. Por ello, para que ningún ruido o movimiento extraño⁴⁸⁶ distrajese al sacerdote se cubre la cabeza, *capite velato*, con la toga⁴⁸⁷.

Estos *praecones* serían personas libres, dentro del cuerpo de *apparitores*⁴⁸⁸. Muchos de estos heraldos se enriquecieron con el desarrollo de su actividad⁴⁸⁹. En referencia a la petición de silencio que se hacía, podemos observar al inicio de la obra de Plauto, *Poenulus*⁴⁹⁰ en donde se cita al *praeco* que manda guardar silencio y que no

⁴⁷⁹ Por ejemplo era considerado de mal agüero el crascitar de un cuervo, Plin., *N.H.*, X. 33.

⁴⁸⁰ Ennod., IX.7.

⁴⁸¹ Apul., *Met.*, X. 7, 1-2.

⁴⁸² Íbid., *Met.*, III. 2, 6: *iam praecone publico silentium clamante*.

⁴⁸³ Fest., 78, L.

⁴⁸⁴ Cic., *Har. Res.*, 33; Plin., *N.H.*, XXVIII. 11, quien escribe que han intervenido voces de mal agüero y que echaron a perder la ceremonia.

⁴⁸⁵ Fest., 78, L.; Cic. *Div.*, I. 102: *Neque solum deorum voces Pythagorei observitaverunt, sed etiam hominum, quae vocant omina. Quae maiores nostri quia valere censebant, idcirco omnibus rebus agendis "quod bonum, faustum, felix fortunatumque esset" praefabantur, rebusque divinis, quae publice fierent, ut "faverent linguis" imperabatur, inque feriis imperandis ut "litibus et iurgiis se abstinerent"*; Sen., *de Vit. Beat.*, 26, 7; Hor., *Od.*, III. 1, 2; Ovid., *Fast.*, I. 71; *Trist.*, III. 13, 18; Verg., *Aen.*, V. 71; Serv., *ad Aen.*, V. 71; especialmente Ovid., *Met.*, XV. 677-683: *territa turba pavet, cognovit numina castos evinctus vitta crines albente sacerdos et 'deus en, deus est! animis linguisque favete, quisquis ades!' dixit 'sis, o pulcherrime, visus utiliter populosque iuves tua sacra colentes!' quisquis adest, iussum veneratur numen, et omnes verba sacerdotis referunt geminata piumque Aeneadae praestant et mente et voce favorem*. Y también en Festo, 351 M.: *sinistrum in auspicando significare ait Ateius Capito laetum et prosperum auspicium; at silentium ubi dumtaxat vacat vitio. Igitur silentio surgere cum dicitur significat non interpellari quo minus rem great*.

⁴⁸⁶ I., *B. I.*, IV. 170-171.

⁴⁸⁷ Verg., *Aen.*, III. 404-409.

⁴⁸⁸ PURCELL, 1983, pp. 161-170.

⁴⁸⁹ Quint., I. 12, 17; Cic., *Pro Quinctio*, 3; etc.; Mar., V. 56, 10; Hor., *Ars Poet.*, 419.

⁴⁹⁰ Plaut., *Poenulus*, Prólogo, 1-46, *Iam praecone publico silentium clamante*. *Poenulus* es una parodia del *Aquiles* de Ennio basado a su vez en Aristarco.

se produzcan movimientos ni voces ajenas mientras los actores estén sobre el escenario, para no distraer y por consiguiente, interrumpir la actuación. Por otro lado, sabemos a raíz de la *lex Ursonensis* que en las colonias cada *Ilviri* tenía derecho a poder emplear dos lictores, un ayudante, dos secretarios, dos mensajeros, un copista, un pregonero⁴⁹¹, un augur y un flautista⁴⁹², además de quedar exento de toda actividad bélica⁴⁹³.

La importancia de la lectura de los textos a recitar tiene una serie de expresiones que nos aparecen en los textos clásicos, como *praeire*⁴⁹⁴, *praeire verba*⁴⁹⁵, *praeire precationis carmen*⁴⁹⁶, *precactionem praeire*⁴⁹⁷, *praefari carmen*⁴⁹⁸ y *dictare veba*⁴⁹⁹. Generalmente la oración es recitada con solemnidad, *sollemnis*⁵⁰⁰, convirtiéndose en realidad como si de un diálogo con los dioses se tratara, y para que ésta fuera considerada adecuada, se le acompañaba de la música, para que no hubiera interrupción, ruidos extraños. Y además, la oración era recitada en voz alta tanto en público como en la propia casa⁵⁰¹, para ser percibidos como una fuerza mágica con un valor jurídico, para que sirva de comunicación válida entre el sacerdote y los dioses⁵⁰². Aunque existe una forma murmurada de oración que es también pronunciada para los dioses⁵⁰³, pero que también es utilizada para situaciones donde existe la magia, y dentro de ésta, en concreto para las *tabulas defixionis* o tablillas de maldición⁵⁰⁴.

Sabemos gracias a Macrobio que en el sacrificio tenía unos *tempos* en los cuales está permitido hablar y en otros no, por ello él nos relata que mientras se inmola la víctima está prohibido hablar o hacer ruido, mientras que cuando termina ésta y la ofrenda, sí que se admitían los diálogos y de nuevo se prohibían mientras se realizaba la

⁴⁹¹ Cic., *Leg. Agr.*, II. 93: *Erant hostiae maiores in foro constitutae, quae ab his praetoribus de tribunali, sicut a nobis consulibus, de consili sententia probatae ad praeconem et ad tibicinem immolabantur.*

⁴⁹² *Lex Ursonensis*, n° 62: *Ilviri quicumque erunt, iis Ilviris in eos singulos lictores binos, accensos singulos, scribas binos, viatores binos, librarium, praeconem, haruspexm, tibicinem habere ius potestasque esto.*

⁴⁹³ *Lex Ursonensis*, n° 62: *Quos quisque eorum ita scribas lictores accensos viatorem tibicinem haruspexm praeconem habebit, iis omnibus eo anno, quo anno quisque eorum apparebit, militiae vacatio esto, neve quis eum eo anno, quo magistratibus apparebit, invitum militem facito neve fieri iubeto neve eum cogito neve ius iurandum adigito neve adigi iubeto neve sacramento rogato neve rogari iubeto, nisi tumultus Italici Gallicive causa.*

⁴⁹⁴ Liv., IV. 21, 5; IV. 27, 1; XXXI. 9, 9; XXXVI. 2, 3; Tac., *Hist.*, IV. 53.

⁴⁹⁵ Liv., VIII. 9, 4; IX. 46,6; X. 28, 14; XLI. 21, 11; XLII. 28, 9.

⁴⁹⁶ Val. Max., IV. 1, 10.

⁴⁹⁷ Plin., *N.H.*, XXVIII. 12.

⁴⁹⁸ Liv., V. 41,3.

⁴⁹⁹ Juv., *Sat.* VI. 391.

⁵⁰⁰ Cic., *Mur.*, I. 1 (*sollemnis precatio*); *de domo*, 122; *de leg.*, II., 19; Liv., X. 28, 16 (*sollemnes precationes*); XXXIX. 15, 2 (*sollemne carmen precationis*); Val. Max., IV. 1, 10 (*sollemnia verba*); Ovid., *Fast.*, VI. 622 (*sollemni satis est voce movere preces*); Sen., *Oed.*, 508 (*in vota superos voce sollemni voca*); Sen., *Ep.*, LXVII. 9; Stat., *Silu.*, IV. 3, 140 (*sollemnis prex*).

⁵⁰¹ Cat., *Agr.*, 132; 134; 139; 141.

⁵⁰² GUITTARD, 2007, op. cit., p. 134.

⁵⁰³ Cic., *Div.*, I. 129: *ut deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se quid quisque sentiat, ex quo fit ut homines, etiam cum taciti optent quid aut uoveant, non dubitat quin di illud exaudiant, sic animi hominum...* Criticado por Sen., *Ep.*, XLI., 1. Para un estudio pormenorizado sobre la oración silenciosa o murmurada, van DER HORST, 1994, pp. 1-25.

⁵⁰⁴ Ovid., *Met.*, VII. 251: *quos ubi placavit precibusque et murmure longo.*

ofrenda⁵⁰⁵, es por ello conocida la expresión *inter caesa et porrecta* que aparece en Cicerón⁵⁰⁶. Lo que creemos, por consiguiente, es que los momentos de preparación de las distintas fases del sacrificio es permitido cometer ruidos o dialogar, mientras que en los momentos más sacros, los de la ejecución de las etapas del acto ritual, ha de existir un silencio ceremonial.

El mutismo es imprescindible en todo ritual romano, por ejemplo cuando se consultan los auspicios⁵⁰⁷ en una casa, debe haber silencio de todos los presentes, tanto del *paterfamilias* que oficia el rito⁵⁰⁸, como el personal presente durante el ritual. De hecho algún ejemplo nos lo da Festo a raíz de posibles ventosidades de alguno de los esclavos presentes en el rito⁵⁰⁹. Así como el hecho de caerse un objeto (*auspicia caduca*) y por tanto el ruido que produce, también es considerado como nefasto en cualquier ritual⁵¹⁰. Que un ruido aparezca en un momento en el que se necesita absoluto silencio, es identificado como un *vitium*, que era considerado como un mensaje de los dioses como un grave *prodigium*. Si el *silentium* era aceptado, se procedía pues al comienzo o continuación del ritual religioso.

No podemos dejar de lado aquellos ruidos que son considerados prodigios, como aquel que se produce debido a que algunos templos fueron profanados, así como los juegos que no fueron celebrados correctamente⁵¹¹; o lo que nos cuenta en numerosas ocasiones Obsecuente sobre los ruidos que producen los objetos, voces extrañas, etc.⁵¹², algo que sería estudiado por los *haruspices*. Además, el día o momento del sacrificio se considera sagrado y por tanto se juzga como un presagio negativo advertir o escuchar algo desagradable en su transcurso⁵¹³.

Existe un tema muy interesante y que no hemos encontrado apenas estudios concretos al respecto⁵¹⁴, siendo un posible campo a investigar en el futuro, es el silencio en el Cristianismo, descrito en autores como Lactancio⁵¹⁵, quien hace referencia al

⁵⁰⁵ Macr., *Sat.*, I. 16, 3.

⁵⁰⁶ Cic., *Att.*, V. 18, 1.

⁵⁰⁷ Recogemos algunos ejemplos de la obra de MONTERO HERRERO, 2007, *vid. supra*.

⁵⁰⁸ WISSOVA, 1912, p. 380.

⁵⁰⁹ Fest., 242 L: *Domi cum auspicamus honorem me dium immortalium velim habuisse. Servi ancillae si quis eorum sub centone crepuit quod ego non sensi, nullum mihi vitium facit, si cui ibidem servo aut ancillae dormienti evenit quod comitia prohibere solet, ne is quidam mihi vitium facit.*

⁵¹⁰ Fest., 56 L: *Caduca auspicia dicunt, quom aliquid in templo excidit, veluti virga e manu.*

⁵¹¹ Cic., *Har. resp.*, 9.

⁵¹² Obs., 27; 44; 59.

⁵¹³ Dion. Hal., X. 59, 3.

⁵¹⁴ Existe un estudio sobre el silencio en las tres religiones referente a cuando Dios queda en silencio ante la oración y la petición, RIOSALIDO, 2003, pp. 185-192.

⁵¹⁵ Lac., *Inst. Div.*, IV. 18, 16-17: *Item de silentio ejus, quod usque ad mortem pertinaciter tengrit, Esaias iterum sic locutus est: Sicut ovis ad immolandum ductus est, et sicut agnus coram tondentibus se sine voce, sic non aperuit os suum. Et Sibylla supra dicta: Καὶ κολαφίζόμενος σιγήσει, μή τις ἐπιγινῶ Τὸς λόγος, ἢ πότεν ἤλτεν ἴνα φθιμένοισι λαλήσῃν Καὶ στέρανον φορέσει τῆν ἀκάνθινον.*

respecto y que recoge a su vez de Isaías⁵¹⁶. Este texto de Lactancio se refiere precisamente a la muerte de Jesús el cual se mantuvo en silencio como si del sacrificio de un cordero se tratara y para que todo saliera adecuadamente, no se produjo en él ninguna queja, puesto que fue considerado el sacrificio de la salvación.

7. EL DELITO, PENAS, FALTAS Y MULTAS.

En relación a este apartado, hemos de decir que es uno de los que más carencias textuales tenemos. Apenas se mencionan castigos, multas o delitos que se han de aplicar a los sacerdotes que realizan los sacrificios. Los textos que hemos encontrado nos dan cierto grado de pulcritud para hacer cumplir los ritos sagrados, en caso de no hacerse de la forma correcta, no por que el animal utilizado no se dejara, o haya algún ruido extraño que obstaculice el sacrificio, sino por descuido o desatención del sacerdote, ya que como veremos no hay textos que castiguen a otros miembros del sacrificio. El análisis de los distintos códigos de derecho romano, nos ha permitido encontrar alguna normativa en relación al castigo por cometer delito durante la celebración del ritual.

Aquí tenemos una cuestión a solucionar, puesto que un augur, *haruspex*, *flamen*, etc. pertenece a un *collegium*, cabe preguntarse si la multa es al individuo que hace la acción o a la agrupación a la que pertenece. A priori el hecho de la negligencia sobre quien comete la acción cobra más peso, dados los textos que nos ofrecen esta visión y que analizaremos después. Debemos tener en cuenta que hay pocos textos que hablen de destituciones de sacerdotes, solo de uno de los más importantes, el *flamen Dialis*, quizás esto se deba a que se tiene mucho cuidado por parte de los sacerdotes en realizar los ritos adecuadamente y por tanto hubo pocos casos de multas o delitos. Posiblemente sólo se reflejen los más llamativos por el cargo que ocupan, que nos hace pensar la posibilidad que de haber más casos por negligencia sea perfectamente posible en otros cargos menores, pero no son descritos. Desde luego, un *collegium* goza de legalidad propia o estatutos gracias a la *lex collegii*⁵¹⁷ la cual rige su funcionamiento. Por otra parte, los sacerdotes públicos se regían por normativa estatal que, ligada a la jurisprudencia de los pontífices, se agrupaban en asociaciones, las cuales no tenían apenas diferencias legales con las asociaciones del resto de ciudadanos. Lo que nos dicen los textos, finalmente, es que la multa o culpa recae sobre el individuo y no sobre su asociación, el cual podemos conjeturar que sería depuesto para no manchar el nombre de la misma y defraudar a la divinidad.

La multa⁵¹⁸ es la sanción administrativa o penal que consiste en la obligación de pagar una cantidad determinada de dinero⁵¹⁹. Pero nos preguntamos si este elemento económico aparece siempre que se produce un caso, indistintamente de la gravedad.

⁵¹⁶ *Isaias*, 53:7. También aparece en *Hechos*, 8:32. Recogemos algunas referencias sobre el silencio referido a Jesús: *Lamentaciones*, 3:26; *Génesis*, 24:21; 1 *Samuel*, 20:26; *Salmos*, 28:1; silencio en la oración, *Salmos*, 83:1; *Salmos*, 39:12.

⁵¹⁷ DUFF, 1971; SAAVEDRA GUERRERO, 2005, pp. 153-162.

⁵¹⁸ Fest., XI. M: *Osce dici follando poenam*. Para Varrón es una pena pecuniaria,

⁵¹⁹ R.A.E., 1992, p. 1415.

Tenemos varios textos recogidos de Plutarco que citan la multa pecuniaria en el mundo griego⁵²⁰, lo que nos da a entender que, aunque haya un hiato en la historiografía latina en este aspecto, al menos aparece atestiguado como multa en la legislación religiosa griega. Y no sería de extrañar que, como la mayoría de la praxis del ritual religioso greco-etrusco que adoptan los romanos, se aplicara igualmente en la religión romana, como se puede intuir en las *tabulas Eugubinas*. También es posible que los castigos no sean sólo pecuniarias o quitarle del cargo, sino sea aplicado por la providencia divina que sanciona a aquellos que hacen incorrectamente el sacrificio, como es el caso de Tulio Hostilio que es condenado por Júpiter y que luego comentaremos.

Poena podríamos traducirlo como pena judicial, castigo legal, aplicado en los juicios civiles. Procede del griego *poíné*, castigo. El acto de penar o castigar *actio poenalis* debía ejercerlo un tribunal civil o militar, según el origen del delito, por medio de la cual se perseguía mediante el cobro de una pena (*poena*). La misma consistía en una suma de dinero, con la que se condenaba al autor del delito. El concepto de pena está ligado al de sanción, aunque es menos amplio que éste. La noción de pena surge como consecuencia del delito, es decir, históricamente aparejada a la idea de castigarlo⁵²¹.

Relacionado con esto, es el *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*⁵²², ningún delito ni pena sin ley previa. Por tanto ha de existir un delito previo para la aplicación del castigo, *poena*. En Roma se aplicaba este modelo para hacer existir la norma judicial de castigar la negligencia o los delitos. La pena constituye una disminución de un bien jurídico y se designaba a quien viola un precepto legal⁵²³. Según esto, el cometer actos como los de realizar un acto de negligencia por parte del sacerdote o cualquiera de los miembros presentes en el acto, podía acarrear un castigo. Éste en un principio debe ser, como base, una multa pecuniaria⁵²⁴, sumada a otra según graduación de la pena. Por lo común la pena consistía en la inhabilitación general, para el ejercicio de cualquier función pública, o bien una especial, para ciertos cargos o funciones, como al *flamen Dialis*.

La culpa era aplicable en casos de negligencia o descuido. Esta culpa (*culpa, negligentia, desidia*) era toda gestión reprobable que provocara incumplimiento de las obligaciones que del cargo tuviera. La negligencia, siendo indiferente que ésta consistiera en una acción voluntaria (*culpa in faciendo*) o en una omisión (*culpa in omittendo*), incurriendo en culpa por la inobservancia de una determinada diligencia o cuidado, llegando así a consecuencias que debía haber previsto y que, por ende, era dable evitar para no causar daño⁵²⁵. Sin embargo debemos irnos al *Digesto*, XXXII. 16,

⁵²⁰ Plut., *Lyc.*, XII. 3; *Sol.*, XXI.

⁵²¹ GARCÍA Y SANTOS, 2014, p. 74.

⁵²² DEDES, 2002, pp. 141-146.

⁵²³ GOLDSTEIN, 1993, p. 734.

⁵²⁴ Multa por no celebrar sacrificios como el caso del rey Agis II de Esparta, Plut., *Licur.*, 12, 5 o bien, Jámblico, *Vid. pit.*, 150.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 366.

3 en el que se menciona que la desidia o el descuido son de tal magnitud que son resultado de una nociva intención, y por tanto culpable de ser sancionado. Por lo que a la persona que realizaba esta infracción, se le imputaba un delito o falta, por tanto, culpable.

Por otro lado, el delito, *delictium*, con el que iniciamos nuestro título, corresponde al verbo *delinquere*, es decir, faltar al cuidado o al deber, errar, cometer un crimen. En Horacio aparece vinculado al error o equivocación, que es en el que nos fijamos nosotros para definir delito y su implicación en el ámbito sacrificial, mientras que en Cicerón, es faltar al deber⁵²⁶. Omitimos en nuestro estudio los vocablos relacionados con el delito como *scelus*, *facinus*, *peccatum*, *noxa*, y *crimen* dado que no van relacionados con el tema religioso y en concreto, el sacrificial⁵²⁷.

Los públicos, llamados *crimina*, que lesionaban a la comunidad como tal y que el Estado perseguía y sancionaba con una pena pública, y los delitos privados, denominados *delicta* o *maleficia*, que eran hechos antijurídicos que provocaban lesión a un particular, a su familia o su patrimonio, y que se castigaban con una pena privada de carácter pecuniario⁵²⁸. Debido a que los actos sacrificiales eran eventos públicos, los delitos debieron tratarse como *crimina*. Se actuaba ante tribunales especiales, esto es, tribunales represivos, *publicis iudicii*⁵²⁹, en el caso de los sacerdotes, se encargaría en primera o última instancia el *collegium* de los Pontífices.

Existieron varios tipos de delitos en Roma⁵³⁰, aunque consta uno relacionado con la religión, el *sacrilegium*⁵³¹, que se fundamentaba en la posesión ilícita o profanación de lugares sagrados y sus objetos, sabiendo el valor de éstos. Es una forma de impiedad extendida en Roma, cuya mancha era imposible o difícil limpiar. Livio es quien, tras el sacrilegio de Pleminio⁵³², nos indica que se solicitará a los Pontífices qué tipo de expiación, a qué dioses y con qué víctimas se debe sacrificar para purgar esta profanación⁵³³.

Dentro de la normativa general de la religión romana y en concreto sobre el proceso sacrificial, encontramos la solución a lo que es la falta, al error cometido. Para

⁵²⁶ Hor., *Sat.*, I. 3, 84; Cic., *Cluen.*, 46; *ad Att.*, IX. 10. Cfr., RABINOVICH-BERKMAN, 2001, pp. 621-622.

⁵²⁷ GARCÍA y SANTOS, 2014, Op. Cit., p. 16.

⁵²⁸ ARGÜELLO, 2004.

⁵²⁹ *Digesto, Libri terribiles*, 48. 1; 48. 2.

⁵³⁰ SOLARTE RODRÍGUEZ, 2004, pp. 692-746.

⁵³¹ Conocemos un epígrafe fragmentado en Croacia sobre el sacrilegio contra una virgen, HD. 074403: *Cum G+ [---] / adque (!) sa [---] / sacrileg [---] / numine e [---] / et iussis pe [---] / virgine cu [---] / septima tum p [---] / contempto [---] / et bene credente [---] / verberibus d [---] / [---] sso Caeso [---]*, vid. MIGOTTI; SASEL KOS; RADMAN-LIVAJA, 2018, p. 122, fig. 247.

⁵³² SCHEID, 1991, p. 9 y ss, en donde se explica qué es un sacrilegio y el claro ejemplo de Pleminio, a raíz de un texto de Liv., XXIX. 8 y de Dio. Síc., *Bibl. Hist.*, XXVII. 4, en el que Scheid explica este tipo de sacrilegio cometido en el templo de Locros y su impiedad.

⁵³³ Liv., XXIX. 19, 8; Cic., *de Leg.*, II. 22, indica que ningún sacrilegio producido voluntariamente sea expiado y aquel que hubiera robado un objeto sagrado, sea juzgado como parricida (TONDO, 1973).

ello se acudía a los *piacula*, igualmente cuando se realizaba un sacrificio incorrectamente, o no se localizaban ciertos órganos, debía hacerse una expiación. Scheid⁵³⁴ expone que los romanos, por regla general, anularon el tiempo de impiedad. Esto es, en el momento en el que un fallo se cometía, se interrumpe el sacrificio pero se continuaba con una víctima de sustitución, *hostia succidanea*, en la cual no buscaban limpiar la mancha ocurrida por la interrupción, sino continuar con el sacrificio anterior, sin romper la *pax deorum*. Por esto mismo, continúa, se recurría a los *piacula operis faciundi*, es decir, sacrificios de expiación previos a las infracciones. De esta forma, la anticipación a un fracaso en el sacrificio, que era siempre probable, se veía previamente limpiada sin tener que hacer un sacrificio específico de este error, y que interrumpiese la inmolación principal⁵³⁵. En caso de realizarse tras el sacrificio principal ha de acometerse inmediatamente, en caso contrario, la demora podría considerarse una impiedad.

Existe la ley *sacratio capitis*⁵³⁶ por la cual, desde épocas más antiguas de Roma, era designar a una persona como culpable ante los dioses. Este hecho era la consecuencia de realizar algún acto contrario a la *pax deorum*, como un sacrilegio, o una acción en contra de los dioses o violar los preceptos de determinados días, considerados festivos, nefastos o mixtos⁵³⁷, por lo que esa persona se transformará automáticamente en el “chivo expiatorio” de toda la comunidad, realizando con él una reparación. Por lo que se le convertirá, en los primeros tiempos, en víctima en un sacrificio para la divinidad, actuando contra él una sanción. Tras la prohibición del 97 a.C. de sacrificios humanos, este tipo de condena se convirtió en el exilio, previa multa económica y confiscación de bienes.

Scheid recalca los motivos por los que puede producirse la infracción religiosa dentro del sacrificio⁵³⁸:

- Cuando la víctima es elegida de forma incorrecta (error de género, sexo y color del animal), cuando presenta un vicio externo o interno, es reacia al sacrificio o huye, gime o muge, no cae al suelo correctamente. Por lo que hay que realizar un nuevo sacrificio con una *hostia succidanea*, para borrar el vicio ritual y restaurar la *pax deorum*⁵³⁹.
- Cuando el sacerdote, uno de los ministros del sacrificio o alguien del público comete una ofensa, es decir, cuando su ropa no es pura, en la equivocación de la oración, un error en el rito, ruidos extraños, o personas no invitadas o aptas para ciertos

⁵³⁴ SCHEID, 1991, Op. Cit, p. 19.

⁵³⁵ LINDERSKI, 1995, pp. 594-595; BODEL, 1997, p. 25-27.

⁵³⁶ Dion., II. 10, 74; Liv., III. 35; Fest., p.318; Plin., *N.H.*, VII. 41, 153; Varr., *L.L.*, VI. 31.

⁵³⁷ Macrob., *Sat.*, I. 16, 1-3.

⁵³⁸ SCHEID, 1981, pp. 122-123. Hemos traducido el texto al castellano, con algunas modificaciones, para que pueda entenderse mejor en nuestro estudio.

⁵³⁹ Serv., *Aen.*, II. 118.

rituales, como por ejemplo el culto a las Vestales donde no había hombres⁵⁴⁰. Para arreglar esto, ha de ofrecer un *piaculum* con una *victima succidanea*.

- Cuando se encuentra un prodigio durante la ceremonia, se han de realizar los ritos expiatorios, *procuratio prodigii*.

Estas infracciones en el ámbito público también se daban en el privado⁵⁴¹, y una vez obtenida la aceptación divina, *litatio*, se volvía al normal funcionamiento del sacrificio. Estas transgresiones no sólo ocurrían en Roma, tenemos constancia de que en Grecia también existían los conceptos de piedad e impiedad, *εὐσέβεια*, piedad y *ἀσέβεια*, impiedad o mácula. La impiedad se entiende como la falta de respeto a los ritos de una ciudad, negación de lo sagrado, o alteración de las relaciones con los dioses, considerado como un crimen que ha de ser juzgado en los tribunales, *Areópago*. Era un perjuicio a la colectividad causado aun sin culpa, mientras que piedad, es todo aquel acatamiento de las leyes divinas, sometándose a las tradiciones y realizar las ofrendas, oraciones, etc. de forma correcta. Realizando el sacrificio, *thusia*, por el *hiereus*, sacerdote encargado de cumplir con los *hiera*, los actos del culto⁵⁴².

Respecto a los umbros, debemos centrarnos en el único documento escrito en esta lengua, las Tablas Eugubinas⁵⁴³, son siete tablillas de bronce encontradas en 1444 en Gubbio, conservadas actualmente en el Museo Cívico del Palazzo del Cónsul. Las recogemos como base de la legislación religiosa romana en referencia a las multas, etc. Las tablillas más antiguas fueron escritas posiblemente en el s. III a. C. en el alfabeto umbro, mientras que la última, parece ser escrita en el s. I a. C. ya en alfabeto latino. Contienen la descripción de los ritos religiosos de los *fratres Atiedii* que debían hacerse en una ceremonia. Son en las tablas V, VI y VII, en donde se dictan la imposición de unas multas al oficiante, *arfertur*, que ha realizado deficientemente el

⁵⁴⁰ Cic., *att.*, I. 13, 3: *Credo enim te audisse, cum apud Caesarem pro populo fieret, venisse eo muliebri vestitu virum, idque sacrificium cum virgines instaurrassent, mentionem a Q. Cornificio in senatu tactam (is fuit princeps, ne tu forte aliquem nostrum putes); postea rem ex senatus consulto ad virgines atque ad pontifices relatum idque ab iis nefas esse decretum; diende ex senatus consulto consules rogationem promulgasse*; Liv., CIII. 2; Quint., *De inst. or.*, IV, 2, 88; Suet., *Iul.*, 74; Dio. Cas., XXXVII. 45-46. Plut., Cic., 28-29; César, 10; Ap., *B.C.*, II. 14, en el que narran el episodio de Publio Clodio, quien vestido de mujer se presentó en la casa de César, ya que éste en calidad de pretor *cum imperium*, cedía su casa para celebración del ritual. En la ceremonia de las *Damias* de Bona Dea las sacerdotisas tuvieron que reiniciar el sacrificio al descubriese a Clodio presente, en la que estaba prohibida su intervención. Este hecho, sonado en Roma, ya que los propios senadores abrieron una investigación, tras el descubrimiento y expulsión de Clodio, *magna invidia et infamia caerimoniarum*. Pasaje que es recogido por varios autores, ya que supone una infracción grave, un sacrilegio que ha de ser juzgado, como nos dice Cic., *att.*, I. 14, 1, y cuya consecuencia fue la absolución de Clodio, tal vez ayudado por el mismo César para ir contra su otro enemigo, Cicerón, Cic., *att.*, I. 16, debido a que sobornó a los jueces, sin embargo, recibió un castigo divino, la locura, Cic., *Dom. Sua*, CV: *Ex quo intellegitur multa in vita falso homines opinari, cum ille, qui nihil viderat sciens quod nefas esset, lumina amisit, istius, qui non solum aspectu sed etiam incesto flagitio et stupro caerimonias polluit, poena omnis oculorum ad caecitatem mentis est conversa*.

⁵⁴¹ Cat., *agr.*, 141; 143;... en donde se citan qué acciones e ingredientes, como el vino, se han de utilizar para realizar la *lustratio* para cuando algún elemento religioso es considerado nefasto, impuro o erróneo.

⁵⁴² Para saber más sobre el culto religioso griego y el sacrificio, ALCOCK, 1993; SCHEID, 1995, pp. 15-30; EKROTH, 2002; FARAONE; NAIDEN, 2012; JACQUEMIN, 2014, pp. 107- 113.

⁵⁴³ PROSDOCIMI, A., 1984; ANCILLOTTI; CERRI, 1996.

sacrificio. Ésta viene dada tras el banquete de la hermandad, en la cual se vota para señalar si el banquete es apropiado, en caso de ser inadecuado, se votaba para fijar la pena para el *arfertur*⁵⁴⁴. Una primera multa sería la cuantía de 300 ases⁵⁴⁵, mientras que el segundo tipo de sanción sería la expulsión de la ciudad del individuo ya que mancha la comunidad, por lo que sería necesario proceder con una ceremonia lustratoria.

En el derecho primitivo romano cuando se cometía un delito, las consecuencias eran los castigos divinos, como es el caso de Apio Claudio “el Ciego”. Siendo los dioses los árbitros de las sanciones convirtiéndose el delincuente en la víctima expiatoria. Numa estipuló, en relación al uso del sacrificio, que aquel que cometiera el asesinato de un hombre libre, *paricidium*, sería sometido a muerte, pero si el resultado de dicha muerte fuera de forma involuntaria, el autor del hecho debía ofrecer un carnero en sacrificio como expiación⁵⁴⁶.

En la obra de Cicerón, *De legibus*, se presenta gran parte del *ius sacrum* y el derecho civil. Constituyendo como parte primordial de las *legum leges* las *leges de religione*⁵⁴⁷. En el que se describen los requerimientos que se deben cumplir para que las personas se dirijan a las divinidades; en segundo lugar se establecen que los sacrificios sean celebrados en *dies fasti* y en tercer lugar, las obligaciones de los sacerdotes, tales como pontífices, *flamines*, augures, *fetiales* y *haruspices*. También, en relación con la *sacra pública* se definen las infracciones del derecho sacral: violación del *mos maiorum*, de los objetos y de la *consecratio*. Por último, la quinta parte está dedicada a *sacra privata*, es decir, en la celebración de funerales y cultos de los antepasados. Pero sólo se cita que toda persona que no se cumpla adecuadamente con los votos, será castigada con una *poena*⁵⁴⁸.

Examinando el derecho romano de época imperial, *Institutionum commentarii quattuor, Liber singularis regularum, Consultatio veteris cuiusdam Iuriconsulti, Corpus Iuris Civilis*, no existe legislación alguna relacionada con castigos por incumplimiento del deber en los sacrificios. Lo que nos hemos encontrado son normas de jurisdicción social, como de herencias, compra-ventas de bienes o personas, etc. Sin embargo, sólo en el *Libri quinque sententiarum ad filium* hemos encontrado unas líneas relacionadas con lo religioso, en concreto con el *sacrilegium*, en el que existe una norma al respecto⁵⁴⁹.

⁵⁴⁴ GUITTARD, 1981, pp. 12-13, en donde se analizan las Tablas Eugubinas.

⁵⁴⁵ Tabla VII b: *pisi panupei fratres frater atiersier fust erc sueso fratrecate portata sevacne fratrom/ atiersio desenduf pifi reper fratrecate pars est erom ehiato ponne iuengar tursiandu hertei/appei arfertur atiersir poplom andersafust sue neip portust issoc pusei subra screhto est/fratrecei motar sins a CCC.* (de GUITTARD, 1981, op. cit., p. 13, nota 16).

⁵⁴⁶ JÖRS; KUNKEL, 1965, p. 248.

⁵⁴⁷ Cic., *de leg.*, II. 18-22.

⁵⁴⁸ Cic., *de leg.*, II. 22: *Caute uota reddunto. Poena uiolati iuris esto.*

⁵⁴⁹ 19. *De sacrilegis: Qui noctu manu facta praedandi ac depopulandi gratia templum inrumpunt, bestiis obiciuntur: si vero per diem leve aliquid de templo abstulerint, vel deportantur honestiores vel humiliores in metallum damnantur.* O bien por cometer sacrilegios en tumbas 19a: *Rei sepulchrorum violatorum, si*

En el *Corpus iuris civilis* (recoge la legislación desde los años 117-565 d.C.) recopilada en el *Digesto*, encontramos una norma que está relacionada directamente con el incorrecto funcionamiento del sacrificio⁵⁵⁰, lo que nos da una idea de la importancia que estamos comentando. Un senadoconsulto o *decretum* era una ley emanada del senado que dada su importancia se tuvo que realizar para regular el sacrificio y poder así castigar a aquellos que lo realizaran incorrectamente. El *Digesto*, como obra de recopilación de las anteriores, parece datarse en el 533 d. C. con el emperador Justiniano, mientras que el *Corpus iuris civilis* es una recopilación de constituciones y jurisprudencia romana que datan desde época del emperador Adriano hasta Justiniano (del 117 al 565 d.C.). Por lo que nos es válido para nuestro estudio ya que se encuadra dentro del marco cronológico que hemos establecido.

Dentro de lo que son los juramentos, de los que no nos vamos a extender porque no es nuestra materia de estudio⁵⁵¹, sí nos parece interesante citar el juramento de los *fetiales* que recoge Festo⁵⁵². En este caso, cuando realizaban la declaración de guerra o de paz, así como en el momento de hacer el sacrificio del cerdo, juraban con una piedra o puñal de sílex. A partir del juramento escrito por Festo deducimos que, además de no cumplir lo acordado, a la hora de realizar el sacrificio se le aplicaría la misma normativa de castigo que a los otros sacerdotes, como los *flamines*, y que dentro del propio juramento está en sí la propia condena, en este caso, su expulsión de la ciudad y la incautación de todos sus bienes.

En conclusión, podemos decir que existe un complejo mecanismo para identificar las faltas o delitos dentro de la legislación romana. Sobre todo, escasas son las leyes conservadas referentes a la infracción cometida durante el desarrollo del sacrificio, encontrándonos sólo un ejemplo, el *Corpus iuris civilis*. La ausencia de procedimientos legales de castigo específico para el ritual sacrificatorio no indicaría, para nosotros, que no existieran. En los *A.F.A.* existen una serie de reglas en las que se estipulaban qué hacer con el sacrificio que se había desarrollado deficientemente, cuya solución era la celebración de sacrificios piaculares⁵⁵³. Cicerón también recoge alguna normativa que parece provenir de Numa⁵⁵⁴, y que nos muestra las costumbres religiosas y el *ius sacrum*, aunque no nos cita la tipología del delito ni las consecuencias para el que la comete.

corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur: alias autem relegantur aut in metallum damnantur.

⁵⁵⁰ Dig., XLVIII, 8, 43: *Ex senadoconsulto ejus legis poena damnari jubetur, qui mala sacrificia fecerit, habuerit.*

⁵⁵¹ Recomendamos leer, para la cuestión del juramento, RIESCO ÁLVAREZ, 1988, pp. 19-28

⁵⁵² Festo, s.v. *lapidem*: *Si sciens fallo, tum me Dis pater salua urbe arceque bonis eiciat ut ego hunc lapidem.* MARCO SIMÓN, 1996, pp. 90-92.

⁵⁵³ Aparece representado en una inscripción, *CIL.*, 6. 2107; existen multitud de ejemplos en los *A.F.A.* al respecto, citamos el, 26[101]143a en el que se dicta realizar un sacrificio piacular de una cerda y un cordero.

⁵⁵⁴ Cic., *de leg.*, II. 23.

CAPÍTULO II.

A. TEXTOS SOBRE LOS ÓRGANOS FALTOS O DEFORMES.

(1). 340 a.C. CONSULADO DE TITO MANLIO IMPERIOSO (*RE*, 57); PUBLIO DECIO MUS (*RE*, 15). (*MRR*, I: 135-136).

Falta de cabeza en el hígado.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, VIII. 9, 1.

Romani consules, priusquam educerent in aciem, immolaverunt. Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse: alioqui acceptam dis hostiam esse; Manlium egregie litasse. 'Atqui bene habet' inquit Decius, 'si ab collega litatum est.'

“Los cónsules romanos antes de dirigirse a la batalla, ofrecieron una inmólación. A Decio el *haruspex* le mostró la cabeza del hígado de la parte conocida afectada; pero la otra víctima fue aceptada y Manlio obtuvo buena aceptación. Decio dijo: ‘Pues entonces bien va la cosa, si se han obtenido buenos presagios para mi colega’”⁵⁵⁵.

En este texto, Livio refiere a dos cónsules, Tito Manlio Imperioso Torquato y a Publio Decio Mus ambos consules en el 340 a.C., correspondientes con el primer consulado de Decio y el tercero de Tito Manlio. Torquato era hijo del dictador del 363 a. C. Lucius Manlius Capitolinus Imperiosus, quien fue el encargado de insertar un clavo en el templo de Júpiter, como proceso expiatorio de sofocar la peste que asolaba en Roma⁵⁵⁶. El apodo o *agnomen* de Torquatus procede de cuando era dictador Titus Quintus Poenus Capitolinus Crispinus quien tuvo que hacer frente a un ejército galo que se situaba cerca de Roma. Fue en este enfrentamiento cuando un galo pidió hacer un combate individual, *monomachia*, siendo T. Manlio voluntario y venciendo al galo, adquiriendo del cuello de su enemigo su gran torque⁵⁵⁷.

El periodo que narra el texto, los dos cónsules tuvieron que hacer frente a la segunda guerra latina (340 y el 338 a. C.) en la que Roma tenía como aliados a los samnitas, los laurentes y pelignos, mientras que el otro bando se componía de volscos, campanos, sidicinos bajo el liderazgo de Alba Longa que conformó la Liga Latina. Es en este periodo en el que dicha Liga fue derrotada en la famosa batalla de las Horcas Caudinas por los samnitas en el 321 a.C.⁵⁵⁸

El pasaje se refiere al momento previo a la batalla bajo el volcán Vesubio (339 a.C.) en la que los cónsules vencieron tras el enfrentamiento, pero con gran pérdida, ya que el propio Publio Decio se sacrificó en la misma en pro de la salvación de Roma,

⁵⁵⁵ Traducción nuestra.

⁵⁵⁶ Liv., VII. 19.

⁵⁵⁷ Liv., VII. 9-10; Aur. Vic., XXVIII.

⁵⁵⁸ ROLDÁN, 1987, pp. 107-108.

dejando a Manlio como único vencedor de dicho combate⁵⁵⁹. Al año siguiente, Manlio derrotó a los latinos en la batalla de Trifano (338 a.C.), de tal forma que el conflicto finalizó con la capitulación de la ciudad de Anzio y la entrega de la flota volsca. De hecho, las proas, *rostra*, de los barcos adornaron algunas zonas del foro de Roma.

La parte que nos interesa especialmente del texto es *Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse*, en la que se cita que en la parte afectada faltaba la cabeza del hígado, *caput iocineris* de la *pars familiaris*. Se nos presenta que en el hígado de la víctima le falta esta parte, área que afecta al futuro de la persona que solicita el resultado, en este caso Publio Decio. Como veremos en sucesivos ejemplos, esta zona del hígado afligirá a la persona perjudicada, llegándole la muerte. Pues ésta en Decio se producirá, según Livio, en la batalla del Vesubio (339 a.C.) ya que él mismo acepta sacrificarse por el bien de la victoria romana, solicitando los ritos correspondientes al pontífice Marco Valerio⁵⁶⁰.

Este gesto que realiza Decio se denomina *devotio*⁵⁶¹, en la cual un general se ofrecía como sacrificio a las divinidades infernales, como los dioses *Manes*, y otras

⁵⁵⁹ Hay que tener en cuenta que se realizaron sacrificios para conocer los resultados, si para Imperioso obtuvo la *litatio* por parte de los dioses al examinar el *hharuspex* las entrañas, no tuvo el mismo resultado para Decio Mus, a quien le faltaba esa parte del hígado tan importante, el *caput iocineris*. Por ello, él acepta que sea nombrado para acometer contra el enemigo realizando la *devotio* y que Roma fuera vencedora. Véase Liv., VIII. 9, 4-8: *In hac trepidatione Decius consul M. Ualerium magna uoce in clamat. 'Deorum' inquit, 'ope, M. Ualeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus deuoeam.'* *pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: 'Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica <populi Romani> Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo.*

⁵⁶⁰ Liv., VIII. 6, 11: *Hos ubi nocturnus uisus inter se consules contulerunt, placuit auerruncandae deum irae uictimas caedi; simul ut, si extis eadem quae somnio uisa fuerant portenderentur, alter uter consulum fata impleret.*; Liv., VIII. 9, 4-13: *In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna uoce in clamat. 'Deorum' inquit, 'ope, M. Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus deuoeam.'* *Pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: 'Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica [populi Romani] Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo.'* *Haec ita precatus lictores ire ad T. Manlium iubet matureque collegae se deuotum pro exercitu nuntiare; ipse incinctus cinctu Gabino, armatus in equum insiluit ac se in medios hostes immisit, conspectus ab utraque acie, aliquanto augustior humano visu, sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae qui pestem ab suis auersam in hostes ferret. Ita omnis terror pavorque cum illo latus signa primo Latinorum turbavit, deinde in totam penitus aciem peruasit. Euidetissimum id fuit quod, quacumque equo inuestus est, ibi haud secus quam pestifero sidere icti pavebant; ubi uero corrui obrutus telis, inde iam haud dubie consternatae cohortes Latinorum fugam ac vastitatem late fecerunt.*

Este autosacrificio también por Zonar., VII. 26; Val. Máx., I. 7, 3; Floro, I. 9; Front., *Strat.*, IV. 5.; 15; Or., *Cels.*, III. 9; A. Vic., *Viris Illustribus*, 26, 4.

⁵⁶¹ Liv., VIII. 6, 9-10: *Ibi in quiete utriusque consuli eadem dicitur uisa species uiri maioris quam pro humano habitu augustiorisque, dicentis ex una acie imperatorem, ex altera exercitum Deis Manibus*

celestiales importantes, –en nuestro caso, llama a estar presentes a Júpiter, Marte y Bellona–, junto con las tropas enemigas. Decio Mus se puso la toga *praetexta* con la cabeza cubierta (*capite velato*), tocando la tierra con la mano y con la otra señalando al cielo nombrando a Júpiter⁵⁶². Hecho que aprueba Livio por el resultado final de Decio y las consecuencias a favor de Roma⁵⁶³.

En referencia a *familiari parte caesum* hay que comentar que el hígado, basándose en el conservado actualmente en Piacenza, lo dividen en dos grandes zonas, la izquierda y la derecha. En el lado siniestro, la izquierda, está la *pars hostilis* donde se dan los malos augurios, opuesta a la *pars familiaris* donde proporciona buenos auspicios, que es la zona donde estaría el *caput iocineris*. Sin embargo, aunque la cabeza del hígado esté en la zona donde se dan buenos presagios, no quiere decir que todo fuera bueno, puesto que la falta de esta protuberancia era realmente un resultado negativo.

Matrique Terrae deberi; utrius exercitus imperator legiones hostium superque eas se deuouisset, eius populi partisque uictoriam fore.

⁵⁶² Macrob., *Sat.*, III. 9. 12. Véase un estudio sobre la *devotio* en PLASS, 1995, pp. 226–227.

⁵⁶³ Liv., VIII. 9, 10: [...] *sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae qui pestem ab suis auersam in hostes ferret.*

(2). 208 a.C. CONSULADO DE MARCO CLAUDIO MARCELO (RE, 220). (MRR, I: 289-290).

No se encontró la cabeza del hígado/ Hígado con protuberancia grande o doble.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, XXVII. 26, 13-14.

Immolasse eo die quidam prodidere memoriae consulem Marcellum et prima hostia caesa iocur sine capite inuentum, in secunda omnia comparuisse quae adsolent, auctum etiam uisum in capite; nec id sane haruspici placuisse quod secundum trunca et turpia exta nimis laeta apparuissent.

“Según refieren algunos relatos, aquel día el cónsul Marcelo ofreció un sacrificio y al inmolar la primera víctima apareció el hígado sin cabeza mientras que en la segunda apareció todo lo que es habitual, viéndose incluso un hígado con una cabeza mayor de lo normal; esto no le gustó nada al *haruspex*, porque después de unas entrañas incompletas y deformes habían aparecido otras demasiado favorables”.

Valerio Máximo. *Factorum et Dictorum Memorabilium*, I. 6, 9.

Is captarum Syracusarum et Hannibalis ante Nolana moenia a se primum fugere coacti gloria inflammatus, cum summo studio niteretur ut Poenorum exercitum aut in Italia prosterneret aut Italia pelleret, sollemnique sacrificio uoluntates deorum exploraret, quae prima hostia ante foculum cecidit, eius iecur sine capite inuentum est, proxima caput iocinoris duplex habuit. quibus inspectis aruspex tristi uultu non placere sibi exta, quia secundum truncata laeta apparuissent, respondit.

“Éste, henchido de orgullo por la conquista de Siracusa y por haber sido el primero en hacer huir a Aníbal ante las murallas de Nola, cuando ponía todo su ahínco en aniquilar el ejército cartaginés dentro de suelo italiano o en hacerlo salir de él, al tratar de saber la voluntad de los dioses mediante un sacrificio solemne, se encontró con que la primera víctima que fue sacrificada ante el fuego sagrado tenía un hígado sin el lóbulo superior mientras que la segunda tenía dos lóbulos superiores. Nada más verlas, el *haruspex*, con el semblante entristecido, manifestó que no le gustaban nada las entrañas porque inmediatamente después de las mutiladas habían aparecido otras demasiado grandes”.

Nepociano. *Epítome*, 7, 10. (I. 6, 9)⁵⁶⁴.

M. Macellus Syracusarum captiuitate et Hannibalis ab urbe Nola fuga clarus, cum in hostia prima iecur sine capite inuenisset, in secunda bíceps, tamen sibi non cauit: nam cum paucis egredi ausus speculator, circumuentus periit.

“Marcelo, que conquistó Siracusa y expulsó a Aníbal de las murallas de Nola, como celebrase un solemne sacrificio, se encontró con que el hígado de la primera víctima no

⁵⁶⁴ Hemos respetado la catalogación que ofrece LÓPEZ MOREDA, 2003, p. 383.

tenía lóbulo superior, y el de la segunda tenía dos. Al *haruspex* no le agradó que, después que la primera víctima fuese adversa, la segunda fuese demasiado favorable. De ahí que Marcelo, cuando se adelantó para examinar el terreno durante la noche, muriese en el Brucio a manos de los cartagineses”.

Los tres autores nos hablan sobre Marco Claudio Marcelo, cinco veces cónsul de Roma, situándonos ahora en el último de ellos. Conquistó Siracusa (211-210 a.C.) a los cartagineses y participó en la IIª Guerra Púnica liderando el ejército romano contra Aníbal en varias ocasiones. Hasta que fue derrotado y pereció a manos de las tropas numídicas del general cartaginés en una emboscada, siendo enterrado con todos sus honores por Aníbal en el 208 a.C.⁵⁶⁵.

Creemos que la posición de estos autores, sobre todo Livio, viene dada por la política que Marcelo aplicó durante el conflicto con Aníbal. Éste estaba en tierras itálicas durante varios meses derrotando a los ejércitos, siendo Marcelo vencido en dos ocasiones, el cual se dirigió para acantonarse, durante la temporada de verano, en Venusia, a pesar de que Aníbal proseguía su marcha. Estas acciones fueron duramente criticadas, consiguiendo que el propio Marcelo fuera llamado a Roma, para defenderse de las imputaciones de sus adversarios, siendo sustituido en Verona por un legado mientras él estuviera ausente para que no se derogara su mandato militar. Ese mismo año se convocaron las elecciones y, a pesar de ser duramente criticado incluso en el circo Flamínio, consiguió convencer al pueblo de sus acciones, por lo que tras el proceso electoral, obtuvo este 5º consulado⁵⁶⁶. Además se produjo un leve levantamiento en Etruria que fue sofocado al llegar Marcelo. De hecho, durante varios días se realizaron sacrificios de víctimas mayores (*hostiae maiores*) que no fueron favorables⁵⁶⁷ debido a los *portenta* ocurridos.

Llevaron ambos cónsules sus tropas a la región de Apulia, asentando el campamento entre Venusia y Bantia, próximos a las posiciones de Aníbal. Y antes de partir en reconocimiento del terreno, se hizo el sacrificio, el que se nos presenta aquí en primer lugar cuyo resultado es nefasto, y después un segundo, que teóricamente el resultado es propicio. Tras esto, partieron ambos cónsules siendo atrapados por las tropas anibálicas⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Liv., XXVII. 21- 23; 25-28; Pol., X. 32; Plut., *Marc.*, 28-30; Ap., *Annib.*, 50; Aur. Víct., *vir.*, 45.1; Zonar., IX. 9.

⁵⁶⁶ Liv., XXVII. 20, 9-13; 21, 1-4.

⁵⁶⁷ Liv. XXVII. 23, 4, en el que se realizaron sacrificios expiatorios para solucionar los *portenta* ocurridos durante esa temporada.

⁵⁶⁸ Liv., XXVII. 25, 7-10: *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus quod cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honori et Uirtuti uouisset dedicatio eius a pontificibus impediabatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo recte dedicari, quia si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset difficilis procuratio foret, quod utri deo res diuina fieret sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri. Ita addita Uirtutis aedes adproperato opere; neque tamen ab ipso aedes eae dedicatae sunt. Tum demum ad exercitum quem priore anno Uenusiae reliquerat cum supplemento proficiscitur.*

Leemos en el texto de Livio, *prima hostia caesa iocur sine capite inuentum* del que coincide Valerio, *prima hostia ante foculum cecidit, eius iecur sine capite inuentum est*, en la primera inmolación se ha obtenido un resultado nefasto debido a que en el hígado faltaba la cabeza, hecho que provocó que se realizase un segundo sacrificio para confirmar el resultado del anterior. Igualmente, en esta idea coinciden dos textos más, Julio Paris y Januario Nepociano del s. V d.C. y VI d.C. respectivamente, quienes recogen la obra de Valerio Máximo en epítomes⁵⁶⁹, y que también describen que en ese primer sacrificio faltaba una parte del hígado. Hemos de añadir un cuarto texto más, de Plinio, quien también nos describe este mismo suceso⁵⁷⁰.

Al margen de los textos expuestos, no debemos olvidar, que tiempo atrás, Marcelo al ser nombrado cónsul por cuarta vez, no pudo ejercer la responsabilidad debido a un portento natural, la caída de un rayo mientras se celebraban sacrificios, algo que le obligó a dimitir del cargo⁵⁷¹ y esperar al siguiente año a presentarse y ser elegido por quinta vez. Livio hace mención a que este fenómeno, el del rayo, responde a que la República debía ser preservada a cambio de la cabeza de los cónsules⁵⁷². Mientras que Crispino se le permitió salir con sus tropas hacia Lucania, para tomar Locros, Marcelo no pudo hacerlo porque los propios pontífices le frenaron, nuevamente por el escrúpulo religioso, que consistía en dar validez legal a la dedicación de un santuario o *aedes* conjunto de dos divinidades, *Honos* y *Virtus*, como promesa cuando combatía a los galos en el 222 a.C. Fue sólo cuando se erigió un templo separado a *Virtus*, se le permitió marchar hacia la guerra.

Volviendo al análisis de los textos, notamos la falta de esa parte del hígado, *capite inuentum*, coincide con la predicción de muerte sobre un personaje, este *signum* debemos vincularlo con la muerte de Marcelo tras ser sorprendido, después de realizar una misión de reconocimiento con poca escolta, momento aprovechado en una emboscada por la caballería nómada de Aníbal. En cuya refriega el cónsul fue muerto y su colega Quincio Crispino fue herido. El cual pudo llevar el ejército a Verusia y nombrar a un dictador para las elecciones consulares de ese año, antes de morir. Sin embargo, todos los prodigios anunciaban que Marcelo obtenía toda hostilidad por parte de los dioses exigiendo su vida, mostrándose en el rayo, en la falta de protuberancia del hígado y en una segunda inmolación, un hígado hiperdesarrollado.

Es interesante la segunda parte de ambos textos, en los que los dos autores, Livio y Valerio Máximo, difieren ligeramente del resultado del examen del hígado. Mientras

⁵⁶⁹ J. Paris, *Ep.*, I. 6, 9.; Nepociano, *Ep.*, VI. 9.

⁵⁷⁰ Plin., *H.N.*, XI. 189: *M. Marcello circa mortem, cum periit ab Hannibale, [caput iecoris] defuit in extis; sequenti deinde die geminum repertum est.*

⁵⁷¹ Liv., XXIII. 31, 13; XXVII. 22,1; 25, 7-10; En referencia a que la *pax deorum* iba ser difícil de reparar, dado que no se aceptaron las primeras víctimas de sacrificio: 23, 1-4: *Consules religio tenebat quod prodigiis aliquot nuntiatis non facile litabant... Horum prodigiorum causa diem unum supplicatio fuit. Per dies aliquot hostiae maiores sine litatione caesae diuque non impetrata pax deum.*

⁵⁷² Liv., XXVII. 23, 4-5: [...] *in capita consulum re publica incolumi exitiabilis prodigiorum euentus Uertit.*

Livio, *in secunda omnia comparuisse quae adsolent, auctum etiam uisum in capite*, para Valerio Máximo es *proxima caput iocinoris duplex habuit*. Resultados que son copiados por Nepociano quien lo expresa exactamente igual, *proxima caput iocinoris duplex habuit*, mientras que Julio Paris *cum in hostia prima iecur sine capite inuenisset, in secunda bíceps*. Plinio, por su parte *M. Marcello circa mortem, cum periit ab Hannibale, [caput iecoris] defuit in extis; sequenti deinde die geminum repertum est*.

Vemos, en cualquier caso, que hubo una anomalía en el hígado lo que significa que en este caso no existía un resultado favorable, ya que la pieza en cuestión era grande. Valerio Máximo proporciona como resultado que sea doble, al igual que Plinio, Julio Paris y Nepociano. Marcelo en esta segunda víctima sacrificada en busca de un mejor favor, *litatio*, parece ser realizada, según Plinio, en un segundo día, y cuya consecuencia dada por los dioses es contraria al primero. Esto es debido a que el propio cónsul, sin saberlo, se debía sacrificar por el bien de la República, tal como nos indica Livio.

En este caso, como en otros muchos analizados después, el personaje o cónsul que pedía la realización del sacrificio y el examen de los *exta*, cuyo resultado fue fatídico, debía saber que la *pax deorum* solamente se repondría con su propio fallecimiento. De tal forma que los dioses que participaban en la *haruspicina*, como podría ser Júpiter, posaban sobre esa persona todo el malestar o ruina para librar a los romanos de la destrucción que incurría sobre ellos si seguía vivo o por la realización de una acción concreta. Y es así como a lo largo del texto, Livio nos relata que hubo malestar con Marcelo por su forma de actuar en Siracusa y en sus distintos consulados, especialmente en los temas militares y religiosos⁵⁷³.

⁵⁷³ Liv., XXVII. 21- 23; 25-28.

(3). 203a.C. CONSULADO DE CN. SERVILIO CEPIÓN (RE, 44); C. SERVILIO GÉMINO (RE, 60). (MRR, I: 310-311).

Hígado falto de un extremo.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, XXX. 2, 13.

Consulum alteri primam hostiam immolanti caput iocineris defuit. Ea prodigia maioribus hostiis procurata; editi a collegio pontificum dei quibus sacrificaretur.

“Cuando uno de los cónsules inmolaba la primera víctima, apareció el hígado falto de uno de sus extremos. Estos portentos fueron expiados con víctimas adultas, y el colegio de los pontífices manifestó a qué dioses había que ofrecer los sacrificios”.

Nos situamos en torno a finales de la IIª Guerra Púnica, año 203 a.C. siendo cónsules ese año Cneo Servilio Cepión y Cayo Servilio Gémino. Cepión recibió la provincia de Bruttium mientras que Gémino la de Etruria, pero antes de partir hacia estos lugares, el Senado decretó que se celebrasen Grandes Juegos que el dictador Tito Manlio Torcuato había prometido con voto para cinco años más tarde, si la situación del Estado se mantenía inalterada⁵⁷⁴. Es justo en este contexto cuando se anunciaron múltiples prodigios que fueron expiados con víctimas adultas por parte de los cónsules por mandato del colegio pontifical⁵⁷⁵. Pues fue en una de las primeras víctimas sacrificadas para esta *expiatio* en la que faltó una parte del hígado, seguramente Livio esto lo percibió como uno de los *prodigia* más que sucedieron ese año.

En este mismo año ambos cónsules no sufrieron pérdida ninguna, es más Gémino pudo rescatar a su padre que estaba en manos de los galos boios desde el 218 a.C. mientras que Cepión realizó varias escaramuzas contra Aníbal en Italia, haciendo que éste abandonara la península, por lo que Cepión marchó a Sicilia con la intención de desplazarse a África. Fue frenado por el Senado con el nombramiento de un dictador, con poder legal suficiente para hacerle regresar. P. Sulpicio Galba llamó a Cepión a Italia. Tal vez el resultado negativo del examen del hígado sea precisamente el obligarle a volver a Roma. No hay hechos extraordinarios ante dicha falta de alguna parte de la extremidad del hígado y se ha de tomar como un *prodigium* más ocurrido en ese año y no como un anuncio de alguna calamidad para una persona. Aunque sí es destacado que no se cite una expiación para este caso concreto. Tal vez, Livio nos quiera enseñar que aunque fue parte de unos *prodigia*, los cónsules son respetuosos con lo sagrado, por lo que nuestro autor no les achacaría nada negativo, como sí hace con otros que hacen caso omiso a la piedad religiosa, de ahí el motivo de haber analizado este ejemplo.

⁵⁷⁴ Liv., XXX. 2, 8: *Consulibus imperatum ut priusquam ab urbe proficiscerentur ludos magnos facerent quos T. Manlius Torquatus dictator in quintum annum uouisset si eodem statu res publica staret. Et nouas religiones excitabant in animis hominum prodigia ex pluribus locis nuntiata.*

⁵⁷⁵ Ibid. XXX. 2, 13: *Ea prodigia maioribus hostiis procurata; editi a collegio pontificum dei quibus sacrificaretur.*

(4). 176 a.C. CONSULADO DE CN. CORNELIO (RE, 346); QUINTO PETILIO ESPURINO (RE, 4, 11). (MRR, I: 400).

Falta de protuberancia en los hígados de víctimas sacrificadas.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, XLI. 14, 7; 15, 1-4.

Cn. Cornelio et Q. Petilio consulibus, quo die magistratum inierunt, immolantibus Ioui singulis bubus, uti solet, in ea hostia, qua Q. Petilius sacrificauit, in iocinere caput non inuentum. id cum ad senatum rettulisset, boue perlitare iussus [...]. Dum de iis rebus in senatu agitur, Cn. Cornelius euocatus a uiatore, cum templo egressus esset, paulo post redit confuso uultu et exposuit patribus conscriptis bouis sescenaris, quem immolauisset, iocur diffluxisse. id se uictimario nuntianti parum credentem ipsum aquam effundi ex olla, ubi exta coquerentur, iussisse et uidisse ceteram integram partem extorum, iecur omne inenarrabili tabe absumptum. Territis eo prodigio patribus et alter consul curam adiecit, qui se, quod caput iocineri defuisset, tribus bubus perlitasse negauit. senatus maioribus hostiis usque ad litationem sacrificari iussit. ceteris diis perlitatum ferunt; saluti Petilium perlitasse negant.

“Cuando los cónsules Gneo Cornelio y Quinto Petilio, al día siguiente de tomar posesión de su cargo, sacrificaron, como es habitual, un buey a Júpiter cada uno de ellos, en la víctima que inmoló Quinto Petilio no se encontró la protuberancia⁵⁷⁶ del hígado. Cuando informó de ello al Senado recibió orden de sacrificar bueyes hasta obtener un presagio favorable [...]. Mientras se debatían estas cuestiones en el senado, Gneo Cornelio, llamado por un ujier⁵⁷⁷, salió del recinto y volvió poco después, demudado el semblante, explicando a los padres conscriptos que el hígado de un buey sescenario que había sacrificado estaba deshecho. Como no había dado mucho crédito al victimario que se lo había comunicado, él mismo había mandado vaciar el agua del recipiente donde se hervían las vísceras y había comprobado que, mientras el resto de las vísceras estaban intactas, el hígado estaba completamente descompuesto por una inexplicable putrefacción. La inquietud de los senadores, aterrados por aquel prodigio, se vio además avivada cuando el otro cónsul dijo que no había obtenido presagios favorables después de sacrificar tres bueyes, porque a todos les faltaba la protuberancia del hígado. El senado dispuso que continuasen los sacrificios de víctimas adultas hasta obtener un resultado favorable. Según cuentan, se obtuvieron presagios favorables de todos los dioses, pero Petilio no lo obtuvo de la Salud”.

⁵⁷⁶ En este caso, acorde con la traducción francesa de NISARD, 1864, *iocinere caput* lo interpretamos como cabeza del hígado, mejor que protuberancia como traduce VILLAR VIDAL, 2008, p. 30.

⁵⁷⁷ La traducción de Villar Vidal para este vocablo no estamos tampoco de acuerdo. Preferimos traducirlo como mensajero oficial, *viator/e*. Además que está atestiguado en Liv., VI. 15 y Gel., XIII. 12, como un personal subalterno dentro del cuerpo de los *apparitores*, empleados por los magistrados políticos y algunos tipos de sacerdotes, como los augures, para dar a conocer sus veredictos augurales. Otra posibilidad es que el propio *victimarius* avisara a Cn. Cornelio del resultado, yendo al Senado.

Nos cita a dos cónsules de la República, Quinto Petilio Espurino, y Gneo Cornelio Escipión *Hispalo*, ambos en el 176 a.C. Aunque Cornelio Escipio *Hispalo* falleció dejando la vacante consular que fue ocupada después, en ese mismo año, por Cayo Valerio Levino. Espurino luchó contra los ligures en cuyo combate murió⁵⁷⁸, e Híspalo también pereció, al parecer, por una parálisis⁵⁷⁹.

Debido a su nombramiento⁵⁸⁰, se hacen los auspicios para tomar el cargo el 1 de enero, *kalendae ianuariae*⁵⁸¹. El proceso consiste en que ambos son conducidos desde su casa vestidos con la *toga praetexta* hasta el templo de Júpiter en el monte Capitolino, seguidos por senadores y équites, después se realizaba el sacrificio de un toro blanco, por cada cónsul, pidiendo el bienestar de la República⁵⁸² y para proporcionar un buen comienzo de consulado para ese año. Por último, desde allí se dirigen a la Curia⁵⁸³. En base a esto, se deduce del texto de Livio que cada cónsul hace el sacrificio por separado. Esta acción del sacrificio individual, como hipótesis nuestra, podría ser para que no se produjeran intervenciones que dañaran a su colega, además de recibir la aprobación de la divinidad o *litatio* en cada persona por separado.

Compartimos con Prescendi⁵⁸⁴ a través del análisis de este texto la duración de un sacrificio. El comienzo del mismo podrían estar todos los personajes importantes, incluidos Cornelio y por otro lado Espurino, cuya extensión se alargaría lo suficiente como para que los dos políticos pudieran asistir a una sesión del Senado, dado que allí es llamado por el *viator* o el *victimarius* comunicándole el resultado final del examen de los *exta*. También debemos relacionarlo con el calendario con los días *intercisi*, en los cuales son momentos nefastos por la mañana y la noche (periodos que no se pueden realizar trabajo algún o ni sesiones curiales), sin embargo, entre ambos instantes es hábil⁵⁸⁵, de ahí la celebración senatorial. Teniendo en cuenta lo que Varrón cita *inter hostiam caesam et exta porrecta*, es decir, entre la muerte del animal y la ofrenda, pudiendo alargarse hasta la noche.

Tito Livio nos dice que el día de la toma de posesión se hizo el sacrificio a Júpiter de un buey/toro, *quo die magistratum inierunt, immolantibus Ioui singulis bubus*, cuya traducción de Villar Vidal⁵⁸⁶ no coincidimos, dado que realmente expresa “en el mismo día de entrada al cargo”, ya que Livio es fiable en este sentido. El sacrificio que hacen

⁵⁷⁸ Liv., XLI. 14-18.

⁵⁷⁹ Liv., XL. 44.

⁵⁸⁰ Cic., *Comm. Pet.*, I. 1.

⁵⁸¹ SPIVEY NIGEL, 2005, p. 10; MESLIN, 1970, pp. 23-36.

⁵⁸² *Vota pro salute rei publicae*. Véase para este tema en concreto HICKSON-HAHN, 2004, pp. 35-36. Y el mismo tema, pero para la época imperial y por la salud del emperador, realizado para el 3 de enero, HERZ, 2007, p. 312.

⁵⁸³ SCULLARD, 1981, pp. 52-54.

⁵⁸⁴ PRESCENDI, 2007, p. 44.

⁵⁸⁵ Varr., *L.L.*, VI. 31; cfr., Ovid., *fast.*, I. 49-52; Macr., *Sat.*, I. 16, 2-3. Vid. DEGRASSI, 1963, p. 334.

⁵⁸⁶ “Al día siguiente de tomar posesión de su cargo”.

los cónsules es nefasto, debido a que no se encuentra la cabeza del hígado⁵⁸⁷, en el caso de Petilio, *Q. Petilius sacrificauit, in iocinere caput non inuentum*, que se le llamaba *caput*, que es uno de los lóbulos o apéndices del hígado. Tal como hemos explicado al principio, esta cabeza y en relación a la pieza de bronce de Piacenza, podemos verificar que Livio se refiere al *caput iecinoris* que además cita *iocinere caput*, lóbulo que daba respuesta a las peticiones personales o del individuo. Livio como conocedor de las tradiciones religiosas etrusco-romanas, lo aplica a este caso. De hecho, repetirá en este texto la falta de protuberancias como elemento decisorio para establecer el final de los dos cónsules que cita.

Más adelante, en este mismo texto, se dice que los nuevos sacrificios no resultaron favorables, tras hacerlo tres veces más, *Territis eo prodigio patribus et alter consul curam adiecit, qui se, quod caput iocineri defuisset, tribus bubus perlitasse negauit*, por lo que la orden del Senado es volver a repetirlos hasta encontrar alguno favorable, *litatio*, pero finaliza el texto que para Petilio no lo fue y lo obtuvo por la Salud, creemos que es la divinidad *Salus*, como protectora del bienestar del Estado y relacionado con la buena salud o tranquilidad política. Vuelve a repetir, *caput iocineri defuisset*, lo cual insiste de nuevo en la falta de esta parte del hígado.

Estos sacrificios son, seguramente, la visión preliminar de la muerte de Petilio en combate contra los ligures⁵⁸⁸. Quizás aquí estemos en un caso, a nuestro juicio, de manipulación del contenido, en el que Livio sólo conoce el desenlace de los dos cónsules y designa un augurio nefasto para ambos, antecedente que no conoce en realidad⁵⁸⁹. Si analizamos otro texto de Livio vemos como, antes de la propia batalla, Petilio está avisado por parte del *pullarius*⁵⁹⁰ que no se han tenido buenos augurios para la batalla contra los ligures; a pesar de esto Petilio sabiendo el resultado, se lanzó a la ofensiva⁵⁹¹ alcanzándole la muerte.

Tal como hemos explicado en el primer apartado teórico, el uso de los *pullarii* eran para casos en los que se requería la aprobación divina para algún acto. Uno de los auspicios, que han de realizarse en solemnidad y total silencio, que aparece en el texto, dentro de los tipos que hay utilizando animales correspondería a los *auspicia ex tripudiis*, utilizados especialmente para las cuestiones militares, tales como batallas, expediciones, etc. Parece ser que según el comportamiento que tuvieron las aves, las

⁵⁸⁷ En referencia esto, Obs., 9 recoge entre sus prodigios este hecho: *Cum immolassent victimas consules, iecur extabuit*, el hígado se descompuso.

⁵⁸⁸ Obs., 9: *Petilius contra Ligures dimicans occisus est*. También aparece en Nepociano, *Ep.*, 6, 7 y Val. Máx., I. 5, 9.

⁵⁸⁹ Aunque es recogido igualmente por Obsecuente, sabemos que este autor se basa en Livio, ergo no podemos fiarnos completamente de la información que ambos nos cuentan. Si bien es cierto Obsecuente no entra de lleno en lo sucedido a ambos cónsules, algo que sí hace Livio.

⁵⁹⁰ Persona encargada de los pollos (*pullii*) sagrados. Véase Cic., *Div.*, II. 72; 26; Liv., VIII. 30; X. 40, 2-4; Veg., *Mul.*, I. 29.

⁵⁹¹ Liv., XLI. 18, 13-14: *ad quinque milia Ligurum occisa; ex Romano exercitu duo et quinquaginta ceciderunt. super tam euidentem tristis ominis euentum etiam ex pullario auditum est uitium in auspicio fuisse, nec id consulem ignorasse*.

cuales no comieron abundantemente los *offae* de trigo, se interpretó que no dieron un buen resultado, *obnuntiatio*, anunciado dicho resultado como *alio die*. Y la consecuencia de esta respuesta divina es la de renunciar a la acción además de ser adversa para los dioses, *refregari*. Pero Petilio no hizo caso a estas advertencias, por lo que perdió la vida contra los ligures.

El caso del otro cónsul, Gneo Cornelio Escipión *Hispalo*, estaba dentro de la Curia cuando es avisado de que su sacrificio no ha sido bueno, él mismo fue a comprobar el resultado. Por este hecho, podemos conocer que el magistrado no necesariamente tenía que estar delante del sacrificio para recibir el buen o mal resultado. T. Livio nos indica, igual que en el caso del cónsul anterior, que la protuberancia del hígado no es hallada, pero además cita un tipo de buey concreto, *bouis sescenaris*⁵⁹², término que en toda la bibliografía romana sólo aparece una vez (hápx) y es ésta. El hígado de este animal, según Livio, estaba descompuesto por la putrefacción. La realidad es que un órgano de este tipo es biológicamente imposible que estuviera descompuesto, dado que el animal podría tener graves consecuencias llegando a la muerte, debido a que es un órgano vital.

Volviendo al sacrificio, los órganos se hervían⁵⁹³ para poder consumir o exponerlos a la divinidad, es por ello que el recipiente es revisado por *Hispalo* para ver el resultado real. El Senado decreta que se repita, igual que el caso anterior hasta encontrar resultado favorable, algo que sí sucedió. En relación con la cocción de los *exta*, y según el texto que nos ocupa, comprobamos que fueron extraídos los órganos hasta dejar el hígado en último lugar. Conoceríamos así el orden de extracción de las entrañas, en que cada una de ellas han sido obtenidas y hervidas hasta sacar el hígado, que es el órgano que ha hecho paralizar el sacrificio y reiniciarlo. Tras el procedimiento de extracción, si todos los órganos eran buenos para la divinidad, pero en este caso además hay una alteración, la del hígado⁵⁹⁴. Tras hervirlos con trozos de carne, *augmenta* y *magmenta*⁵⁹⁵ y espolvorear la *mola salsa*⁵⁹⁶, se colocaban sobre el altar para ser troceados, *exta prorricere* o *reddere*⁵⁹⁷ para ser recibido por la divinidad⁵⁹⁸, en este caso Júpiter. Tanto para los sacrificios de Petilio e *Hispalo*, las víctimas que se utilizan para saber si los dioses están a favor de su nombramiento o fines adivinatorios,

⁵⁹² *Sescenaris-re* probablemente sea un buey de año y medio, relacionado con el rito religioso perteneciente a un rebaño de 600 reses, si lo relacionamos con la palabra *sescenarius*, compuesto de seiscientos. (VV.AA., 2009, p. 465). Otra hipótesis es la relacionada con la etimología dada, es la traducida por Scheid como 600 libras de peso (SCHEID, 2014, p. 7). Aunque a nuestro parecer, la palabra *sescenario* sería un error manuscrito, por lo que deberíamos transcribirlo como *sagenaris*, es decir, “bien cebado”, que se relaciona mejor al ámbito sacrificial, tal como transcribe CREVIER, 1794, p. 12.067: *Qui auderet legere bovis sagenaris...*

⁵⁹³ Plaut., *Rud.*, 135; Varr., *L.L.*, V. 98 y 104; Paul.-Fest., 21-22 L; CFA., n° 55, I. 18-21.

⁵⁹⁴ Cic., *Div.*, II. 38 nos comenta la gran contradicción que existe en una misma víctima del sacrificio, en la que unos órganos pueden dar un veredicto positivo, mientras que otros uno nefasto.

⁵⁹⁵ Varr., *L.L.*, V. 112; Serv., *auctus.*, IV. 57.

⁵⁹⁶ Val. Max., II. 5, 5; Plin., *N.H.*, XVIII. 7-8; Varr., *L.L.*, V. 104.

⁵⁹⁷ Varr., *rust.*, I. 29, 3; Tác., *hist.* IV, 53; Macr., *Sat.*, III, 2, 3; Servi., *Georg.* II. 194.

⁵⁹⁸ DELGADO DELGADO, 2004, p. 19.

se calificaban como *consultatoria hostiae*⁵⁹⁹, y dado que no tiene buen resultado, se deben repetir los sacrificios, cuyos animales de sustitución son llamados *hostiae succidanea*. En este caso el sacrificio es a una divinidad celestial, Júpiter, cuyo animal era denominado *victimae* u *hostiae*, ya que ambos términos eran sinónimos en muchas ocasiones⁶⁰⁰, debía ser blanco, *hostiae albae, niveae*⁶⁰¹, ya que a las divinidades celestiales así lo requerían. Petilio convocó a los comicios para sustituir a su colega Escipión *Hispalo*, ya que éste murió antes de acabar su consulado, a causa de una caída cuando volvía del monte Albano⁶⁰² tras celebrar las Ferias Latinas. Saliendo elegido como cónsul *suffectus* C. Valerio Levino⁶⁰³, quien derrotará a los ligures en el 175 a.C. ya que Petilio falleció en batalla⁶⁰⁴.

Livio nos relata también algunas irregularidades que se produjeron al inicio de la campaña contra los ligures, ya que ninguno de los dos cónsules quería atacar por el mismo lado, echando esto a suertes⁶⁰⁵. Sin embargo, los propios augures denunciaron irregularidades en el proceso, en el caso de Petilio, quien se había situado fuera del recinto sagrado, *templum*, lugar donde estaba la urna con los resultados. Es interesante como Livio, aunque después también Obsecuente, citan éstas muertes de los cónsules basándose en primer lugar, no en el desarrollo del sacrificio, sino en el avance de su consulado y los hechos a posteriori del inicio de su mando. Si tenemos en cuenta que la posibilidad de que un órgano estuviera desecho en un animal es inviable, la noticia de que hubiera muerto por no seguir la escrupulosidad religiosa, más allá de la creencia o no o de la superstición, a nuestro parecer, es falsa.

Esto se puede ver perfectamente en la siguiente correlación:

Petilio ————— Ignora los augurios ————— muerte en batalla.

Hispalo ————— Órgano putrefacto ————— problema de salud.

La relación concluyente que observamos es que el ignorar augurios, la palabra de los dioses, acarrea la muerte en batalla⁶⁰⁶. Mientras que lo relacionado con los órganos, en este caso una putrefacción de alguno de los órganos afecta a la salud. Con lo que podemos relacionar en el texto liviano que su manipulación puede advertirse siguiendo este esquema.

⁵⁹⁹ Macr., *Sat.*, III. 5, 5.

⁶⁰⁰ Ovid., *Fast.*, I. 335; Fest., 508 L; SCHEID, 1998, *CFA*: n° 26a, 16; n° 27, 41; n° 28 de, 27; n° 35, II, a, 3; n° 40, I, 1-7, 10; n° 43 adf., 7; n° 44 a, 7;

n° 45, 5. (p. 13, n. 13 de DELGADO DELGADO, *vid. infra.*).

⁶⁰¹ DELGADO DELGADO, 2004, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

⁶⁰² Obs., 9: *Cornelius ex monte Albano rediens membris captus ad aquas Cumanas mortuus*. Liv., XL. 44; XLI. 14, 16; XLI. 16, 3.

⁶⁰³ Liv., XLI. 16, 1-6.

⁶⁰⁴ Liv., XLI. 18, 8-16.

⁶⁰⁵ Liv., XLI. 15, 5.

⁶⁰⁶ Hecho que también se repite en Obs., 55: *Rutilus Lupus spretis religionibus cum in extis caput non invenisset iocineris, amisso exercitu in proelio occisus* (*Vid. Infra.*, texto que también analizamos).

Si seguimos la obra de Livio, podemos advertir su profunda creencia y tendenciosidad hacia la religión romana⁶⁰⁷, así como en la República y la moral. El hecho de no respetar las tradiciones religiosas puede acarrear graves consecuencias y es algo que hemos visto que aplica en sus escritos, dando un final funesto a estos dos cónsules.

⁶⁰⁷ Un buen estudio sobre el tema, con bibliografía al respecto en STEELE, 1904, pp. 15-44; LEVENE, 1993. Y ya un estudio bibliográfico muy abundante sobre este interesante asunto es el trabajo de JIMÉNEZ DELGADO, 1960, pp. 44-79 y una segunda parte en el mismo tomo, pp. 461-484.

(5). 154 a.C. CONSULADO DE QUINTO OPIMIO (RE, 10); LUCIO POSTUMIO ALBINO (RE, 32). (MRR, I: 449).

Falta de protuberancia del hígado.

J. Obsecuente. *Liber Prodigiorum*, 17.

In Provinciam proficiscens Postumius consul cum immolaret, in plurimis victimis caput in iocinere non invenit; profectusque post diem septimum aeger Romam relatus expiravit. A Gallis et a Lusitanis Romani per arma graviter vexati.

“Cuando el cónsul Postumio, al partir hacia su provincia, hizo una inmolación, no encontró la protuberancia del hígado en muchas de las víctimas; siete días después de su partida fue traído de vuelta a Roma y falleció. Los romanos sufrieron una severa derrota con las armas a manos de los galos y los lusitanos”.

Este texto de Obsecuente se refiere a los cónsules Quinto Opimio y Lucio Postumio Albino. Se encontraban en conflicto contra las tribus de ligures que atacaban la ciudad aliada de Roma, Massalia, que son vencidas por Opimio⁶⁰⁸; además del inicio de la IIª Guerra Celtibérica (154 - 152 a.C.). Pero ni Albino ni Opimio participaron en ellas, al menos, no directamente.

Se describe que al tomar inicio su consulado para conocer la aceptación divina, se realiza un sacrificio, en el cual no resulta adecuado por lo que se han de repetir, seguramente en días sucesivos, en los cuales ninguno salió favorable debido a que les faltaba la cabeza del hígado en todas las víctimas.

Por lo que siete días después, Postumio Albino parte a Roma en la que muere, antes de terminar su consulado, provocando la elección como *suffectus* de Manio Acilio Glabrio. Sin embargo, la muerte de Postumio, según Valerio Máximo, fue por envenenamiento de su mujer Publicia⁶⁰⁹ quien fue castigada por estrangulamiento⁶¹⁰ por decisión familiar. Esta muerte no es por otra razón que, no sólo por haber matado a una persona, sino por la sacrosantidad que da el puesto de cónsul, como personaje público, por lo que se le imputa un delito de asesinato.

De nuevo, por la falta de protuberancias en el hígado, nos encontramos con una muerte prematura de un personaje importante, pero poco sabemos realmente de aquel año o de los sucesos menos primordiales, ya que no hay documentación al respecto. Sabemos de la muerte de Postumio, pero no sabemos el porqué de dicho acto o porqué es recogido por Obsecuente más allá de describir el hecho de que se carecían de las protuberancias del hígado de las víctimas inmoladas.

⁶⁰⁸ Liv., XLVII. 11.

⁶⁰⁹ Val. Máx., VI. 3, 8; Liv., XLVIII. 13.

⁶¹⁰ Es una de las penas corporales que se aplican a los romanos especialmente a las mujeres romanas. Similar caso ocurrió cuando las mujeres ebrias cometieron acciones impuras, su condena fue enviarlas a casa por sus parientes para ser castigadas por estrangulamiento, Val. Max., VI. 3, 7.

(6). 118 a.C. CONSULADO DE MARCO CATÓN (RE, 13); QUINTO MARCIO REX (RE, 91). (MRR, I: 527).

Descomposición de entrañas y no se encontró la protuberancia del hígado.

J. Obsecuente. *Liber Prodigiorum*, 35.

Catone consule immolante exta tabuerunt, caput iocineris inventum non est. Sacrificium ex Sibyllinis.

“Cuando el cónsul Catón estaba haciendo una inmolación se descompusieron las entrañas de la víctima y no se encontró la protuberancia del hígado⁶¹¹. De acuerdo con los Libros Sibilinos se ofreció un sacrificio”.

En este texto se nos presentan un cónsul, Marco Porcio Catón Licinianus cuyo colega era Quinto Marcio Rex, ambos del año 118 a.C. Catón era hijo de Marco Porcio Catón Licinianus y Emilia Tercia y nieto del conocido Catón el Censor⁶¹². Fallece intentando mediar en el conflicto que se produjo en Numidia tras la muerte del rey aliado Micipsa⁶¹³. Sobre Quinto Marcio sabemos que fue tío abuelo de J. César, el dictador. Además fue hijo del pretor Quinto Marcio quien ordenó construir el acueducto, *Aqua Marcia* en el 144 a.C.

Leemos que en uno de los sacrificios para Catón, los órganos estaban descompuestos y que no se encontró la cabeza del hígado. Este ritual seguramente fuera para conocer si se le otorgaba la aprobación para su partida hacia Numidia, y sabiendo el resultado de la muerte de Catón, Obsecuente indica que las entrañas estaban desechas. Pero además, como es para conocer el resultado por petición de una persona concreta, en este caso Catón, la cabeza del hígado es la que faltaba, la que presagia hechos funestos como la muerte de la propia persona. Algo contrario ocurriría a Q. Marcio Rex, es decir, que al liderar el ejército contra la tribu de los *stoeni* al pie de los Alpes, consigue un triunfo sobre ellos⁶¹⁴, y por tanto no es relacionado en Obsecuente u otros autores con un final nefasto, excepto por la muerte de su hijo.

Podremos saber a raíz de la historia de Numidia que fue en el 118 a.C. la muerte del rey Micipsa, el cual abdicó de la corona a favor de sus hijos, Hiempsal y Aderbal además de su sobrino Yugurta. No obstante, Yugurta ansiaba tener todo el reino, por lo que asesinó a Hiempsal e hizo la guerra contra Aderbal, al que venció. Sería en estos momentos en el que Aderbal, en el inicio de este conflicto, cuando pidió ayuda a Roma, respondido con la ayuda de intermediación de Catón, el cual en dicho conflicto moriría.

⁶¹¹ Tendríamos que traducirlo como cabeza del hígado.

⁶¹² Gel., XIII. 19.

⁶¹³ Liv., LXII.

⁶¹⁴ Oros., *Hist.*, V. 14, 4-6. Se documenta su triunfo como procónsul en el 117 en *de Liguribus Stoeneis* (MRR, I. p. 529).

Sin embargo otro autor, Plinio, añade un prodigio a este consulado, entre otros⁶¹⁵, la aparición de un parhelio de tres soles⁶¹⁶, es decir, efecto óptico producido por la reflexión/refracción de la luz producto de una gran cantidad de partículas de hielo en las nubes.

En relación a *Sacrificium ex Sibyllinis*⁶¹⁷, es decir, los sacrificios que se debían realizar de acuerdo con los libros Sibilinos. Estos eran libros proféticos, consultando la decisión de los dioses para descubrir predicciones futuras expresadas en forma de profecías, en donde se especificaban los sacrificios concretos para solucionar el hecho anómalo ocurrido, como cometas, terremotos, lluvias extrañas. Fueron una colección de expresiones oraculares, expuestas en hexámetros griegos entregados a Tarquinio el Soberbio. La historia de estos libros aparece atestiguada en varios autores, Aulo Gelio y Lactancio⁶¹⁸. Estos tratados eran interpretados por los *decemviri sacris faciundis*⁶¹⁹. Los libros se guardaron en el Templo de Júpiter en el Capitolio pero cuando el templo se quemó en el 83 a.C., se perdieron. El Senado romano envió legados en el 76 a.C. a la zona anatólica y a Samos para reemplazarlos con una colección de dichos oráculos similares⁶²⁰.

Al comienzo del Principado, Augusto como *Pontifex Maximus* en el año 12 a. C., trasladó los libros al templo de Apolo en el Palatino, después de haberlos copiado. Allí permanecieron hasta aproximadamente el año 405 d. C. Según el poeta Namatiano⁶²¹, el general Flavio Estilicón los quemó, ya que creía que estaban siendo utilizados para atacar a su gobierno.

⁶¹⁵ Plin., *N. H.*, II. 31.

⁶¹⁶ También aparece referenciado en otros momentos en Cic., *Div.*, I. 43; Obs., 14.

⁶¹⁷ Obs., 35: *Catone consule immolante exta tabuerunt, caput iocineris inventum non est. Lacte pluit. Terra cum mugitu tremuit. Examen apum en foro consedit. Sacrificium ex Sibyllinis.*

⁶¹⁸ Gell., I. 19; Lact., *Inst. Div.*, I. 6.

⁶¹⁹ Eran quince (*quindecim*) miembros de un *collegium* quienes custodiaban los Libros Sibilinos, que consultaban e interpretaban a petición del Senado. Liv., VII. 27; XXI. 62; XXXI. 12; Virg., *Aen.*, VI. 73.

⁶²⁰ Tac., VI. 12.

⁶²¹ Namat., *red. sua*, II. 50-60.

(7). 98-97 a.C. CONSULADO DE Q. METELO NEPOTE (RE, 95); TITO DIDIO (RE, 5). (MRR, I: 563-567).

No se encuentra la cabeza del hígado.

J. Obsecuente. *Liber Prodigiorum*, 47.

Bubone in Capitolio supra deorum simulacra viso cum piaretur, taurus victima exanimis concidit [...]. Apud aedem Apollinis decemviris immolantibus caput iocineris non fuit, sacrificantibus anguis ad aram inventus.

“Cuando se estaba haciendo un sacrificio expiatorio por haber sido visto un búho en el Capitolio sobre las estatuas de los dioses, la víctima, un toro, se desplomó sin vida. [...] Cuando los decenviros de Apolo⁶²² hacían una inmolación no se encontró⁶²³ la protuberancia del hígado⁶²⁴, y cuando celebraban el sacrificio se encontró una serpiente al lado del altar”.

Nos situamos, en primer lugar, en los años 98-97 a.C. en los consulados de Q. Metelo Nepote (135-55 a. C) y T. Didio (90 a.C.)⁶²⁵. Previamente al consulado, Didio siendo pretor en Macedonia, consiguió un triunfo al vencer en Tracia, volviendo a Roma en el 99 a.C.⁶²⁶ y de esta forma poder presentarse para optar al cargo consular. Durante su consulado se hicieron remodelaciones en la ciudad de Roma, así como sacar adelante la *lex Caecilia Didia* (98 a.C.), la cual establecía un nuevo plazo, *trinundinum*, entre la *promulgatio* de un proyecto y su votación, prohibiendo mezclar en un proyecto de ley materias independientes, *per saturam rogare*⁶²⁷. El objetivo era calmar la aprobación de leyes radicales, utilizando el *trinundio* para que a los ciudadanos les diera tiempo para votar a favor o en contra de la ley propuesta⁶²⁸. Ratificada tres décadas más tarde con la *lex Junia Licinia*, del 62 a. C. por iniciativa de los cónsules Décimo Junio Silano y Lucio Licinio Murena. El motivo por el que se aprobó esta ley es debido a que se quería reducir la capacidad legislativa de los comicios. Dado que éstos en el año 100 a.C. aprobaron a C. Mario su sexto mandato como cónsul, prometiendo proporcionar tierras en África a los veteranos de guerra de Mario. Sin embargo, el método de actuación por parte de los magistrados encargados del reparto de tierras, Saturnino y Glaucia, forzaron a la población local a entregar tierras para los soldados, lo que produjo gran descontento. De ahí el motivo para evitar abusos de poder se presentó la *lex Caecilia Didia*, de tal forma que frenaba los proyectos de ley, que iban a aplicarse

⁶²² No estamos de acuerdo con la traducción de Villar Vidal, dado que *Apud aedem Apollinis* se traduciría mejor como “en el templo de Apolo”. Añadiendo, *decemviris immolantibus*, es decir “los decenviros inmolaron” y no “los decenviros de Apolo”.

⁶²³ Sería mejor utilizar, creemos, “no hubo”, mejor que “no se encontró”, si nos ceñimos al texto.

⁶²⁴ Nuevamente, igual que el texto anterior, apostamos más por la traducción de “cabeza de hígado” que “protuberancia”.

⁶²⁵ SHANNON, 1951-1986, pp. 563 y 573.

⁶²⁶ Cic., *Pis.*, 61; *Flor.*, I. 39, 3-5; *Rut. Fest., Brev.*, 9; *Amm. Marc.*, XXVII. 4, 10.

⁶²⁷ Cic., *Dom. Sua*, 53.

⁶²⁸ ABBOT, 1901, pp. 100.

inmediatamente, con el periodo de *trinundio* para que diera tiempo a comprender la propuesta y poder votarla⁶²⁹.

Por otro lado, también ambos cónsules estuvieron en la P. Ibérica para combatir contra celtíberos y lusitanos entre los que se encontraban también vacceos y arévacos, con los que se lidiaba mucho antes, con el pretor C. Celio Caldo. Siendo T. Didio, en su proconsulado, quien más éxito cosechó⁶³⁰, dado que pudo vencer a los arévacos y celtíberos⁶³¹ haciendo gran cantidad de prisioneros durante varios años⁶³². Didio obtuvo un triunfo concedido por el Senado de Roma al vencer también a los lusitanos, algo que terminó el siguiente cónsul Licinio Craso en el 94 a.C.⁶³³ Didio participó después en la Guerra Social (90 a.C. y 88 a. C.) muriendo en el año 90 a.C. Mientras que Metellus murió por una gran derrota contra los celtíberos y vacceos en Hispania, en el 55 a.C. dejando el gobierno consular en solitario a su colega T. Didio.

Sin embargo, al margen de lo acaecido durante su año de consulado, es importante también reseñar que fue en el año 98-97 a.C. cuando se prohíben los sacrificios humanos en Roma mediante decreto senatorial, ya quizás bajo el consulado de Cneo Cornelio Léntulo y Publio Licinio Craso⁶³⁴. Aunque se seguirán practicando en la Galia y norte de África hasta época de Tiberio y Claudio⁶³⁵. No obstante, ésta prohibición reforzó otro tipo de sacrificios, los combates gladiatorios, que ya se venían celebrando.

Queremos citar lo que relata Cicerón en relación a un hecho ocurrido. Expulsados L. Cotta y T. Didio del espacio sagrado al oponerse a una propuesta⁶³⁶, en el momento en que Cotta era pretor en el 95 a.C. y Didio legado militar con el pretor Lucio César, el cónsul Lucio Porcio Catón y su colega el legado Lucio Cornelio Sila Félix, en esos mismos años. Quizás no se refiera a un templo en sí⁶³⁷, sino cualquier lugar sagrado que sea considerado como tal, un *aedes*, según definición de Varrón⁶³⁸.

En relación a los *prodigia*, ya que el texto nos hace mención a ello y debemos contextualizarlo para su análisis. Un prodigio es cualquier signo por el cual los dioses

⁶²⁹ Cic., *Dom.*, 16;20; *Att.*, II. 9, 1; *Phil.*, V. 3, 8.

⁶³⁰ *Obs.*, 47.

⁶³¹ *Liv.*, *Perioccas*, 70, 4.

⁶³² MOURE ROMANILLO, 1991, p. 587.

⁶³³ Le fue asignada la provincia de Hispania ulterior como gobernador desde el 96 a.C. al 93 a.C., celebrando su triunfo contra los lusitanos en el 97 a.C.

⁶³⁴ Cic., *Off.*, II. 16.

⁶³⁵ *Plin.*, *N. H.*, XXX, 4; *Suet.*, *Cl.*, XXV.

⁶³⁶ Cic., *Orat.*, II. 197: *vi pulsum e templo L. Cottam et T. Didium, cum intercedere vellent rogationi, nemo poterat negare.*

⁶³⁷ Cic., *Vat.*, 24: *in rostris, in illo, inquam augurato templo ac loco.* Algo que nos lleva a pensar que es la propia *Rostra* del foro romano, la tribuna de oradores; siendo Livio (VIII. 14, 12) quien nos da una definición y origen de este espacio (que sería definido como el lugar de reunión política con el pueblo y exposición de propuestas y leyes, formado en su origen por los espolones de los barcos capturados), no un *templo* como cita Cicerón.

⁶³⁸ *Varr.*, *L.L.*, VII. 8: *omnis locus augurii aut auspicii causa conceptis verbis finitus.*

indican un evento futuro, bueno o malo, interpretado por los haruspices⁶³⁹. Se realizaba primero una observación, *procuratio prodigiorum*⁶⁴⁰, hallar la solución y formular la respuesta, *aruspicum responsis*. Para finalizar, se procedía con un sacrificio de sanación, *piacula*, con el que se trataba de eliminar toda mácula producida por el prodigio⁶⁴¹.

El texto comienza citando que se ha realizado un sacrificio expiatorio debido a la presencia de un búho sobre las estatuas de los dioses en el Capitolio⁶⁴². Este hecho vinculado a la lechuza, como animal salvaje y nocturno, es nefasto debido a su canto ululante⁶⁴³. Este tipo de presagio podía clasificarse dentro de los *signa/auspicia ex avibus*, es decir, relacionado con el comportamiento de aves, y en relación propiamente al canto se denominaban *oscines*, que eran vinculados al búho y al cuervo.

Cita Obsecuente: *taurus victima exanimis concidit*⁶⁴⁴, es decir, un toro⁶⁴⁵, la víctima sacrificial se desplomó al suelo. El texto de Obsecuente, dada su forma telegráfica de narrar, cita que el toro fue utilizado como expiación por la presencia del búho. Hemos de suponer que en referencia a los procesos del rito sacrificial, véase Capítulo I, cuando un animal se derrumba, se niega a ir al altar, muge, etc. el animal es sustituido por otro adecuado, para que el sacrificio resulte correcto. Podemos conjeturar varias hipótesis, que el animal se haya caído o tropezado al ser llevado ante el Templo de Apolo, lo cual es poco probable, o bien que la víctima se haya desvanecido al darle el golpe incorrecto por parte del *victimarius* o el corte con el cuchillo por parte del *cultrarius*. Todo el proceso debió ser cuidado previamente, ya que se le realizaba la *probatio victimarum*, es decir, la comprobación del animal además de sus adornos para tener la víctima perfecta⁶⁴⁶.

Por el texto deducimos que hay un nuevo sacrificio, ya que el anterior, por el desplome del toro, es sustituido por otro nuevo. Otra lectura podría ser que no fuera un *bos succidanea*, sino otro sacrificio del toro en ese mismo año. Sea cual sea el sacrificio, éste es realizado por los *decenviri* en el templo de Apolo, quienes no encontraron la cabeza o lóbulo del hígado (*Apud aedem Apollinis decemviris immolantibus caput iocineris non fuit*).

⁶³⁹ Virg., *Aen.*, 638; Plin., *H. N.*, XI. 37; Cic., *Ver.*, IV. 49.

⁶⁴⁰ BLOCH, 1950, pp. 120-131.

⁶⁴¹ Véase más estudio sobre los *prodigia* en esta Tesis, en Capítulo I, pp. 38-39.

⁶⁴² Se entiende que son las de la Tríada Capitolina en, Júpiter, Juno y Minerva, situadas en el templo de Júpiter Óptimo Máximo en la Colina Capitolina.

⁶⁴³ En Obsecuente aparece unas nueve veces citada la aparición del búho en sus textos, pero no es el único que recoge esta visión, sino que lo tenemos en otro autor, relacionándolo con algo fúnebre o de mal presagio, véase por ejemplo Plin., *N. H.*, X. 34-37.

⁶⁴⁴ Esta misma fórmula literaria y el suceso de desplome de un toro cuando es sacrificado, aparece en Ovid., *Met.*, VIII. 763-765.

⁶⁴⁵ Debido a que ha ocurrido el suceso en referencia a los dioses celestiales del Capitolio, se les suele sacrificar o expiar con animales blancos y grandes, en este caso un toro.

⁶⁴⁶ Plin., *N. H.*, VIII. 183; Cic., *Leg. Agr.*, II. 93; Tert., *Apol.*, 30, 6; Serv., *Aen.*, XII. 173.

En referencia a los *decemviri sacrorum/ decemviri sacris faciundis*, éstos eran los encargados de interpretar lo que expresaban los Libros Sibilinos a petición del Senado⁶⁴⁷, además de estar exentos de las obligaciones militares. En el s. III a.C. fueron elegidos por los Comicios Tribunados⁶⁴⁸. Conformados de manera vitalicia en un colegio creado primeramente por dos patricios, *duunviro*⁶⁴⁹, fue gracias a las *lex Licinia-Sextiae* en torno al año 367 a.C. cuando fue formado por diez miembros, *decemviri*⁶⁵⁰ de los cuales la mitad debían ser plebeyos. Sila aumentó su número a quince, *quindecemviri*, aunque Julio César añadió uno más⁶⁵¹, pero no tuvo efecto duradero, por lo que se quedó finalmente en los quince anteriores. Se les encargó además el culto a Apolo⁶⁵² y las divinidades de procedencia extranjera, *peregrina sacra*, que se iban incorporando al Panteón romano, tales como Cibele⁶⁵³.

Fue deber de los *decemviri* y los *quinqueviri*⁶⁵⁴ celebrar juegos en honor de Apolo⁶⁵⁵, por lo que se les identificó como sacerdotes de Apolo⁶⁵⁶. Por eso mismo, Obsecante les cita en este texto como los sacerdotes en el templo de Apolo⁶⁵⁷. Divinidad asociada a la curación, salvación y protección del mal, por ello es aprovechado como medio benefactor contra los augurios funestos acaecidos en las ciudades. Es posible también, que la celebración de este sacrificio sea dada por alguna de las festividades en honor a Apolo como la del 25 de abril que se celebra el nacimiento de esta divinidad, o en los juegos Apolínar del 5 de julio. Además sabemos que uno de los *decemviri sacris faciundis* de estos años fue L. Cornelius Sulla Felix, quien ocupaba el cargo desde el año 100 a.C. y que veremos en el cargo quizás hasta el año 87 a.C.⁶⁵⁸, que no será incompatible con el cargo de pretor que ocupa desde el 94 a.C.

La participación de los Pontífices en la toma de decisiones augurales ante sucesos extraños no era siempre independiente, sino que en muchas ocasiones dependía del propio Senado e incluso éste mandaba hacer los augurios saltándose la figura pontifical e ir directamente al *collegium decemviri sacris faciundis*⁶⁵⁹.

En la parte del texto, *apud aedem Apollinis decemviris inmolantibus caput iocineris nos fuit*, se cita que el hígado no tenía cabeza; volviendo al texto anterior ya

⁶⁴⁷ Liv., 27; XXI. 62; XXXI. 12; Virg., *Aen.* VI.73-74: *Lectos sacrobo viros*.

⁶⁴⁸ LINTOTT, 1999, pp. 183-184.

⁶⁴⁹ Dion., IV .62.

⁶⁵⁰ Liv., VI. 37.12; VI. 37, 42; VI. 42.2; VII. 27; XXI. 62; XXXI. 12. Virg., *Aen.*, VI. 73.

⁶⁵¹ Dio. Cass., XLII. 51.

⁶⁵² Liv., X. 8. Véase BOYCE, 1938, pp. 161-187; LINTOTT, 1999, pp. 183-184.

⁶⁵³ Para saber más sobre los decenviros léase ABAECHERLI BOYCE, 1938, pp. 161-187; así como Liv., XXIX 11, 14.

⁶⁵⁴ BOYANCÉ, 1972, pp. 347-358; LIBERMAN, 1998, pp. 65-74.

⁶⁵⁵ Liv., X. 8.

⁶⁵⁶ Serv., *Aen.*, III.332; Tác., *Ann.*, XI. 11. Aunque es más tardío, CUMONT, 1932, pp. 120-124.

⁶⁵⁷ De hecho, los *decemviri* fueron considerados sacerdotes de Apolo, Serv., *Aen.* III. 332.

⁶⁵⁸ RÜPKE, 2010, pp. 113-116.

⁶⁵⁹ BOUCHÉ-LECLERCQ, 1871; CHAMPEAUX, 1996, pp. 67-91; BERTHELET, 2011.

comentado⁶⁶⁰ vemos que también se alude a la falta de esta protuberancia del hígado, por lo que en el texto de Obsecuente, sería igualmente reconocible mediante el examen visual de los *exta*, en este caso el hígado. La cuestión que plantea esta parte del texto es que, dado que cita *caput iocineris* para un hecho que realmente no incumbe a una persona, sino a una comunidad, creemos que en un intento de Obsecuente de basarse en T. Livio, así como de los registros pontificales, los cuales parece consultar para desarrollar su obra. Puede estar confundiendo los términos de *caput iocineris*, cuando realmente debía ser otra zona del hígado concerniente a la predicción hacia una ciudad. Tal vez, lo que realiza Obsecuente es subrayar la idea de nefasto que significaba éste lóbulo y aplicarlo a una ciudad. O bien señalar como suceso nefasto hacia la comunidad en el área izquierda, *pars hostilis*, dado que es donde se dan los malos augurios.

Finalmente en el texto se expone que durante este sacrificio, *sacrificantibus anguis ad aram inventus*, es decir, apareció una serpiente⁶⁶¹ en el altar. Esto invalidaría la inmolación, aunque la serpiente parece indicar un elemento relacionado con Apolo, con la sanación, quizás como un elemento más de la expiación. Sin embargo son numerosas las apariciones de serpientes en lararios romanos en Pompeya⁶⁶². Eran identificadas con *Agatodeme* o *Agatodemon*, quien era un *genius* o espíritu benefactor que protege el hogar, parece estar vinculado al *Agathos daimon* griega, que protege y acompaña en la vida de las personas. Representado como una serpiente crestada, la cual protege el altar, bien frente al mismo, bien enroscándose o en parejas. Puede estar comiéndose las ofrendas del altar, en un sacrificio incruento, tales como huevos, higos, pan, etc.

También asociada como animal benefactor ligado a los enterramientos⁶⁶³ y a la adivinación⁶⁶⁴. La serpiente es un animal que renace tras los inviernos y cambia de piel en primavera, vinculándose de igual modo a la muerte, al alma del difunto reencarnada en ofidio, y en la resurrección⁶⁶⁵. Creemos que por este lazo está también comunicando la defunción de Didio o Nepote. El hecho de que se rompa un espacio sagrado con algo que no es invitado a participar en la ceremonia, quebraría el normal funcionamiento de la misma, por lo que de esta forma sí concebiríamos que ese fenómeno impidiera el correcto ejercicio del sacrificio.

⁶⁶⁰ Liv., XLI. 14, 7; 15, 1-4.

⁶⁶¹ No es nueva la aparición de este reptil, ya que encontramos numerosos pasajes en Livio sobre su presencia: I. 56,4-12; VII. 17,3; XXV. 16,2; XXVI. 19,7; XXVII. 4,13; XXVIII. 11,2; XLI. 9,6; 21,13; XLIII. 13,4; Ovid., *Met.*, XV. 730-740; Cic., *Div.*, I. 106. E incluso en algún autor tardío, Oros., *Hist.*, IV. 8, 10-15.

⁶⁶² Existen en los *lararia* de Pompeya y Herculano, por citar algunos: como el larario de Casa dei Vetti (Pomp. VI. 15, 1-2); (Pomp. VIII. 5/6, 37); larario de la casa de Popina Vetutius Placidus en Pompeya (I. 8,8), Casa dell'Efebo (Pomp. I. 7, 10-12.19). Véase para ello también BOYCE, 1942, pp. 13-22; BOYCE, 1937.

⁶⁶³ CUMONT, 1943, pp. 345-349.

⁶⁶⁴ DUMEZIL, 1966, pp. 496-497 donde se cita el pasaje de Plut., *Cras.*, 8, 3, que narra la predicción sobre la muerte de Espartaco por parte de su mujer.

⁶⁶⁵ Enterramientos en los que se hacen ofrendas de vino y leche a los difuntos y sus almas y donde la serpiente rondaría alrededor de las tumbas; Tertuliano, *De resurr. carnis*, I, 1: *Defunctis parentant... quos escam desiderare praesumant*; también en Serv., *Aen.*, VI. 746: *Nemora optabant sepulcris, ut in amoenitate animae forent post vitam*.

(8). 93 a.C. CONSULADO DE GAYO VALERIO (RE, 168); MARCO HERENIO (RE, 10). (MRR, II: 14).

Ausencia de protuberancia del hígado.

J. Obsecuente. *Liber Prodigiorum*, 52.

[...] *Maris vituli cum exta demerentur, gemini vitelli in alvo eius inventi*. [...]. *Herennio consuli bis immolanti caput iocineris defuit* [...]. *Lustrationibus prospere expiatum. Nam totus annus domi forisque tranquillus fuit*.

“[...] Al sacar las entrañas de un ternero⁶⁶⁶ se encontraron en su vientre dos ternerillos [...]. El cónsul Herenio hizo una inmolación por dos veces y no encontró⁶⁶⁷ la protuberancia del hígado⁶⁶⁸ [...]. La expiación, por medio de ceremonias de purificación, fue un éxito, pues el año fue tranquilo por completo tanto en el interior como en el exterior”.

Tenemos este texto de Obsecuente señalando los prodigios que acaecieron, esta vez, durante el consulado de Gayo Valerio Flaco y Marco Herenio Piceno. Valerio Flaco, de origen patricio, llegó al consulado en el año 93 a.C. derrotando al que sería uno de los *decemviri sacris faciundis*, Gaius Coelius Calvus; mientras que Herenio Piceno, de origen plebeyo también lo fue ese mismo año, derrotando al augur Lucio Marcio Filipo⁶⁶⁹. Siendo ambos reemplazados en el 92 a.C. por Cayo Claudio Pulcro y Marco Perperna como cónsules. Flaco sucedió a T. Didio en el gobierno proconsular de Hispania en el 93 a.C. quien tomó por sorpresa la ciudad de Bégida y matando a todos aquellos celtíberos que se habían rebelado contra el Senado de la ciudad⁶⁷⁰. Otro hecho ocurrido en este año, es el nombramiento como rey de Capadocia, con ayuda de Roma, en el año 95-93 a.C. a Ariobarzanes I *Philoromaios* hasta el año 63-62 a.C.

Empieza el texto con *Maris vituli cum exta demerentur, gemini vitelli in alvo eius inventi*, el prodigio fue encontrar a la vez a dos ternerillos dentro, *gemini vitelli*, esto podemos relacionarlo con un sacrificio, aunque no se cite literalmente, sin saber a qué divinidad sería. Lo realmente extraordinario es que de un macho afloren dos terneros, algo que biológicamente es imposible y es aquí donde radica la razón de que Obsecuente lo recoja como prodigio. Quizás significaría el gobierno de ambos cónsules, teniendo un gobierno conjunto y sin desigualdades en sus funciones. No es muy frecuente que nazcan terneros gemelos de una vaca, aunque sí se han dado casos, pero imposible de un macho. Cabría la posibilidad de que Obsecuente quisiera decir *vitula*,

⁶⁶⁶ En la traducción añadimos el adjetivo macho, *maris vituli*, ternero macho.

⁶⁶⁷ Creemos que es mejor traducir como “faltaba la cabeza del hígado”, en vez de “no encontró la protuberancia del hígado”.

⁶⁶⁸ De nuevo, sería de *caput iocineris*, cabeza triangular del hígado.

⁶⁶⁹ RÜPKE, 2008, Op. Cit., p. 114. Para el caso tanto del augur como del sacerdote *decemviri sacris faciundis*.

⁶⁷⁰ Cic., *Bal.*, 24.

ternera, en vez de *vituli*, pero si así fuera, no recalcaría el sexo del ternero, *maris vituli*, ternero macho⁶⁷¹. Aunque consideramos falsa la noticia de Obsecuente, es posible que esté asentando un suceso anómalo como real, aunque biológicamente es inviable.

Un prodigio de esta importancia sería un hito señalado por Obsecuente, es algo que quiebra con las normas biológicas y altera el orden cósmico⁶⁷². Nos lleva a pensar que provocó una anomalía en el funcionamiento del sacrificio que lo detendría de forma automática, con lo que una vez anotado el prodigio, su interpretación, etc. como hemos explicado anteriormente, se volvería a realizar un nuevo sacrificio expiatorio. Aún no sabiendo el resultado, deducimos que fue favorable ya que no se anotan rarezas.

Por otro lado, el cónsul Herenio hace dos sacrificios, *Herennio consuli bis immolanti caput iocineris defuit*, de los cuales no se encuentra las cabezas o lóbulos de los hígados. Tenemos varias hipótesis para el análisis de estos sacrificios, bien porque sea la expiación por los dos terneros encontrados; bien se debe a que por este resultado nefasto a Herenio se le prohíbe participar en la guerra en Hispania como sí lo hizo su colega Valerio Flaco contra los celtíberos. Una tercera posibilidad sea por un suceso que se cita en el texto de Obsecuente⁶⁷³, que no recogemos en el texto principal, pero citamos ahora *Milvus in aede Apollinis Romae comprehensus*, “un milano⁶⁷⁴ fue atrapado en el Templo de Apolo”, suceso que es considerado como prodigio. Si así fuera, ya no sería Herenio el que realizara el sacrificio, sino los *decemviri sacris faciundis*.

Por último, *Lustrationibus prospere expiatum. Nam totus annus domi forisque tranquillus fuit*. Es importante observar que Obsecuente utiliza las palabras *lustrationibus* y *expiatum*. La *lustratio* es la ceremonia de limpieza, expiación realizada mediante una *souvetaurilia*, con una procesión por la zona que se quiere limpiar o alejar aquellos males o espíritus dañinos que actuaban sobre, por ejemplo, los niños recién nacidos, en una ciudad, en el campo (*lustratio agri*, en la cual se utilizaban para los sacrificios víctimas lactantes, *suovetaurilia lactante*), en el ejército (*lustratio exercitus*), etc. El procedimiento de la *lustratio* en la ciudad de Iguvium⁶⁷⁵ muestra que la ceremonia consistió en la procesión de sacerdotes y víctimas sacrificiales en torno a la ciudad, deteniéndose en las tres puertas de la muralla para realizar los sacrificios en cada una de ellas.

⁶⁷¹ Este tipo de animal aparece en Obsecuente dos veces sólo como *vitulus*, en 31 y 32 y una vez en 52 el texto analizado, como *vituli*; pero en ningún caso, como ternera, *vitula*.

⁶⁷² Véase BLOCH, 1968, p. 85. Véase también en referencia a doble nacimiento, en este caso de una niña con dos cabezas, Cic., *Div.*, I. 121: *Si puella nata bíceps esset, seditionem in populo fore, corruptelam et adulterium domi*. Además de Obs., 32 con el nacimiento de un ternero con dos cabezas.

⁶⁷³ Obs., 52.

⁶⁷⁴ Aves rapaces diurnas de la familia de las Accipitridae.

⁶⁷⁵ EVANS, 1967, p. 183. Vid. Tabla Iguvina VI a, 1-18.

En este caso indica que se hizo esta purificación para que el año fuera sosegado, *tranquillus*. Si nos atenemos a Varrón⁶⁷⁶, si la *lustratio*⁶⁷⁷ se realizaba en febrero debemos pensar que se concibió a final de ese año 93 a.C. para que el siguiente año empezara transparente. Cicerón y Tácito nos dicen que se hacía deambular el animal a sacrificar por toda la zona⁶⁷⁸, en este caso alrededor de la ciudad de Roma, celebrándose la fiesta de la *Amburbia*⁶⁷⁹, sea purificada y limpiada de cualquier mácula acaecida ese año. Seguramente, aunque este suceso no lo cite Obsecuente en este texto, cada año se realizaría una *lustratio* para comenzar el mismo sin manchas o rémoras nefastas que perjudiquen el buen funcionamiento del año en curso.

Sin embargo, Obsecuente escribe *nam totus annus domi forisque tranquillus fuit*, con lo que no estamos del todo de acuerdo; puede que en la propia Roma sí lo fuera, no se describen episodios violentos significativos en la urbe, pero en el exterior no lo fue. Recordemos el caso del propio Cayo Valerio Flaco en el 93 a.C. cuando al terminar su mandato consular, fue procónsul en Hispania Citerior resolviendo la revuelta provocada años antes por culpa del abuso de su antecesor proconsular T. Didio, y tomando la ciudad de Bégida, matando a 20.000 celtíberos que se rebelaron, debido a la presión del anterior gobernador por lo que quemaron el Senado de dicha ciudad⁶⁸⁰, consiguiendo Valerio Flaco un triunfo⁶⁸¹.

⁶⁷⁶ Varr., *L.L.*, VI. 34: ...*februatur, id est lustratur*.

⁶⁷⁷ En el calendario de Numa Pompilio en el siglo VII a.C. febrero estaba colocado en última posición en el calendario, Ovid., *Fast.*, I. 44; II. 51; Plut., *Num.*, 18-19. Mes que recibía el nombre de los *februa*, instrumentos que se utilizan para la purificación, etc. Mes que se realizaba el *purgamentum*, que es la purificación, expiación, purgar o limpiar la mancha, lo nefasto. Lo que sería "limpieza de primavera" con rituales de purificación y fertilidad que empezaban el día 5. Cic., *Tusc.*, V. 65; *Cat.*, I. 10; en relación con la limpieza de impurezas, Petron., *Sat.*, 134, 1-2.

⁶⁷⁸ Cic., *Div.*, I. 45; Tác., *Hist.*, IV. 53.

⁶⁷⁹ El proceso es similar a la *lustratio*, el paseo de las víctimas sacrificiales, *amburbiales victimae*, con los tres tipos de animales que componen la *suovetaurilia*, alrededor de los muros de Roma, para la purificación de la ciudad cuando había momentos de peligro o prodigios y de esta forma fortalecer los muros y aquello que habita en su interior. De esta forma se purificaba o purgaba la ciudad de todo mal. Celebrándose el 2 de febrero. No confundir con la festividad de *Ambarvalia* que consistía en realizar el mismo acto pero en las zonas rurales, celebrada el 29 de mayo. Vid. Serv., *ad Virg. Ecl.*, III. 77; Obs., 43; Lucan., I. 593-630 quien describe todo el ritual de la fiesta de la *Amburbia*.

⁶⁸⁰ BLÁZQUEZ, 1986, p. 19; GÓMEZ ESPELOSÍN, 1993; RICHARDSON, 2000.

⁶⁸¹ Apian., *Reb. Hisp.*, VI. 100.

(9). 90 a.C. CONSULADO DE LUCIO JULIO CÉSAR (RE, 142); PUBLIO RUTILIO (RE, 26). (MRR, II: 25).

Ausencia de protuberancia del hígado.

J. Obsecuente. *Liber Prodigiorum*, 55.

Rutilius Lupus spretis religionibus cum in extis caput non invenisset iocineris, amisso exercitu in proelio occisus.

“Rutilio Lupo, que no se tomó en serio las creencias religiosas, pues no había encontrado la protuberancia del hígado en las entrañas de las víctimas, fue muerto en combate después de perder su ejército”⁶⁸².

Debemos situarnos primero en el año 90 a.C. momento en el que fueron cónsules Lucio Julio César y Publio Rutilio Lupo. Su consulado se caracteriza por estar inmerso en el comienzo de las Guerras Sociales, *Bellum Sociale* (90-88 a.C.) contra los samnitas y marsios. Rutilio Lupo tuvo como legado a Cayo Mario quien le aconsejó que en la lucha contra los marsios entrenara mejor a sus inexpertas tropas. Lupo obvió este consejo enfrentándose a los marsios en 11 de junio⁶⁸³. Se situaron los campamentos en una orilla del río Toleno, en la zona centro-meridional italiana, sobre el cual se construyeron dos puentes, uno que atravesaría Mario y el otro Lupo. El comandante marso, Vetio Escato, acampó en el otro lado del río. Escato situó gran parte de su ejército cerca del puente donde estaba Mario, pero durante la noche ocultó otro destacamento próximo al de Lupo. A la mañana siguiente, Lupo cayó en la trampa, perdió unos ocho mil de sus hombres y recibió una herida mortal en la cabeza, falleciendo poco después⁶⁸⁴, aunque Floro indica que muere en el traslado a Roma⁶⁸⁵.

Por otro lado, Julio César tuvo como legados en esta guerra a Sila Félix, Licinio Craso, Publio Léntulo, Tito Didio y Marco Claudio Marcelo. Empezó la campaña acometiendo a los samnitas, pero fue derrotado por su general, Vetio Cato, y huyó a Aesernia que permanecía leal a Roma. Aunque después con una serie de refuerzos de númidas y galos obtuvo alguna victoria contra los samnitas, también volvió a tener otra derrota contra el líder samnita Marius Egnatius. Pero se cernía una guerra, Mitrídates contra Roma, por lo que Lucio, para disponer del mayor número de tropas para esta próxima guerra, tuvo que ofrecer una ley de ciudadanía romana, *lex Julia de Civitate*, en el 90 a.C., a los latinos y a aliados fieles, sin embargo muchos de estos pueblos decidieron convertirse en *foederati* o aliados en vez de ciudadanos romanos, con todos sus derechos y deberes⁶⁸⁶.

⁶⁸² Una traducción nuestra sería, *Rutilio Lupo despreciando/rechazando las creencias religiosas, no encontró la cabeza del hígado, fue muerto en combate tras perder su ejército.*

⁶⁸³ Ovid., *Fast.*, VI. 563.

⁶⁸⁴ Liv., LXXIII. 73, 1-7.

⁶⁸⁵ Flor., *Epit.*, DCC. III. 19.

⁶⁸⁶ Cic., *Bal.*, 8; Vel. Pat., *Hist. Rom.*, II. 16, 4; Gell., IV. 4. Véase un estudio sobre ciudadanía romana desde sus orígenes, en GARCÍA FERNÁNDEZ; MAYORGAS, 2006, pp. 395-406.

Al año siguiente, 89 a. C., se prorrogó su mando y consiguió un gran triunfo sobre el enemigo y cuando asedió Asculum, se retiró por culpa de alguna enfermedad⁶⁸⁷, sustituido por C. Baebio. César sucumbió junto con su hermano en 87 a. C. al comienzo de la Primera Guerra Civil (88-81 a. C.) a manos de los partidarios de Cayo Mario.

De nuevo, Obsecuente se refiere a la parte del hígado referente al destino de la persona, *caput iocineris*, la cual nuevamente faltaba, y es por la que Obsecuente cree que es la causa de la muerte del cónsul Lupo en batalla y no por el hecho real de la emboscada sorpresa perpetrada por Vetio Escato, por lo que tuvo el consulado único el resto del año su colega Julio César⁶⁸⁸.

⁶⁸⁷ Api., *B.C.*, I. 48.

⁶⁸⁸ Api., *B.C.*, I. 40, 43; Oros., *Hist.*, V. 18, 11-17; Vel. Pat., *Hist. Rom.*, II.15, 16; Liv., LXXIII. 73,1-7; Plin., *N. H.*, II. 29; 30.

(10). 89 a.C. PROCONSULADO DE CAYO MARIO. (RE, 14, SUPB. 6). (MRR, II: 48).

Falta de la cabeza del hígado/ sacrificio favorable.

Plinio. *Naturalis Historia*, XI. 73, 189.

Iecur in dextera parte est, in eo quod caput extorum vocant magnae varietatis. Defuit et C. Mario, cum immolaret Vticae.

“El hígado está en la parte derecha, y en él lo que llaman, la “cabeza de las entrañas”, órgano de una gran variedad. [...] le faltó a Cayo Mario cuando ofreció un sacrificio en Útica”.

Salustio. *Bellum Iugurthinum*, 63, 1.

Per idem tempus Uticae forte C. Mario per hostias dis supplicanti magna atque mirabilia portendi haruspex dixerat: proinde quae animo agitabat, fretus dis ageret, fortunam quam saepissime experiretur; cuncta prospere eventura.

“Por la misma época, estando Cayo Mario en Útica haciendo un sacrificio a los dioses, el *haruspex* le había dicho que los presagios eran para él importantes y maravillosos: que consiguientemente llevase adelante con confianza en los dioses lo que le andaba rondando en la cabeza, y pusiese a prueba cuantas veces quisiera al azar, que todo le iba a salir a pedir de boca”.

Plinio y Salustio citan a Cayo Mario⁶⁸⁹. Ambos autores mencionan un sacrificio realizado en Útica, cerca de Cartago, cuyo resultado es distinto en los dos escritores.

Antes de ir al resultado de la inmolación, debemos exponer el motivo por el que Cayo Mario está en Útica. Mientras que el general Sila (de la facción de los *optimates*) terminaba su mandato y saltaba al cargo de procónsul, fue nombrado general del ejército romano para luchar contra Mitrídates VI en Grecia, dando comienzo de la Iª Guerra Mitridática. Cayo Mario (facción de los *populares*) pretendía ese mismo cargo, aunque el Senado no se lo otorgó debido a su avanzada edad, 69 años. Sin embargo, Mario recurrió yendo a la Asamblea para ser elegido por ella. En el 88 a.C. Sila convenció a los soldados a desafiar lo que la Asamblea decidiese, por lo que las seis legiones de Sila marcharon hacia Roma. Mario, por su parte, decidió defenderla con un ejército de gladiadores, que no consiguió el efecto deseado contra las bien pertrechadas y entrenadas tropas de Sila, causando la huída de Mario al norte de África.

Mientras, en Roma, eran elegidos como cónsules a Cneo Octavio, partidario de Sila, y Lucio Cornelio Cina, partidario de Mario, en el 87 a.C. Sila ya se encontraba en Grecia combatiendo a Mitrídates cuando estalló una nueva guerra civil entre *populares*

⁶⁸⁹ Para no extendernos en su biografía, GOLDSWORTHY, 2008.

y *optimates*. Mario recabó apoyos sobre todo en las colonias norteafricanas y fue en ese mismo año, junto con su hijo Mario el joven, cuando se trasladó a Roma, con un ejército el cual se uniría a las fuerzas de Cina para derrotar a Octavio.

Una vez Mario y Cina ganaron a Octavio, todos los partidarios de Sila fueron ejecutados, incluido Octavio. El Senado ahora en manos de los *populares* nombró por séptima vez cónsul a Mario y general del ejército romano en Grecia, exiliando a Sila y obligándole a renunciar de su puesto; por su parte Cina, fue nombrado cónsul por segunda vez. Sin embargo, poco tiempo antes de llegar a Roma, Mario murió a los 71 años en el 86 a.C. Cina fue cónsul en dos ocasiones más hasta ser vencido en Brindisi por las tropas de Sila, el cual se erigirá como dictador hasta su muerte en el 78 a.C.

Volviendo a los textos, Plinio da cuenta de la consulta de Mario en Útica, cuando era procónsul, antes de partir a Roma en el 87 a.C. El resultado fue, según él no haber encontrado la cabeza del hígado, por lo que le pronosticaba la muerte. Sin embargo, Salustio relata que el mismo sacrificio fue propicio y sin ningún error, entonces ¿cuál de las dos versiones es la adecuada?

Plinio en este capítulo describe los órganos de los animales, y en concreto el que estudiamos, el hígado. Por ello empieza con *Iecur in dextera parte est, in eo quod caput extorum vocant magnae varietatis*, situando al hígado a la derecha el cual tiene la cabeza del hígado con muchas variantes y pone como ejemplo, entre otros que analizamos, el de Cayo Mario y la falta de dicha protuberancia en el hígado. Si estudiamos el texto de Plinio, vemos en la frase *Defuit et C. Mario cum immolaret Viticae* que encaja mejor con la historia que hemos expuesto, es decir, que el examen de los *exta* y en concreto el hígado con la falta de la cabeza da un resultado nefasto para la persona que lo consulta y es aquí donde coincide con el relato de la historia de Cayo Mario⁶⁹⁰, que fallece al poco tiempo.

Por otra parte, Salustio, comenta que el sacrificio ha sido óptimo y que podrá, entendemos, presentarse a cónsul, ya que la cabeza del hígado estaba intacta, aunque poco tiempo después Mario morirá.

A nuestro parecer ambos autores dan una lectura distinta pero ninguno de ellos errónea. Esto se debe a que Plinio interpreta el resultado vinculándolo con la muerte de Mario, mientras que Salustio lo determina con la misión de ir a Roma y conseguir su séptimo consulado. Claro ejemplo de que un mismo suceso puede leerse, al menos, de dos formas distintas con lo que la interpretación y/o manipulación o disquisición literaria está presente en muchos casos, a favor o en contra de ciertos personajes, poniendo los textos que más le interesen o a podido recabar.

⁶⁹⁰ Plut., *Mar.*, 7.

(11). 49 - 45 a.C. GUERRA CIVIL ENTRE J. CÉSAR Y POMPEYO MAGNO.
(MRR, II: 304-306).

Vísceras pálidas, sangrientas y deformes.

Lucano. *Pharsalia*, I. 616-638.

*Palluit attonitus sacris feralibus Arruns
atque iram superum raptis quaesiuit in extis.
terrui ipse color uatem; nam pallida taetris
uiscera tincta notis gelidoque infecta cruore
plurimus asperso uariabat sanguine liuor.* 620

*cernit tabe iecur madidum, uenasque minaces
hostili de parte uidet. pulmonis anheli
fibra latet, paruusque secat uitalia limes.*

*Cor iacet, et saniem per hiantis uiscera rimas
emittunt, produnt que suas omenta latebras.* 625

*quodque nefas nullis inpune apparuit extis,
ecce, uidet capiti fibrarum increscere molem
alterius capitis. Pars aegra et marcida pendet,
pars micat et celeri uenas mouet inproba pulsu.*

His ubi concepit magnorum fata malorum 630

*exclamat 'uix fas, superi, quaecumque mouetis,
prodere me populis; nec enim tibi, summe, litai,
Iuppiter, hoc sacrum, caesique in pectora tauri
inferni uenere dei. Non fanda timemus,*

sed uenient maiora metu. Di uisa secudent, 635

*et fibris sit nulla fides, sed conditor artis
finxerit ista Tages, flexa sic omina Tuscus
inuoluens multaque tegens ambage canebat.*

“Empalideció Arrunte, pasmado ante el sacrificio funesto, e indagó la cólera de los dioses en las entrañas extraídas febrilmente. Ya el color mismo llenó de terror al adivino; en efecto las vísceras pálidas, pero moteadas de negras manchas e infectadas por coágulos sanguinosos, abigarraban con salpicaduras de sangre su extraordinaria lividez. Observa el hígado empapado de podre y ve las venas amenazantes por la parte hostil. Queda oculta la fibra del pulmón jadeante y una pequeña fisura corta las zonas vitales. El corazón está aplomado⁶⁹¹, las vísceras expelen sangraza por unas grietas abiertas y los intestinos revelan sus ocultas cavidades. Y prodigio funesto que nunca apareció en las entrañas impunemente, helo aquí: observa que en la cabeza del hígado ha crecido la protuberancia de otra cabeza. Una parte cuelga enfermiza y flácida, otra irradia salud y mueve sin compasión las venas con rápidas pulsiones. Cuando por estos signos comprendió la fatalidad de grandes desgracias, exclama: Apenas me es lícito, oh

⁶⁹¹ Aquí aplomado podría tener un significado sinónimo a nuestra traducción, si entendemos como aplomado aquello que está pesado, color plumizo, y que tiene caída. Sin embargo, creemos que la mejor traducción de *cor iacet* sería corazón muerto, sin vigor.

dioses del cielo, revelar a las gentes todo que estáis maquinando; pues no he celebrado en tu honor, supremo Júpiter, este sacrificio, los dioses infernales han venido al pecho de este toro inmolado. Indecibles calamidades tememos, pero sobrevendrán mayores aún de lo que tememos. ¡Que los dioses tomen favorable lo que he visto y que no merezcan ningún crédito las vísceras, sino que eso sea una impostura de Tages, fundador de esta ciencia! Así vaticinaba el etrusco, envolviendo sus presagios, en palabras sinuosas y velándolos con múltiples ambages”.

En este relato Lucano trata de describir un suceso concreto del sacrificio, en un contexto que se enmarca en las guerras civiles entre J. César y Pompeyo (49 a. C. - 45 a. C.), en la que es conocida la victoria de César y su posición en el gobierno de Roma. Debemos situarlo exactamente en el momento en el que César parte para *Hispania* en noviembre del año 46, llegando a Obulco a comienzos de diciembre y presentando batalla ante Pompeyo en Munda en el 47 a.C. Obteniendo César una victoria que sería reconocida en Roma, otorgándole un triunfo.

La obra trae complicaciones sobre la tendenciosidad del autor en cuanto a qué personaje se inclina más políticamente Lucano o sobre qué idea favorece más⁶⁹². Sin embargo, según Malcovati, Lucano en esta obra está lleno de contradicciones, ya que en algunos momentos niega la existencia de los dioses, pero a continuación se dirige a ellos utilizando como ejemplos los rituales, su invocación, superstición, etc. también se alinea con la doctrina epicúrea y en otras ocasiones con el estoicismo, el cual será clave en el sentir general de la obra⁶⁹³.

En relación al texto que nos ocupa, aparece en primer lugar Arrunte, al que no hay que confundir con el Arrunte Tarquinio, hijo de L. Tarquino el Soberbio del s. VI a.C. que es citado por Virgilio⁶⁹⁴. El Arrunte que se refiere aquí Lucano es un *haruspex* que parece ser citado sólo en esta obra tres ocasiones⁶⁹⁵. Él vivía en Lucae (Lucca)⁶⁹⁶ siendo convocado antes de la guerra civil para interpretar los portentos que conllevaron a la predicción del conflicto y en la victoria de César. Tal vez sea un personaje ficticio que introduce Lucano en su relato para dar cohesión y peso al texto, dado que es la única vez que aparece dentro de la literatura romana.

Es importante analizar algunos aspectos fisiológicos sobre las distintas vísceras del animal, ya que en este caso se sacrifica un toro a Júpiter (v. 633). Podremos determinar ciertas enfermedades que, aunque en el texto se nos describan como anomalías de forma literaria, no están nada alejadas de la realidad sintomática de enfermedad de los distintos órganos. No obstante, dado que no nos ofrece una descripción concreta en alguno de los

⁶⁹² Un estudio clave sobre las distintas versiones políticas o tendenciosas de Lucano en su obra, en MARINER BIGORRA, 1971, pp. 133-159.

⁶⁹³ MALCOVATI, 1940, pp. 52-59.

⁶⁹⁴ Virg., *Aen.*, XI. 759, 763, 784, 806, 814, 853, 864.

⁶⁹⁵ Luc., I. vv. 586, 606, 616.

⁶⁹⁶ Luc., I. v. 585.

casos, como es el pulmón, intestino o el corazón este caso, sí lo hemos encontrado en el hígado.

Si nos referimos al corazón, la única posibilidad de localizar un corazón débil, negrozco es por necrosis coronaria produciéndose un infarto que repercutiría sobre la vida del animal dado que le llegaría la muerte casi en el acto. Tampoco se describe algo relacionado sobre los intestinos, por lo que no hemos encontrado nada relacionado como para identificar una causa del estado enférmico sobre ellos.

En relación al verso *nam pallida taetris uiscera* hemos de decir que efectivamente existen entrañas de ese color por estar enfermas. Una de las posibilidades a señalar, dentro de nuestro limitado conocimiento en veterinaria animal, que esté el hígado en un color pálido sería la congestión hepática pasiva crónica también conocido como hígado en nuez moscada, la cual se caracteriza por un palidecimiento del órgano producido porque el sistema venoso eferente hepático es parcialmente rígido, por lo que causa la dificultad de salida de sangre venosa del hígado al corazón, lo que produciría una congestión hepática pasiva con hepatomegalia y una hipertensión portal pos hepática que daría como resultado ascitis⁶⁹⁷.

Seguidamente en el en el verso 621, *cernit tabe iecur madidum*, cuando el hígado aparece con podre, en estudios veterinarios descubrimos que, de nuevo, consta un tipo de enfermedad digestiva denominada absceso hepático, vinculada, lógicamente, con el hígado⁶⁹⁸. Originándose un cúmulo de pus en éste órgano produciendo problemas de funcionamiento hepático, de ahí ese color y segregación de pus. También se produce una acumulación de sangre, provocando que ésta llegue al interior de los pulmones (aunque en el texto no se cita que los pulmones estén con sangre, es una consecuencia más del absceso, denominado hemorragia pulmonar con o sin epistaxis y hemoptisis, es decir, con la secreción sanguínea por las fosas nasales y/o boca).

En los versos 626-628, *uidet capiti fibrarum increscere molem alterius capitis*, en el que se describe que una cabeza o protuberancia ha crecido más de lo normal, dentro de todo el cuadro clínico hepático en su conjunto, sería un tipo de caso llamado cirrosis hepática⁶⁹⁹, que puede ser una de las causas o consecuencias de la ascitis, de la que hemos comentado antes. Por tanto, estamos circulando en torno a un problema grave en el hígado vacuno que tiene este animal de sacrificio y que perfectamente podríamos ver en otros textos. Por ello, el examen visceral da como resultado una respuesta nefasta, en caso de que coincida la parte literaria con la realidad, que así parece ser.

⁶⁹⁷ ARMENDÁRIZ SICLES, 2016, pp. 12-13. También de forma similar en personas en GARCÍA-CAMPEÁN; JAQUEZ QUINTANA, 2009, pp. 425-437.

⁶⁹⁸ LÓPEZ; RIVAS, 2012, pp. 23 y ss.

⁶⁹⁹ MACÍAS RODRÍGUEZ; RENDÓN UNCETA, 2006.

Considerando que las entrañas fueran pálidas, o más ensangrentadas de lo normal, era clave para determinar que un desastre estaba próximo, y éste sin duda, sería una guerra civil. Y es que en el texto ya se señala el advenimiento de uno de los dos contendientes, que sería J. César finalmente. Leemos *uidet capiti fibrarum increscere molem alterius capitis* podría interpretarse, y así parece ser que se realizó, como la preponderancia de una cabeza sobre la otra, dado que este *caput iocenis* se vincula al destino de una persona⁷⁰⁰. Pero además se añade que una parte irradia salud y la otra parte enfermiza y flácida, algo que Lucano plasma como aseveración de lo que antes ha citado. Buena salud para César, mientras que enfermiza correspondería a Pompeyo.

Estas vísceras pálidas podrían tener como significado negativo para Roma, su población, economía, honor, etc. y repercute nocivamente en la política romana y a la metrópoli, ya que mueren romanos combatiendo contra romanos, y esto también hace caer la moral de una comunidad.

Ya sabemos, a través de Cicerón⁷⁰¹, que esta parte del hígado era una de las más importantes, dado que daba respuesta a la consulta formulada, ya que se examinaba por parte del *haruspex* si carecía o no, del tamaño y color de la protuberancia del hígado además del color, disposición y formas del resto de órganos dentro del cuerpo del animal⁷⁰². Dividiendo su análisis en dos partes principales, *pars familiaris* la parte derecha donde se destacaba los buenos presagios; *pars hostilis* la zona donde había malos augurios. Por otro lado la figura de Tages, aparece en Cicerón⁷⁰³, que según la mitología etrusca fue el niño profeta Tages nacido cerca de Tarquinia le enseñó el arte de la aruspicina al jefe etrusco, Tarconte⁷⁰⁴. Las normas dictadas por él fueron transcritas y agrupadas en lo que se conoce como *Etrusca disciplina* y estaba contenida en los *Libri Haruspicini*, *Fulgurales* y *Libri Rituales*⁷⁰⁵.

⁷⁰⁰ Qué mejor forma de aplicar la filosofía estoica, que no luchar contra el Destino y asumirlo. Algo que veremos en Lucano y su obra como la aceptación de la llegada al poder de César, ya que lo dicta el Destino.

⁷⁰¹ Cic., *Div.*, II. 13, 32. *Vid.*, TIMPANARO, 1988, p. 105.

⁷⁰² MARTÍNEZ-PINNA NIETO, 2007, pp. 51-88.

⁷⁰³ Cic., *Div.*, II. 23.

⁷⁰⁴ MOREAU, 1954, pp. 264-265; WOOD, 1980, pp. 325-344.

⁷⁰⁵ La figura de Tages en BRIQUEL, 1996, pp. 68-100; 2007, pp. 153-161; PALMUCCI, 2010.

**(12). 10-13 DE JUNIO DEL 323 a. C. ALEJANDRO MAGNO.
15 DE MARZO DEL 44 a. C. C. JULIO CÉSAR. (RE, 131). (MRR, II: 315-318).
Ausencia de protuberancia en los hígados/falta de corazón.**

Ariano. *De bellis civilibus*, II, 21, 152. Alejandro Magno.

ἔγένοντο δὲ καὶ σημείων τῶν ἐπὶ σφίσιν ἑκάτερος ὑπερόπτης καὶ τοῖς μάντεσι τὴν τελευτήν προειποῦσιν οὐκ ἔχαλέπησαν, καὶ τὰ σημεῖα αὐτὰ ὅμοιά τε πολλάκις καὶ ἐς τὸ ὅμοιον ἀμφοῖν συνηέχθη: ἔγένετο γὰρ ἑκατέρῳ δις ἄλοβα, καὶ τὰ μὲν πρῶτα κίνδυνον σφαλερὸν ὑπέδειξεν, [...] οὕτω μὲν αὐτοῖς τὰ πρῶτα ἄλοβα ἐς κίνδυνον ἦλθε θανάτου, τὰ δεύτερα δὲ ἐς τὸν θάνατον αὐτόν. Πειθαγόρας τε γὰρ ὁ μάντις Ἀπολλοδώρῳ δεδοικότι Ἀλέξανδρόν τε καὶ Ἡφαιστίωνα θυόμενος εἶπε μὴ δεδιέναι, ἐκποδῶν γὰρ ἀμφοτέρους αὐτίκα ἔσεσθαι: καὶ τελευτήσαντος εὐθύς Ἡφαιστίωνος ὁ Ἀπολλόδωρος ἔδεισε, μὴ τις ἐπιβουλὴ γένοιτο κατὰ τοῦ βασιλέως, καὶ ἐξήνεγκεν αὐτῷ τὰ μαντεύματα. ὁ δὲ ἐπεμείδιασε καὶ Πειθαγόραν αὐτὸν ἤρreto, ὅτι λέγοι τὸ σημεῖον: τοῦ δὲ εἰπόντος, ὅτι τὰ ὕστατα λέγει, αὐθις ἐπεμείδιασε καὶ ἐπήνεσεν ὅμως Ἀπολλοδώρόν τε τῆς εὐνοίας καὶ τὸν μάντιν τῆς παρρησίας καρδιά.

“Uno y otro menospreciaron las profecías relativas a ellos mismos, pero no se irritaron con los adivinos que les predijeron la muerte; en muchas ocasiones, los mismos prodigios concordaron en mostrar hechos similares para ambos y apuntaron hacia un mismo final. Por dos veces a las víctimas sacrificiales de cada uno les faltó una parte de las vísceras, y la primera vez fue indicio de un riesgo peligroso. [...] De esta forma, sus primeras víctimas, faltas de entrañas, les presagiaron a ellos el peligro de muerte, y las segundas, la muerte misma. Cuando Pitágoras el adivino estaba realizando un sacrificio, dijo a Apolodoro, que tenía miedo de Alejandro y de Hefestión, que no temiera puesto que ambos estarían de inmediato ausentes. Hefestión murió al punto, y Apolodoro temió que existiera alguna conspiración contra el rey y le conto las profecías. Alejandro sonrió y le preguntó a Pitágoras qué significaba el prodigio, y cuando éste último le respondió que significaba fatalidad, sonrió, de nuevo, pero, no obstante, alabó a Apolodoro por su buena voluntad, y al adivino por su franqueza.”⁷⁰⁶.

⁷⁰⁶ Por nuestra parte modificamos algo la traducción del texto de Sancho Royo: “Ambos despreciaron las profecías que se referían a ellos, pero no se irritaron con los adivinos que les predijeron su caída; en muchas ocasiones, los mismos prodigios concordaron en mostrar hechos similares para ambos y apuntaron hacia un mismo final. Por dos veces a las víctimas sacrificiales de cada uno les faltó el hígado, y la primera vez fue indicio de un dudoso peligro. [...] De esta forma, sus primeras víctimas, faltas de entrañas, les presagiaron a ellos el peligro de muerte, y las segundas, la muerte misma. Cuando Pitágoras, el adivino, estaba realizando un sacrificio, dijo a Apolodoro, que tenía miedo de Alejandro y Hefestión, que no temiera puesto que ambos estarían ausentes. Hefestión murió al poco tiempo, y Apolodoro temió que existiera alguna conspiración contra el rey y le contó las profecías. Alejandro sonrió y le preguntó a Pitágoras qué significaba el prodigio, y cuando éste último le respondió que significaba fatalidad, sonrió de nuevo, pero, no obstante, alabó a Apolodoro por su buena voluntad, y al adivino por su franqueza”.

Apiano. *De bellis civilibus*, II. 16, 116. Julio César.

Καί πάλιν τῶν ἑρῶν ἦν τῷ Καίσαρι τὸ μὲν πρῶτον ἄνευ καρδίας ἦ, ὡς ἕτεροι λέγουσιν, ἡ κεφαλὴ τοῖς σπλάγχνοις ἔειπε. καί τοῦ μάντεως ἐπόντος θανάτου τὸ σημεῖον εἶναι, γελάσας ἔφη τοιοῦτον αὐτῷ καί περὶ Ἰβηρίαν γενέσθαι πολεμοῦντι Πομπηίῳ. ἀποκρινάμενον δὲ τοῦ μάντεως, ὅτι καί τότε κινδυνεύσειε λαμπρῶς καί νῦν ἐπιθανατώτερον εἶν τὸ σημεῖον, αὐτίς αὐτὸν ὁ Καῖσαρ ἐκέλευε θύεσθαι. καί οὐδενὸς οὐδ' ὡς καλλιερούμενος, τὴν βουλὴν βραδύνουσαν αἰδούμενος καί ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ὡς φίλων ἐπειγόμενος ἐσήει τῶν ἑρῶν καταφρονήσας: χρῆν γὰρ ἂ ἐχρῆν Καίσαρι γενέσθαι.

“Es costumbre para los magistrados cuando entran en el senado consultar los oráculos a su entrada. Aquí, de nuevo, la primera de las víctimas de César estaba sin corazón, o, según dicen otros, le faltaba la parte superior de las entrañas. El adivino le dijo que esto era signo de muerte, pero César le respondió riendo que ya le había ocurrido una cosa así en Hispania⁷⁰⁷, cuando combatía contra Pompeyo. El adivino le replicó, a su vez, que también en aquella ocasión había corrido un claro peligro y que ahora la señal era más digna de crédito, pero César le ordenó que sacrificara de nuevo. Como ninguna de las víctimas resultaba más propicia y le daba vergüenza que el senado estuviera esperando, y apremiado por los enemigos disfrazados de amigos, penetró despreciando los augurios, pues debía cumplirse fatalmente el hado de Cesar”.

En la obra de Apiano de Alejandría se deja entrever en varias ocasiones su preferencia hacia las dos culturas, griega y la romana, admira la historia de Roma pero su posición a favor de los griegos, revela sus orígenes⁷⁰⁸. De ahí que en el texto⁷⁰⁹ plasme las comparaciones entre ambos generales, aunque con un proselitismo a favor de Alejandro más que con J. César, que se traduce en mayor número de detalles en su narración, aunque nos centraremos más en el dictador. Por eso mismo queremos traer aquí a Alejandro Magno porque Apiano nos ofrece un paralelismo con J. César respecto a los augurios recibidos por ambos generales.

Vemos que Apiano, a lo largo de toda su obra recoge información de muchos autores como Polibio, Livio, Salustio, J. César, Posidonio, Plutarco, Diodoro, entre otros. En este pasaje realiza una comparación casi al modo de Plutarco en el que se basa⁷¹⁰. En este caso recoge el hecho de que ambos desoyeron las advertencias de las profecías y que a ambos les ocurriera la muerte de forma similar, según el autor.

⁷⁰⁷ Hemos cambiado en la traducción el nombre de España por el de Hispania, más correcto histórica y cronológicamente.

⁷⁰⁸ GÓMEZ ESPELOSÍN, 2009, pp. 231-250, en que explica que Apiano hace numerosas referencias a lugares griegos que él mismo parece haber estado a lo largo de su vida.

⁷⁰⁹ Previamente, Apiano se encarga de explicar en *B.C.*, II. 151 que va a realizar una comparación entre Alejandro Magno y Julio César.

⁷¹⁰ Recogido en *VV.AA.*, 2007, pp. 25-210.

Los personajes que cita Apiano corresponden a J. César y Alejandro Magno. Situándoles cronológicamente, Alejandro Magno (Pella, Grecia, 20 ó 21 de julio de 356 a. C.⁷¹¹.-Babilonia, 10 ó 13 de junio de 323 a. C.), mientras que Julio César (Roma, 12/13 de julio de 100 a. C.-Roma, 15 de marzo de 44 a. C.). Sus biografías son extensas y conocidas, por lo que las omitiremos⁷¹².

Debemos analizar la adivinación por un lado primero y por otro, el hecho profético. En Grecia existe también la adivinación, *mantiké*, así como el adivino, *mantis*. Aunque existía la adivinación inductiva, *éntecnos*, *tecniké*, que se basaba en la observación de fenómenos considerados como signos de la voluntad divina, *seméia*. Es evidente la existencia de oráculos, conocidos muchos de ellos, por ejemplo Delfos, Dodona, Lebadea, en los que se consultaba el porvenir de una comunidad, individuo, una fundación de la *polis*, etc. Así mismo, en Grecia se conoce la *hieroscopia* que consiste en la observación del hígado, cuyos tres elementos a analizar son el aspecto de los lóbulos, la vesícula biliar y la vena porta⁷¹³.

En el primer texto aparece, además de Hefestión⁷¹⁴ al que no dedicaremos más que a nombrarle, otros personajes como el adivino Pitágoras y Apolodoro. A Pitágoras le conocemos gracias a Plutarco⁷¹⁵, que estaba en este momento en Babilonia, quien realizaba las adivinaciones mediante el uso de las entrañas de los animales sacrificados, y en concreto usando el hígado, *hepatoscopia*, conocida en Grecia desde el s. VI a.C.⁷¹⁶ No sólo estaba Pitágoras junto a Alejandro, sino también Aristandro adivino de Telmis, quien también acompañó a Filipo II⁷¹⁷. Apolodoro, según Arriano, es hermano de Pitágoras, el cual marchó con Alejandro desde la India de vuelta a Babilonia⁷¹⁸.

La muerte de Hefestión días antes de la de Alejandro, fue vaticinada por Pitágoras ya que no encontró tampoco el lóbulo del hígado⁷¹⁹, cuyo resultado fue conocido por

⁷¹¹ Plut., *Alex.*, III. 5.

⁷¹² Por recoger alguna biografía de ambos, además de autores clásicos como Plutarco, Arriano, Apiano, CARTLEDGE, 2004. Así como de César, aparte de Suetonio, Apiano, Plutarco, Patérculo, GOLDSWORTHY, 2007.

⁷¹³ Véase para la adivinación y hieroscopia, BURKERT, 1983; COLLINS, 2008a; COLLINS, 2008b, pp. 319-345; FLOWER, 2008; GILL, 2014.

⁷¹⁴ Arr., *Anab.*, I. 12, 1; II. 12, 7; así como los libros IV-VIII que aparece relatado su proyecto de llegada y conquista de oriente e India, donde aparece nombrado su relación con Alejandro y las hazañas como amigo de Alejandro, *philalexandros*. Véase MCLEOD, 2008, p. 303 para la muerte de Hefestión y su pira funeraria en Babilonia.

⁷¹⁵ Plut., *Alex.*, 73-74. Léase en especial, 73, 2: *ἔπειτα μηνύσεως γενομένης κατὰ Ἀπολλοδώρου τοῦ στρατηγοῦ τῆς Βαβυλωνῶνος ὡς εἴη περὶ αὐτοῦ τεθυμένος, ἐκάλει Πυθαγόραν τὸν μάντιν. οὐκ ἄρνούμενου δὲ τὴν προᾶξιν ἠρώτησε τῶν κέρων τὸν τρόπον, φήσαντος δὲ ὅτι τὸ ἦπαρ ἦν ἄλοβον, 'παπαί,' εἶπεν, 'ἰσχυρόν τὸ σημεῖον' καὶ τὸν Πυθαγόραν οὐδὲν ἠδίκησεν. ἦχθετο δὲ μὴ πεισθεῖς τῷ Νεάρχῳ, καὶ τὰ πολλὰ τῆς Βαβυλωνῶνος ἔξω κατασκηναίων καὶ περιπλέον τὸν Εὐφράτην διέτριβεν. ἠνώχλει δ'.*

⁷¹⁶ MONTERO HERRERO, 1995, p. 158.

⁷¹⁷ BLÁZQUEZ, 2001, pp. 99-152; WALDEMAR, 2006.

⁷¹⁸ Arr., *An.*, VII. 18, 1.

⁷¹⁹ Arr., VII. 18, 2.

Apolodoro mediante una carta. Tras esto, Pitágoras sacrificó otra víctima en relación a Alejandro, teniendo el mismo resultado, falta de la cabeza del hígado⁷²⁰.

Lo que le ocurrió a J. César es recogido por otros autores⁷²¹, faltaban las entrañas del animal y César apremiado por ir al Senado, abandonó el sacrificio ocurriéndole su nefasto final. En este caso sí conocemos al jefe de los *haruspices*, *summus haruspex*, que profetizó la muerte o desgracia del dictador, Espurina (*Spurinna*)⁷²². Fue él quien intentó disuadir a J. César que en los idus de marzo vendría su muerte⁷²³. Espurina estuvo presente mucho tiempo junto a César, tiempo antes de su muerte, incluso cuando era senador⁷²⁴.

Queremos entrar especialmente en el análisis del segundo texto, ya que añadimos a dicho estudio los autores citados anteriormente a pie de página, Suetonio, Cicerón, Valerio Máximo, Plinio y Nepociano. Apiano comenta que no tenía corazón o parte superior de las entrañas en su primera víctima sacrificada antes de hacer el rito previo a la sesión del Senado, César responde que esto ya le ocurrió en Hispania cuando combatía contra Pompeyo, omitiendo las advertencias del adivino.

Son Cicerón, Obsecuente, Valerio Máximo, Plinio y Nepociano quienes coinciden con Apiano en citar qué entraña faltaba, en este caso era el corazón, *cor* u otras vísceras⁷²⁵. Aquí vemos como la presencia principal de los *exta* es el corazón, elemento que simboliza la vida de la persona, y no el hígado, como casos anteriores que hemos analizado. El corazón es un órgano vital en los animales, por lo que biológicamente su falta sería imposible, pero sí sería posible que hubiera un corazón flaco o pequeño en un animal, es decir, un corazón que sea menor desde el surco coronario al vértice, que por lo general es de unos 17-20 cm de altura, la anchura de su base 12-15 cm y la circunferencia, dentro del surco coronario, de unos 38-40 cm.

⁷²⁰ *Íbid.*, VII. 18, 3-4.

⁷²¹ Cic., *Div.*, I. 119; II. 16; 36-37; Obs., 67; Suet., *Iul.*, I. 89; 81,4; Nepo., *Epit.*, 7, 14.

⁷²² HAACK, 2003, pp. 56-57, opinión opuesta en ZECCHINI, 2001, pp. 72-77.

⁷²³ Val. Máx., *Fact.*, IX. 1, 6,13; Suet., *Iul.*, 81,1.

⁷²⁴ MONTERO HERRERO, 1997, pp. 140-141.

⁷²⁵ Cic., *Div.*, II. 16: *Sed adfers in tauri opimi extis immolante Caesare, cor non fuisse*; Obs., 67: *Caesari dictatori exta sine corde inventa*; Nepo., *Epit.*, VII. 6, 14: *Antequam Caesar occideretur in curia, ante diez paucos boue ex more mactata cor in extis nos est repertum. Quod cum Spurinna poruntiasset ad uitae periculum pertinere, ait Caesar constantie minor, miraris, si cor bos non habet? sed mox ei uitae finis fuit*; Plin., *N.H.*, XI. 186: *Caesari dictatori, quo die primum veste purpurea processit atque in sella aurea sedit, sacrificanti in extis defuit. Unde quaestio magna de divinatione argumentantibus, potueritne sine illo viscere hostia vivere an ad tempus amiserit*; Val. Máx., VIII. 11. 2: *Spurinnae quoque in coniectandis deorum monitis efficacior scientia apparuit quam urbs Romana uoluit. Praedixerat C. Caesari ut proximos xxx dies quasi fatales caueret, quorum ultimus erat idus Martiae. Eo cum forte mane uterque in domum Caluini Domiti ad officium conuenisset, Caesar Spurinnae eequid scis idus iam Martias uenisse? At is 'eequid scis illas nondum praeterisse?' Abiecerat alter timorem tamquam exacto tempore suspecto, alter ne extremam quidem eius partem periculo uacuum esse arbitratus est. Utinam haruspexm potius augurium quam patriae parentem securitas fefellisse.*

En relación a lo que le sucedió de forma similar en Hispania se debió al momento en el que César, dentro del contexto de guerra civil contra Pompeyo el cual se dirigió a Hispania. César llegó a la península en noviembre del año 46 a.C. presentando batalla el 17 de marzo del 45 a.C. en Munda⁷²⁶. En el que el sacrificio realizado fue en esa mañana previa a la batalla, sin embargo César obtuvo una gran victoria y con ello un triunfo en Roma en octubre de ese año, por lo que el *signum* recibido en esta inmolación no debió ser significativo o erróneo, hecho que provoca la incredulidad⁷²⁷ de César por los resultados de Espurina, esta vez un 15 de marzo del 44 a.C.⁷²⁸.

Cicerón aprovecha este suceso para reflexionar acerca del procedimiento de la adivinación, sobre todo en la imposibilidad de que un animal estuviera sin corazón, y tiene como resultado hipotético, la desaparición de este órgano vital se debe al capricho divino. Así mismo, anuncia que al día siguiente se hizo un nuevo sacrificio, entendemos entonces que sería el 15 de febrero, en el cual no apareció la protuberancia del hígado, *Postero die caput in iecore non fuit*, dando a conocer la decisión de los dioses sobre la inminente muerte de César, para que lo conociera y no para evitarla, *Quae quidem illi portendebantur a dis immortalibus, ut videret interitum, non ut caveret*.

Suetonio, por su parte, tiene un mensaje incongruente, ya que aún siguiendo la estela de Cicerón y con mención al adivino Espurina, tilda a César de ignorar los escrúpulos religiosos. Esto se contradice cuando al principio del texto cita que ha sacrificado muchas víctimas, *dein pluribus hostiiscaesis* sin recibir respuestas favorables, *sine litatione*; pero después enuncia y amonesta con *introiit curiam spreta religione Spurinnam que irridens*. No puede César ignorar los rituales si él mismo tiene una clara preocupación por los sacrificios, ya que ha ordenado realizar varios⁷²⁹. De hecho en otro texto de Suetonio⁷³⁰ ya informa que en el sacrificio de J. César el adivino le comunicó la falta de corazón en el animal inmolado.

⁷²⁶ GÓMEZ PANTOJA, 2005, pp. 89-137.

⁷²⁷ Suet., *Ivl.*, I. 81, 4: *Spurinnam que irridens et ut falsum arguens...* y en 86,1: *et quae religiones monerent et quae renunriarent amici neglexisse*.

⁷²⁸ Por el contrario Cic., *Div.*, I. 119, refiere que estos prodigios se produjeron en las *Lupercalia* del 13-14 de febrero. Esto se debe a que [*Caesar*] *cum immolaret illo die, quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit*, justo en el momento en el que se le concede ser Dictador perpetuo y se pondría la toga púrpura para sentarse, después, en la silla áurea. En cuya fiesta se sacrifica una cabra o perro, dirigido por el *flamen Dialis* (Ovid., *Fast.*, II. 361); Plin., *N.H.*, XI. 186: *Caesari dictatori, quo die primum veste purpurea processit atque in sella aurea sedit, sacrificanti in extis defuit. Unde quaestio magna de divinatione argumentantibus, potueritne sine illo viscere hostia vivere an ad tempus amiserit*; Val. Máx., VIII. 11.2: *Spurinnae quoque in coniectandis deorum monitis efficacior scientia apparuit quam urbs Romana uoluit. Praedixerat C. Caesari ut proximos xxx dies quasi fatales caueret, quorum ultimus erat idus Martiae. Eo cum forte mane uterque in domum Caluini Domiti ad officium conuenisset, Caesar Spurinnae ecquid scis idus iam Martias uenisse? At is 'ecquid scis illas nondum praeterisse?' Abiecerat alter timorem tamquam exacto tempore suspecto, alter ne extremam quidem eius partem periculo uacuum esse arbitratus est. Utinam haruspex potius augurium quam patriae parentem securitas fefellisse*.

⁷²⁹ Estudios sobre la religiosidad de César lo encontramos en ZECCHINI, Op. Cit., 2001; WARDLE, 2009, pp. 100-111. Véase para los anuncios a César de prodigios, etc. MONTERO HERRERO, 2000c, pp. 231-244.

⁷³⁰ Suet., *Ivl.*, I. 77: *Eoque arrogantiae progressus est, ut haruspex tristia et sine corde exta quondam nuntiante futura diceret laetiora, cum vellet, nec pro ostento ducendum, si pecudi cor defuisset*.

Por lo que nos encontramos divergencias en las distintas narraciones de estos autores expuestos, producto de la transmisión de la noticia de unos a otros. Mientras que Cicerón pudo haber estado presente en el acto⁷³¹, el resto de autores se basaron en él. Suetonio, por su parte, da dos versiones, uno en las Lupercalias y otra en los *idus* de marzo, quizás esto lo realizó para situarlo en la narración del día de la muerte del dictador como conveniente elemento dramático, incorporando la advertencia de Espurina, tomándola quizás de Valerio Máximo; mientras que Apiano, no reconoce las consultas adivinatorias más allá del propio *idus* de marzo⁷³². También nos encontramos en Suetonio cuando narra la muerte de César, que varios presagios ya anunciaron su muerte⁷³³. A su muerte fue sustituido eligiéndose como cónsules *suffectus* a M. Antonio (*RE*, 30), P. Cornelius Dolabella (*RE*, 141), (*MRR*, II: 315-318).

Centrándonos en el tema sacrificial, observamos que existe, en ambos casos, un primer sacrificio⁷³⁴ que le presagia de un peligro y después un segundo, anunciando la propia muerte. Deducimos de esta forma en ambos holocaustos, al margen de la interpretación adivina, les faltaron parte de las vísceras. Sabemos que en los sacrificios que no son propicios se buscan la manera de repetirlos para corroborar si la decisión primera era la correcta. Con los dos sacrificios citados por Apiano para César y Alejandro, da el veredicto final para ambos, los dos sacrificios fueron nefastos.

Apiano, en el primer texto, cita *ἔγένετο γὰρ ἑκατέρῳ δις ἄλοβα, καὶ τὰ μὲν πρῶτα κίνδυνον σφαλερὸν ὑπέδειξεν*, y después *οὕτω μὲν αὐτοῖς τὰ πρῶτα ἄλοβα ἐς κίνδυνον ἦλθε θανάτου, τὰ δεύτερα δὲ ἐς τὸν θάνατον αὐτόν* en el que se refiere a la falta de vísceras en ambos sacrificios tanto para Alejandro como para J. César. El relato de Apiano podría ser el resultado de un conocimiento a posteriori a los hechos que narra, y que el autor ignore el real resultado y proporcione un carácter inventivo al texto simplemente apostando en la falta de distintas partes de las vísceras para justificar de esta forma la muerte de ambos personajes citados.

Sobre la muerte predicha por los adivinos de Alejandro Magno y Cayo Julio César, en el primer caso no está exenta de especulaciones en relación a qué pudo ser la causa de su fallecimiento. Sabemos que murió en el palacio de Nabucodonosor II de

⁷³¹ Cic., *Phil.*, II. 85-89, en donde se relata su presencia en las Lupercalias con las ceremonias realizadas y la presencia del cónsul Marco Antonio. Léase especialmente 88 en el que se cuenta sobre los auspicios de la muerte de César y cómo Cicerón confiesa que realmente se falsificaron los auspicios: *Audiebam equidem te paratum venisse, quod me de ementitis auspiciis, quibus tamen parere necesse erat, putares esse dicturum*. Otro ejemplo más del abuso y manipulación de estas ciencias y de la que dará cuenta Cicerón en otros textos suyos que veremos más adelante, *vid.*, *infra*, texto n° 13.

⁷³² Léase especialmente para César, DELGADO DELGADO, 2016, pp. 99-102.

⁷³³ Suet., *Iul.*, I. 81, 1-2, en el que se narra que cuando desenterraron una tumba en Capua, en ésta misma se encontró un texto que ese año tendría lugar la muerte del descendiente de Julo con una venganza que perjudicaría a Italia. Así como que los caballos consagrados al río Rubicón no pastaban y derramaban abundantes lágrimas.

⁷³⁴ Nos referimos al texto antes citado, Ap., *B.C.* II. 116.

Babilonia a los 33 años⁷³⁵, su legado imperial fue repartido entre sus *diadocos* o sucesores siendo los más importantes, Ptolomeo reinante en Egipto naciendo la dinastía tolemaica hasta Cleopatra VII y Ptolomeo XV; en Macedonia estuvo el linaje Antígónida con Antígono *Monofthalmos* y su hijo Demetrio; y Seleuco en Mesopotamia y Siria.

La conocida muerte de Julio César, 15 de marzo del año 44 a.C. cuyo asesinato liderado por Gayo Casio Longino, Marco Junio Bruto y Décimo unió a más de 60 senadores para participar en el regicidio, violando la sacralidad del puesto de Pontífice Máximo que ocupaba Julio César, recibiendo unas 23 puñaladas⁷³⁶, siendo las del pecho las más letales⁷³⁷.

⁷³⁵ MARR; CALISHER, 2004, pp. 1599-1603 proponen, de las últimas teorías, que su muerte fue por la Fiebre del Nilo.

⁷³⁶ Suet., *div. Iul.*, I. 81-82,1; 84-85; Plut., *Brut.*, XIV-XVII; *Ces.*, LXIII-LXV, especialmente XLIV, 5; Vel. Pat., I. 56, 3; Eutr., VI.25; Quint., VI. I, 31; GOLDSWORTHY, *Op.Cit.*, 2007, p. 650 y ss.

⁷³⁷ Suet., *Iul.* I. 82,3.

(13). 44 a.C. CUESTIONES SOBRE LA ADIVINACIÓN.

Aparición de entrañas en las víctimas.

Cicerón. *De Divinatione*, I. 52-53, 118-119.

Sed distinguendum videtur quonam modo. Nam non placet Stoicis singulis iecorum fissis aut avium cantibus interesse deum (neque enim decorum est nec dis dignum nec fieri ullo pacto potest), sed ita a principio incohatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus, alia in fulgoribus, alia in ostentis, alia in stellis, alia in somniantium visis, alia in furentium vocibus. Ea quibus bene percepta sunt, il non saepe falluntur; male coniecta maleque interpretata falsa sunt non rerum vitio, sed interpretum inscientia. Hoc autem posito atque concesso, esse quandam vim divinam hominum vitam continentem, non difficile est, quae fieri certe videmus, ea qua ratione fiant suspicari. Nam et ad hostiam deligendam potest dux esse vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo, et tum ipsum, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit; parvis enim momentis multa natura aut adfingit aut mutat aut detrahit. Quod ne dubitare possimus, maximo est argumento quod paulo ante interitum Caesaris contigit. Qui cum immolaret illo die quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit, in extis bovis opimi cor non fuit. Num igitur censes ullum animal, quod sanguinem habeat, sine corde esse posse? Qua ille rei [non est] novitate percussus, cum Spurinna diceret timendum esse ne et consilium et vita deficeret: earum enim rerum utramque a corde proficisci. Postero die caput in iecore non fuit. Quae quidem illi portendebantur a dis irnmortalibus ut videret interitum, non ut caveret. Cum igitur eae partes in extis non reperiuntur, sine quibus victuma illa vivere nequisset, intellegendum est in ipso immolationis tempore eas partes, quae absint, interisse.

“Pues puede ser que exista una especie de fuerza dotada de sensibilidad, extendida a través del mundo entero, que actúe de guía para la elección de una víctima, y puede producirse un cambio en las entrañas en el preciso instante en que se quiere proceder a la inmolación, de modo que falte o sobre algo, porque son muchas las cosas que la naturaleza es capaz de añadir, cambiar o suprimir en unos breves instantes. Lo acontecido poco antes de la desaparición de Cesar es una prueba de gran importancia para que no podamos ponerlo en duda. Cuando este procedía a inmolar, aquel día en que por vez primera se sentó en silla dorada y se paseó con la vestimenta de púrpura, no apareció el corazón en las entrañas de un buey bien cebado. Pues bien, ¿acaso estimas que un animal que está provisto de sangre puede vivir sin corazón? Él no se sintió impresionado por lo inusitado del suceso, mientras que Espurina le decía que era de temer que perdiera el discernimiento y hasta la vida, ya que ambas cosas proceden del corazón. Al día siguiente no apareció en un hígado su parte superior... (algo que los dioses le ponían a Cesar por delante, desde luego, para que pudiera ver de antemano su propia desaparición, y no para que pudiera evitarla). Por tanto, cuando no se localiza en unas entrañas aquellas partes sin las que la víctima en cuestión no podría mantenerse con vida, lo que hay que entender es que las partes que faltan desaparecieron en el preciso momento de la inmolación”.

Cicerón. *De Divinatione*, I. 131.

Democritus autem censet sapienter instituisse veteres ut hostiarum immolatarum inspicerentur exta; quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis, tum pestilentiae signa percipi, non numquam etiam quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura.

“Demócrito estima, por su parte, que los antiguos fueron sabios al determinar que se inspeccionasen las entrañas de las víctimas inmoladas, ya que, a través de su estado y de su coloración, podían detectarse signos —unas veces de carácter beneficioso, otras perjudicial—, y, algunas veces, incluso si las campiñas iban a ser improductivas o, más bien, feraces”.

Cicerón. *De Divinatione*, II. 15, 36.

Haec iam, mihi crede, ne aniculae quidem existimant. An censes eundem vitulum si alius delegerit, sine capite iecur inventurum; si alius, cum capite? Haec decessio capitis aut accessio subitane fieri potest, ut se exta ad immolatoris fortunam accommodent? Non perspicitis aleam quandam esse in hostiis deligendis, praesertim cum res ipsa doceat? Cum enim tristissima exta sine capite fuerunt, quibus nihil videtur esse dirius, proxima hostia litatur saepe pulcherrime. Ubi igitur illae minae superiorum extorum? Aut quae tam subito facta est deorum tanta placatio?

“[...] ¿Consideras acaso que, tratándose de un mismo ternero, se encontrara su hígado sin cabeza, si lo elige una persona, y con ella si lo hace otra? ¿Puede darse, de pronto, esa desaparición o aparición de la cabeza, para que las entrañas se ajusten a la suerte del que inmola? ¿No os dais cuenta —máxime cuando los propios hechos así lo enseñan— de que en la elección de las víctimas interviene una especie de azar? Y es que, después de que han aparecido unas tristísimas entrañas sin cabeza — nada parece haber más infausto que éstas—, la siguiente víctima se sacrifica, a menudo, en las más hermosas condiciones”.

Cicerón. *De Divinatione*, II. 16, 37.

Sed adfers in tauri opimi extis immolante Caesare, cor non fuisse; id quia non potuerit accidere, ut sine corde victima illa viveret, iudicandum esse tum interisse cor, cum immolaretur. Qui fit, ut alterum intellegas, sine corde non potuisse bovem vivere, alterum non videas, cor subito non potuisse nescio quo avolare? Ego enim possum vel nescire quae vis sit cordis ad vivendum, vel suspicari contractum aliquo morbo bovis exile et exiguum et vietum cor et dissimile cordis fuisse; tu vero quid habes, quare putes, si paulo ante cor fuerit in tauro opimo, subito id in ipsa immolatione interisse? An quod adspexerit vestitu purpureo excordem Caesarem, ipse corde privatus est? Urbem philosophiae, mihi crede, proditis, dum castella defenditis; nam, dum haruspicinam veram esse vultis, physiologiam totam pervertitis. Caput est in iecore, cor in extis: iam abscedet, simul ac molam et vinum inspersionis; deus id eripiet, vis aliqua conficiet aut exedet. Non ergo omnium interitus atque ortus natura conficiet, et erit aliquid quod aut ex nihilo oriatur aut in nihilum subito occidat. Quis hoc physicus dixit umquam? Haruspex dicunt; his igitur quam physicis credendum potius existumas?

“Pero añades que no apareció el corazón en las entrañas de un toro bien cebado, al proceder Cesar a inmolarlo. Ya que no pudo suceder que aquel animal, destinado al sacrificio, se mantuviera con vida sin el corazón, ha de juzgarse que este desapareció en el preciso momento en que el animal fue inmolido. ¿Como es posible que entiendas, por un lado, que un buey no ha podido vivir sin el corazón, y que no veas, por otro, que un corazón no ha podido salir volando, de pronto, a no sé dónde? Y es que yo podría ignorar cual es la importancia del corazón para la vida, o suponer que, contraído a causa de alguna enfermedad, el corazón del buey era flaco, pequeño, lacio y en nada parecido a un corazón; pero, a ti, ¿qué es lo que te hace pensar que, habiendo un corazón en el cebado toro poco antes, desapareció de pronto, precisamente durante la inmólación? ¿Acaso por el hecho de ver a un César revestido de púrpura y carente de corazón fue privado el propio toro del suyo? Estáis entregando —créeme— la capital de la filosofía, por defender unos reductos, pues, mientras pretendéis que es verdadero el saber de los haruspices, echáis a perder la ciencia natural en su totalidad. Hay cabeza en el hígado y corazón en las entrañas; ya va a alejarse, tan pronto como derrames la sémola⁷³⁸ y el vino; un dios lo arrebatará, algún poder acabará con él o lo consumirá. No será la naturaleza, entonces, la que dispondrá la desaparición y la muerte de todo, sino que habrá cosas que surjan de la nada y que caigan, de pronto, en la nada... ¿Hay algún científico que haya dicho eso jamás? Los haruspices lo dicen; pues bien, ¿estimas que se les ha de dar a ellos más crédito que a los científicos?”

Nos situamos este escrito a lo largo del año 44 a.C.⁷³⁹ En estos textos de Cicerón en los que, de forma epistolar escribe a su hermano Quinto, trata de argumentar, a través de los libros I y II con una filosofía que tiende al escepticismo, cómo la adivinación es innecesaria en la religión romana, refutando cada uno de los argumentos escritos en el libro I (comunicado de forma estoica y en clara connivencia con la clarividencia). De esta forma, recogemos a través de estos textos relacionados con la adivinación, pero sobre todo con el tema a tratar, la falta de órganos en el sacrificio.

La tesis adivinatoria en Cicerón realmente es compleja y amplia, y necesitaríamos más espacio para poder desarrollarla, ya que se puede relacionar con la filosofía estoica, así como la conjunción de la adivinación con otros filósofos de época griega que Cicerón cita, además del análisis minucioso de otras obras suyas que tiene correlación con las ideas sobre el arte augural. Por ello, a modo de recopilación, recogemos un previo análisis de esta filosofía o pensamiento ciceroniano y, a continuación, un análisis de los textos. Podríamos haberlo puesto al principio del todo, pero nos parecía más adecuado incluirlo en este momento para ver en conjunto la evolución del pensamiento adivinatorio y encajarlo mejor cronológicamente.

⁷³⁸ Nosotros lo traduciríamos por la *mola salsa*, la oblea de sal y harina que se esparce sobre el animal.

⁷³⁹ Para un mayor análisis del debate véase la abundante bibliografía al respecto, por ejemplo: FALCONER, 1923, pp. 310-327; TIMPANARO, 1988, p. 71; GUILLAUMONT, 2006, pp.26-33.

Para ahondar en el tema adivinatorio en Cicerón, no podemos quedarnos sólo en *De Divinatione*, ya que Cicerón a lo largo de su vida ha sufrido una transformación cuasi radical en este sentido. Mientras que en *De Legibus* escrita en torno a los años 55-50 a.C.⁷⁴⁰ abogaba por una profunda utilización de la adivinación, en el que además defendía su uso particular de ésta con la política, es decir, las leyes supeditadas a la vida religiosa (*Att.*, II. 23)⁷⁴¹, y que podemos leer perfectamente en la siguiente frase de Cicerón (II. 21): *Maximum autem et praestantissimum in re publica ius est augurum cum auctoritate coniunctum*, lo que da a entender que el derecho augural es demostrado como útil políticamente, y que se practicaba desde los orígenes de Roma⁷⁴².

Sin embargo, el cambio que presenta Cicerón en torno a los años 47-40 a.C. quizás antes o después del asesinato de César, es que la superstición y adivinación reciben de él una fuerte crítica, muy en línea con el estoicismo. Pero no sólo en *De Divinatione*, sino también en *De Natura Deorum* y en *De Fato*, en donde en el primer libro *De Divinatione* se acepta la existencia divina y ésta se revela mediante la providencia⁷⁴³. En cambio, en el segundo libro se plantea un fuerte rechazo a la adivinación, tal vez se deba porque en ese momento César ocupaba el cargo augural y existía una animadversión contra él⁷⁴⁴. No obstante, la posibilidad de que Cicerón arremeta contra la adivinación podría deberse a esa utilización provechosa de los dos grande contendientes, Pompeyo y César. Los augures se encuentran en medio de la disputa entre una persona de grandes tradiciones y supersticiones como Pompeyo, y un César que hacía caso omiso a las revelaciones dadas por los augures, rechazando todo resultado, además de que los augures fracasaban en sus predicciones constantemente para ambos generales⁷⁴⁵.

Cicerón, aunque esté en contra de estos usos manipulados de la adivinación por la política, considera en el libro segundo (*Div.*, II) que debe respetarse las tradiciones romanas, *mos maiorum*, así como el derecho augural por el bien del Estado⁷⁴⁶, en la que obliga a que toda existencia se debe por el regir de una naturaleza superior, divina. De hecho, como veremos no toma en serio las predicciones de los augures en relación a la falta de corazón en un animal en el sacrificio para César, como veremos a continuación. El uso propagandístico que se hace del arte augural es utilizado por unos y otros en su propio beneficio, como critica Cicerón, y que por ello tendría como consecuencia que repudie este oficio. Pero no porque deje de creer en él, sino por su tergiversación constante y por las predicciones de los augures que siempre faltaban a la autenticidad⁷⁴⁷.

⁷⁴⁰ Existe debate al respecto, véase DYCK, 2004, pp. 5-7.

⁷⁴¹ La relación entre religión-adivinación-política es evidente en *Leg.*, II. 21 y que creemos que está muy en consonancia con las ideas platónicas de la *polis* griega, *Pl.*, *Lg.*, 738b-d.

⁷⁴² *Leg.*, II. 33.

⁷⁴³ *Div.*, I. 82-84.

⁷⁴⁴ LINDERSKI, 1982, p. 16.

⁷⁴⁵ BLÄNSDORF, 1991, pp. 45-65; LÉVY, 1992, pp. 585-587.

⁷⁴⁶ Idea que recurre también en *Har. Res.*, 61-62.

⁷⁴⁷ GONZÁLEZ, 2009, pp. 351 – 358.

Cicerón cita a Demócrito, filósofo y matemático del s. V-IV a.C., discípulo de otro filósofo, Leucipo del s. V a.C., ambos precursores de las teorías filosóficas atomistas, del que conocemos su vida gracias a otro griego, Diógenes Laercio⁷⁴⁸. A este filósofo alude Cicerón, quien le llama científico, *physicus*⁷⁴⁹, en muchas ocasiones a lo largo de su obra y en *De Fato*, como idea en la que la divinidad es la que dirige las acciones de la providencia, pero realmente Demócrito estipula lo que se profetiza a través de una persona es una patología⁷⁵⁰, aunque para Cicerón es producto del aprendizaje, la *cognatio*, y no del hábito⁷⁵¹. Cicerón expone que la *superstitio* debe ser combatida por la *religio*⁷⁵², unida al conocimiento de la naturaleza⁷⁵³, esta sabiduría haría eliminar la superstición que agobiaba a muchos de sus conciudadanos.

De hecho el propio Plinio, a principios del s. I d.C., en su obra de *Naturalis Historia*⁷⁵⁴ también expone si un animal podría o no seguir vivo, en su caso sigue la estela ciceroniana recogiendo la cuestión de vivir sin corazón.

Toda esta disputa ciceroniana no queda sólo en él, sino que repercutirá en otros autores, como el filósofo neoplatónico griego Jámblico de Calcis de mitad del s. IV d.C. discípulo de Porfirio, el cual con una visión totalmente contraria a Cicerón, se posicionará en su obra *Sobre los misterios egipcios* a favor de aquellos, como Demócrito, quienes defienden que es la divinidad, para Jámblico será el *demon*⁷⁵⁵ que los preside, el que sea el responsable de eliminar o no las entrañas haciendo las transgresiones en las vísceras a satisfacción de la *demiurgia*⁷⁵⁶ y poder dar así unas señales influyendo en los hombres.

Yendo a los textos de Cicerón, en uno de los textos que mencionamos, pregunta si puede faltar la cabeza del hígado de un ternero, *An censes eundem vitulum si alius delegerit, sine capite iecur inventurum; si alius, cum capite?* ¿a qué llama cabeza de hígado? si estudiamos la anatomía visceral del ternero o de la vaca, como hemos indicado al principio del capítulo, descubrimos que se refiere al *capite iecur*, cabeza del hígado o llamado actualmente lóbulo caudado.

⁷⁴⁸ D. L., IX. 7, 34-49.

⁷⁴⁹ *Div.*, II. 30, 13: *Democritus tamen non inscite nugatur, ut physicus, quo genere nihil adrogantius.*

⁷⁵⁰ TIMPANARO, 1988, pp. 292-293.

⁷⁵¹ II. 33, 14, que viene de antes (II. 32) en el que explica el hecho que el análisis de las vísceras no es producto de la mera observación, sino de un aprendizaje. Pero cuestiona que haya un vínculo entre el crecimiento de riqueza con el resultado del examen de las vísceras, existiendo cierta concomitancia en la naturaleza, *aliqua in natura rerum contagio.*

⁷⁵² *Nat. Deor.*, II. 8.

⁷⁵³ *Div.*, II. 72, 149: *quae est iuncta cum cognitione naturae.*

⁷⁵⁴ Plin., *N. H.*, XI. 71: *caesari dictatori, quo die primum veste purpurea processit atque in sella aurea sedit, sacrificanti in extis defuit. unde quaestio magna de divinatione argumentantibus, potueritne sine illo viscere hostia vivere an ad tempus amiserit.*

⁷⁵⁵ Pl., *Smp.*, 202 d-e.

⁷⁵⁶ Iambl., *Myst.*, III. 15-16.

Expone que la posibilidad de falta de corazón no puede ser real, dado que se cuestiona cómo un animal de sangre puede vivir sin este órgano, *num igitur censes ullum animal, quod sanguinem habeat, sine corde esse posse?*, o que se confunda con un pequeño corazón, delgado, pequeño⁷⁵⁷. Hecho éste que puede producirse por una anemia aguda bovina que puede producir, entre otras cosas, una palidez y flacidez en el corazón, así como un adelgazamiento del animal⁷⁵⁸. Por lo que sí podría dar como funesto el veredicto al encontrarse con este corazón.

Por ello escribe que debe haber corazón así como cabeza de hígado, dado que son órganos vitales para el animal. Además se cuestiona si las entrañas de un animal son distintas a las de otro sólo porque se sacrifican a una divinidad u otra⁷⁵⁹, y cómo el azar juega un papel importante en la elección de las víctimas o es el resultado de la decisión por parte de las divinidades elegir uno u otro animal⁷⁶⁰.

En resumen, lo que Cicerón trata en este texto y siguientes⁷⁶¹, es de desprestigiar la figura de los haruspices, demostrando mediante la filosofía escéptica la falsedad de las creencias ciegas y supersticiones, como hemos dicho al inicio del comentario. De tal forma que en este libro II contesta a todo lo que en el libro I ha escrito supuestamente su hermano Quinto Tulio Cicerón, al que imagina escribiendo dicho tratado, el cual empieza la obra, exponiendo a favor de la clarividencia y en línea con el estoicismo. Sin embargo Cicerón no rechaza de forma tajante la adivinación, sino el uso partidista y político de la misma, como salvaguardia del Estado y las tradiciones además de la praxis diaria política⁷⁶². Además de que analiza de este modo el uso político que utiliza como arma contra el opositor, lo que refuerza nuestra idea de la manipulación del sacrificio para fines faccionarios.

Hemos querido traerlo a colación, debido a que aunque no analiza un sacrificio concreto, cita brevemente el de J. César, porque su obra en general nos da información importante sobre la praxis sacrificial y en este texto señala la posible manipulación del veredicto que se puede sustraer de las entrañas de los animales sacrificiales. Y tal como el escepticismo afirmaba, Cicerón duda de la veracidad de la adivinación de las entrañas, de los sueños o la astrología, sin una serie de pruebas que refuten el pensamiento o la práctica de los adivinos, etc.⁷⁶³.

⁷⁵⁷ Cic., *Div.*, II, 16: *Ego enim possum vel nescire quae vis sit cordis ad vivendum, vel suspicari contractum aliquo morbo bovis exile et exiguum et vietum cor et dissimile cordis fuisse.*

⁷⁵⁸ PEEK; MCGUIRK, 2008, pp. 43-78.

⁷⁵⁹ Cic., *Div.*, II, 16 y en II, 17: *Cum pluribus deis immolatur, qui tandem evenit ut litetur aliis, aliis non litetur? Quae autem inconstantia deorum est, ut primis minentur extis, bene promittant secundis? Aut tanta inter eos dissensio, saepe etiam inter proximos, ut Apollinis exta bona sint, Dianae non bona?*

⁷⁶⁰ *Ibid.*: *Quid est tam perspicuum quam, cum fortuito hostiae adducantur, talia cuique exta esse, qualis cuique obtigerit hostia?*

⁷⁶¹ *Div.*, II, 17-19.

⁷⁶² *Div.*, II, 72.

⁷⁶³ GUILLAUMONT, 1984.

(14). 43 a.C. CONSULADO DE GAYO PANSA (RE, 9) Y AULO HIRCIO (RE, 2). (MRR, II: 286).

Dobles entrañas en la víctima.

J. Obsecuente. *Liber Prodigiousum*, 69.

Caesari cum honores decreti essent et imperium adversus Antonium, immolanti duplica exta apparuerunt. Secutae sunt eum res prosperae. Quidam e populo sanguine victimarum prolapsus respersam cruore palmam proficiscenti dedit. Funesta haec ipsi prodigia fuerunt, qui mox adversus Antonium dimicans in mortem vulneratus est.

“Cuando Cesar estaba haciendo una inmolación, tras serle concedidos por decreto honores y el mando militar frente a Antonio, aparecieron dobles entrañas en la víctima. Después vinieron éxitos para él. Alguien del pueblo resbaló en la sangre de las víctimas y le ofreció al pasar una palma salpicada de sangre. Estos prodigios resultaron funestos para él que, al poco tiempo, combatiendo contra Antonio, fue herido de muerte”.

Se nombran a varias personas, César (Cayo Julio César Octaviano sobrino de Julio César, quien adopta el nombre tras serle declarado heredero en casi la totalidad de los bienes de su tío César, además de declararle hijo adoptivo⁷⁶⁴); también a Marco Antonio, quien en este momento, tras el asesinato de Julio César escapó de Roma pero después regresó, consiguiendo a continuación una amnistía con la facción de los regicidas de tal forma que pudo residir en Roma sin problema a represalias⁷⁶⁵. Se celebró el funeral a Julio César en el que él realizó un panegírico tras el cual, fortalecido con el apoyo del pueblo y las tropas cesarianas de la zona de Campania, obligó al senado a otorgarle la provincia de la Galia Cisalpina, en ese momento gobernada por Décimo Junio Bruto Albino desde el 43 a.C. en la cual reclutó un ejército en previsión de represalias por parte de Antonio y los cesarianos. Él se negó a dejar la provincia en manos de Antonio, por lo que éste fue a asediarse a Mutina⁷⁶⁶, en la que Bruto fue vencido y Antonio obtuvo la provincia.

En este contexto bélico, los cónsules Aulo Hircio y Cayo Vibio Pansa Cetroniano designados por Julio César antes de su fallecimiento, personajes principales del texto, a petición de Cicerón debían solicitar sus recompensas, éstas vienen por el motivo siguiente: Octaviano prometió una cuantía a los soldados si regresaban victoriosos de la lucha contra M. Antonio⁷⁶⁷. Sin embargo, este premio económico se demoró en entregarlo por parte de Octavio, por lo que el 20 de diciembre hubo una reunión en el Senado para acelerar este proceso⁷⁶⁸, consiguiendo la mitad del pago.

⁷⁶⁴ Vel. Pat., II. 60, 1.

⁷⁶⁵ Pudo hacerse ya que consiguió tras el asesinato de J. César que las medidas legales del dictador quedaran vigentes mediante la *lex Antonia de actis Caesaris confirmandis* (Vid. Cic., *Phil.*, V. 10; *att.*, XVI, 16; Ap., *B. C.*, III. 5, 22; Dio. Cass., XLIV. 53, 2) y siendo validado por el cónsul Vibio Pansa, Cic., *Phil.*, X. 17.

⁷⁶⁶ Vel. Pat., II. 60, 5; 61

⁷⁶⁷ Ap., *B. C.*, III. 48.

⁷⁶⁸ Cic., *Phil.*, III. 15, 39; IV. 2, 4; V. 2, 4; X. 11, 23; Ap., *B.C.*, III. 47; Dio. Cas., XLV. 15, 2.

Estos cónsules marcharon al norte de Italia para enfrentarse a Antonio, el cual era considerado, al menos por Cicerón, como enemigo de la patria. Pansa e Hircio no iban solos, ya que fueron acompañados por Cayo Julio César Octaviano, pero Antonio venció a los ejércitos de Pansa y Octaviano el 14 de abril del 43 a.C. en la batalla de *Forum Gallorum*, aunque seguidamente fue sorprendido por el ejército de Hircio quien le derrotó el 21 abril en Mutina, pero Hircio murió en la batalla, igual que Pansa cuando fue derrotado por Antonio⁷⁶⁹, situando como único superviviente a Octaviano⁷⁷⁰, quien obtuvo una gran ventaja política y militar ya que recayó en él todo el mérito⁷⁷¹.

Por este motivo, el consulado de ambos se vio truncado prontamente por lo que fueron elegidos como sustitutos a César Octaviano⁷⁷² y Quinto Pedio, en agosto. Al constituirse el triunvirato Octaviano fue sucedido en el consulado por Publio Ventidio Baso, y al morir Quinto Pedio el cónsul *suffectus* fue C. Carrinas.

En Obsecuente leemos *Caesari cum honores decreti essent et imperium adversus Antonium, immolanti duplica exta apparuerunt. Secutae sunt eum res prosperae*, al calor de lo que hemos explicado sobre la situación bélica de Hircio, Pansa y Octaviano, hemos de decir que lo ocurrido encaja perfectamente con los resultados del sacrificio. Ya que vemos que en el hígado ha tenido dobles protuberancias y eso es un *signum* óptimo, y cuyo significado es una victoria o al menos, supervivencia en los combates. Sin embargo, podemos darle otra lectura a este texto, el hecho que haya duplicación de entrañas, *duplica exta apparuerunt*, que aunque biológicamente es imposible, la hipótesis es para nosotros que anunciaba realmente la muerte de Hircio y Pansa así como sobrevivir a las batallas por parte de Octavio. Esto es, que al resultado de que Octavio tiene buen presagio se le une la doble muerte de Hircio y Pansa, que en caso de sobrevivir tendría que compartir la victoria sobre Antonio, al menos con Hircio.

Esta hipótesis se une a lo siguiente que cita Obsecuente en el párrafo, *Quidam e populo sanguine victimarum prolapsus respersam cruore palmam proficiscenti dedit. Funesta haec ipsi prodigia fuerunt, qui mox adversus Antonium dimicans in mortem*

⁷⁶⁹ Cic., *Epist.*, XI. 13, 2.

⁷⁷⁰ Podemos leer este suceso en distintos autores: Cic., *Fam.*, X. 30 y 33; XI. 9, 10 y 13; XII, 25; *Philip.*, XIV. 9, 10 y 14; *Api.*, *B.C.*, III. 66-71; *Dio. Cas.*, XLVI. 36-39; *Tac.*, *Ann.*, 10; *Plut.*, *Anton.*, 17; *Cic.*, 45; *Liv.*, *Epít.*, 119; *Suet.*, *Aug.*, II. 95; *Eutropio*, VII.1; *Oros.*, VI. 18; *Zonar.*, X. 14.

⁷⁷¹ *Suet.*, *Aug.*, 11. *Dio Cas.*, XLVI. 39, 1.

⁷⁷² Momento en el cual según *Obs.*, 69 aparecieron seis buitres volando como si fuera un nuevo Rómulo y fundador de Roma: *Caesar cum in campum Martium exercitum deduceret, sex vultures apparuerunt. Conscendenti deinde rostra cerato consuli iterum sex vultures conspecti veluti Romuli auspiciis novam urbem condituro signum dederunt*. En cambio Suetonio cita que fueron doce los buitres aparecidos en su primer consulado y que además las vísceras fueron propicias, *Suet.*, *Aug.*, II. 95: *Post necem Caesaris reverso ab Apollonia et ingrediente eo urbem, repente liquido ac puro sereno circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit, ac subinde Iuliae Caesaris filiae monimentum fulmine ictum est. Primo autem consulatu et augurium capienti duodecim se vultures ut Romulo ostenderunt, et immolanti omnium victimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra paruerunt, nemine peritorum aliter coniectante quam laeta per haec et magna portendi*.

vulneratus est, es decir, que la palma de la victoria sería para Hircio⁷⁷³, pero al caer y mancharla de sangre, presagiaban una victoria con la propia muerte de sus dirigentes. Sin embargo, en el relato de Obsecuente se nos muestra algo confuso, ya que cita a Pansa y su derrota, pero en relación a Hircio, creemos, es al que se refiere el pasaje de la palma ensangrentada, por lo que mezcla a los dos cónsules en un mismo presagio sin diferenciarles. Termina el texto seleccionado, con que fue herido de muerte, refiriéndose de nuevo a Pansa, ya que Hircio muere en la propia batalla y Pansa tras ella, en Bolonia⁷⁷⁴.

La consecuencia fue que Octaviano reunirá en su persona todo el triunfo como único vencedor contra M. Antonio en esta guerra civil, que le servirá para después combatir finalmente contra él y Cleopatra en el 31 a.C. en Actium. Lo que tendrá sentido también los textos de Obsecuente y Suetonio referente a la cantidad de buitres vistos, que vamos a analizar en el siguiente texto.

⁷⁷³ Se le concedió Honores por su victoria a petición de Cicerón, Cic., *Phil.*, XIV; Dio. Cass., XLVI. 38, 2.

⁷⁷⁴ Interesante debate en el que parece que está implicado Octaviano en la muerte de los cónsules según testimonian Ap., *Aen.*, I.10, 2 y Suet., *Aug.*, XI. 1; II.11; Tác., *Ann.*, I. 10.

(15). 43a.C. Iª GUERRA CIVIL ENTRE OCTAVIO (RE, 33) Y MARCO ANTONIO (RE, 30). (MRR, II: 132-135).

Dos hígados en cada víctima.

Dion Casio. *Historia Romana*, XLVI. 35, 4.

Καῖσαρ δὲ ἐστράτευτο μὲν ἐπ' αὐτὸν πρὶν καὶ ψηφισθῆναι οἱ τὸν πόλεμον, οὐ μὴν καὶ ἐπεποιήκει λόγου ἄξιον οὐδέν. μαθὼν δὲ δὴ τὰ δεδογμένα τὰς μὲν τιμὰς ἀπεδέχετο καὶ ἔχαιρεν, ἄλλως τε καὶ ὅτι θύοντι αὐτῷ, ὅτε τὸν κόσμον καὶ τὴν ἔξουσίαν τοῦ στρατηγοῦ ἀνέλαβε, διττὰ τὰ ἦπατα ἐν πᾶσι τοῖς κερείοις δώδεκα οὔσιν.

“Cesar (Octavio) atacaba a Antonio antes de que se votase la guerra contra él, aunque hasta entonces, ciertamente, no había hecho nada digno de mención; pero cuando supo de los decretos aceptó los cargos y se alegró, y sobre todo también, porque, cuando recibió las insignias y el rango de pretor, al hacer el sacrificio a los dioses, encontró dos hígados en cada víctima, que eran doce”.

En este episodio se narra el inicio de una primera contienda entre Octavio y Marco Antonio en torno al año 43 a.C. en Mutina (Módena). Sin embargo, unos antecedentes y desarrollo de los sucesos, para contextualizar este pasaje, es el momento tras el asesinato de Julio César, los líderes Junio Bruto y Casio Longino están temerosos por el pueblo enfurecido debido al asesinato de su líder J. César y empujados por Marco Antonio. Tras una serie de concesiones para ser gobernadores provinciales emitidas por el Senado hacia los reginidas y a Marco Antonio, Octavio presionó al Senado para promulgar una ley en la que los reginidas se exiliaran de Italia y se premió a Antonio con el mando de Creta y Cirene⁷⁷⁵. Realiza, de este modo, un paralelismo entre el primer fundador, Rómulo, con lo que él va a considerar un segundo precursor, Augusto.

M. Antonio quiso perpetrar la guerra contra Bruto saliendo desde Brindisi hacia Rimini, mientras que Cicerón, gran enemigo de M. Antonio, unió en un solo bando a los generales Hircio y Pansa con Octavio. Antonio llega a Rimini y allí obliga a Bruto a renunciar a su ejército y la provincia, a lo que éste se niega, por lo que Antonio le asedia en la ciudad de Mutina. En enero del 43 a.C. Hircio y Pansa son elegidos cónsules⁷⁷⁶ y fue el 14 abril cuando los ejércitos de Hircio, Pansa y Octavio se dirigen a Mutina para ayudar a Bruto y levantar el asedio. Primero se enfrentó en el pueblo de *Forum Gallorum* a Pansa, al que venció e hirió de muerte, animado por ello persiguió a los restos del ejército, pero apareció en escena Hircio y su ejército, quien derrotó a Antonio, el cual fue obligado a presentar batalla en Mutina, varios días después. En este nuevo combate Hircio muere aunque Antonio es vencido, teniendo como único vencedor a Octavio⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ SYME, 2014, pp. 130-136.

⁷⁷⁶ Véase un texto anterior sobre ellos dos y su resultado sacrificial.

⁷⁷⁷ SYME, 2014, Op. Cit., p. 193 y ss.

Las consecuencias fueron que Antonio empezó negociaciones con otro cesariano, Lépido al que se le unió. Por otro lado Octavio abandonó su alianza con Cicerón y marchó sobre Roma con varias legiones. Décimo Bruto intentó detenerlo pero fue imposible debido a la desertión de todas sus tropas a favor de Octavio. El 11 de noviembre de ese año 43 a.C. en Bolonia se entrevistaron los tres caudillos, Octavio, Lépido y M. Antonio forjándose así, el Segundo Triunvirato⁷⁷⁸ (43-38 a. C.). Mientras que Casio y Junio Bruto preparaban sus fuerzas reclutándolas de Asia Menor y dirigiéndose a Grecia, donde se ocasionó la batalla de Filipos, en el 42 a.C., donde fueron derrotados.

Dion Casio nos dice que Octavio recibe el cargo de pretor, realmente se le entrega el honor el 1 de enero del 43 a.C. de ser senador, votar junto a los cónsules, recibiendo el *imperium* propretoriano, por lo que el mando de un ejército tuvo la consideración de legal⁷⁷⁹, creando una legión, la IIIª Augusta que es empleada en la batalla de Filipos contra Casio y Bruto. En relación con el sacrificio, dos hígados por animal en total doce, *διττὰ τὰ ἥπατα ἐν πᾶσι τοῖς ἑρρείοις δώδεκα οὔσιν*, como Suetonio con los doce buitres. La abundancia de doble hígado anunciaba una separación o ruptura que, si volvemos al texto de Obsecuente, antes analizado⁷⁸⁰, podemos leer que las dobles vísceras que le aparecían a Octavio se refieren a la doble muerte de Hircio y Pansa. Realmente es un prodigio favorable a Octavio, pues él será quien se quede con la victoria contra M. Antonio, pero enlazándolo con el anterior texto, vemos que es un presagio nefasto para los otros dos cónsules. Aunque otra hipótesis podría ser que anunciaran la pugna o igualdad política que iba a acaecer entre Octavio y M. Antonio

Si Dion Casio sitúa este suceso en Módena, es Plinio quien lo sitúa en Espoleto⁷⁸¹, mientras que Suetonio lo hace ubicar en Roma, en su primer consulado⁷⁸². En este caso, Suetonio muestra una diferencia respecto a Dion Casio, dado que describe que los hígados de todas las víctimas aparecieron replegados sobre sí mismos a partir del lóbulo inferior, *immolanti omnium victimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra paruerunt*. Además Suetonio acompaña este sacrificio con la aparición del vuelo de doce buitres⁷⁸³, como a Rómulo, considerando ambas señales como presagios favorables.

Dion Casio explica que se encontraron dos hígados por víctima sacrificada, por tanto según esto, serían seis sacrificios para que salieran doce. Lógicamente no pueden ser hígados sino protuberancias, y aún así, tampoco se ajustaría a la realidad biológica. Sin embargo, es posible que Suetonio se basara en las cifras que facilita Dion Casio también de los doce buitres (véase texto anterior) para interpretarlo como seis sacrificios y por tanto doce hígados, haciendo un simil de seis buitres igual a seis sacrificios que

⁷⁷⁸ El nombre real sería *Triumviri Rei Publicae Constituendae Consulari Potestate*.

⁷⁷⁹ ECK, 2003, pp. 12 y ss.

⁷⁸⁰ Obs., 69.

⁷⁸¹ Plin., *N. H.*, XI. 73.

⁷⁸² Véase nota 195.

⁷⁸³ Obs., 69 cita que son seis, *sex vultures apparuerunt*.

dice Dion Casio y que Suetonio multiplica y hace comparar con las dobles protuberancias que son doce buitres en vez de los seis que Plinio menciona. Por otro lado, una de las consecuencias que va a tener este enfrentamiento entre Octaviano y Marco Antonio, es un nuevo choque bélico en el 41-40 a.C. en Perugia. En el que las ocho legiones del hermano menor de M. Antonio, Lucio Antonio junto con la esposa de aquel, Fulvia, se enfrentarán a las doce legiones de Octaviano. Éste mantendrá en sitio a las tropas de Lucio Antonio cerca de la ciudad de Perugia hasta su rendición. Tras la muerte de Fulvia, permitió que tanto Octaviano y Marco Antonio firmaran la paz hasta que ocho años después retomarían las hostilidades, cuando M. Antonio se trasladó a Egipto con Cleopatra.

Este suceso no lo comentaríamos aquí si no es por una razón ligada al tema sacrificial y dentro de este ambiente de guerra civil entre M. Antonio y Octaviano. Es recogido en Suetonio⁷⁸⁴ y se trata que antes de la batalla, cuando se establecían los sacrificios para conocer el resultado final del conflicto, y al comprobar Octavio que no los tenía a su favor, *ad litationem*, repitió el sacrificio varias veces, pero el enemigo se adelantó en la lucha por sorpresa, con lo que parece producirse un robo de todos los elementos religiosos que se estaban utilizando. Los haruspices anunciaron, según el texto, que quienes poseyeran las entrañas de los animales recaería en ellos toda calamidad.

En este sentido, Suetonio nos narra una serie de sucesos o prodigios que van anunciando las victorias a Octavio. En este caso es que el enemigo robó el complejo religioso, entendemos que fueron los animales, sus entrañas y demás objetos utilizados en el sacrificio, también considerado como un *sacrilegium*. Esto podríamos entenderlo como una salida desesperada por culpa del asedio para obtener carne, pero por otro lado sería casi imposible salir de un asedio sin que las tropas enemigas obstaculicen el paso. Muy seguramente, al igual que otros sucesos que narra Suetonio después, respecto a los *prodigia* victoriosos de Augusto, sin ser del todo verídicos, sean en realidad una manera propagandística de alabar a Augusto, además de relatar curiosidades o anécdotas de los propios emperadores.

⁷⁸⁴ Suet., *Aug.*, II. 96, 2: *Circa Perusiam, sacrificio non litanti cum augeri hostias imperasset, ac subita eruptione hostes omnem rei divinae apparatus abstulissent, constitit inter haruspexs, quae periculosa et adversa sacrificanti denuntiata essent, cuncta in ipsos recasura qui exta haberent; neque aliter evenit.*

**(16). EPISODIO DE TIRESIAS Y MANTO EN EL *EDIPO* DE SÉNECA.
Visceras deformes y descolocadas.**

Séneca. *Tragedias, Oedipus*, 353-375.

*Mantus: Genitor, quid hoc est? non levi motu, ut solent,
agitata trepidant exta, sed totas manus
quatiunt novusque prosilit venis cruor. 355
cor marcet aegrum penitus ac mersum latet
liventque venae; magna pars fibris abest
et felle nigro tabidum spumat iecur,
ac (semper omen unico imperio grave)
en capita paribus bina consurgunt toris; 360
sed utrumque caesum tenuis abscondit caput
membrana: latebram rebus occultis negans
hostile valido robore insurgit latus
septemque venas tendit; has omnis retro
prohibens reverti limes oblicus secat. 365
mutatus ordo est, sede nil propria iacet,
sed acta retro cuncta: non animae capax
in parte dextra pulmo sanguineus iacet,
non laeva cordi regio, non molli ambitu
omenta pingues visceri obtendunt sinus: 370
natura versa est, nulla lex utero manet,
scrutemur, unde tantus hic extis rigor...*

“Manto: Padre, ¿qué es esto? Las entrañas no tiemblan como siempre, agitadas por un ligero movimiento, sino que sacuden las manos por completo y la sangre vuelve a saltar de nuevo de las venas. El corazón está marchito, enfermo, y se esconde sumergido en todo lo hondo; las venas están lívidas. Falta gran parte de los pulmones y el hígado, corrompido, echa una negra hiel espumosa; y (presagio siempre funesto para la monarquía), ahí tenéis dos cabezas que se levantan con igual volumen... Además, las dos cabezas, seccionadas, las esconde una tenue membrana, aunque sin dejarles ocultar sus secretos. El lado del enemigo se alza con gran resistencia y presenta siete venas tensas; un trazo oblicuo las corta a todas, impidiéndoles que vuelvan atrás. Está cambiado el orden natural, nada queda en su sitio; al contrario, todo está al revés: sin nada de aire yace el pulmón ensangrentado en la parte derecha, no ocupa el corazón la región izquierda, el redaño no cubre con blanda envoltura los grasos repliegues de las vísceras, los órganos sexuales están trastocados y el útero sin ley alguna. Escrutemos a ver a qué se debe esta rigidez tan grande de las vísceras...”

El texto completo de las *Tragedias, Edipo*, de Séneca lo dividiremos para su análisis en dos subtextos, ya que hay antes de este expuesto que trata sobre el traslado

de los animales y su muerte; éste sobre los órganos. De tal forma, que tenemos un gran texto dividido en dos partes a analizar. Ahora nos toca examinar el presentado, sobre la falta o deformidad de los órganos del animal presentado en la tragedia de *Edipo*. Aunque esta obra trate sobre la cultura griega, lo hemos querido traer porque describe los sucesos que perfectamente en Roma podían extrapolarse, además que por ser autor romano infunde en la obra ciertos caracteres de praxis sacrificial y terminología latina.

La obra de *Edipo* de Séneca no es nueva, es decir, está basada en una original escrita por Sófocles del s. V a.C., del mismo nombre y con una serie de peculiaridades distintas, que según el contexto histórico en el que se enmarca cada una, se impregnan de un patente carácter histórico y político⁷⁸⁵.

Aparece el adivino/*haruspex*⁷⁸⁶ ciego Tiresias, como castigo de los dioses, común en las dos obras, pero se incorpora en escena un personaje que en Sófocles no existe pero sí en Séneca, Manto, la hija de Tiresias. La cual hará de guía a su padre, describiendo, siendo los ojos de Tiresias, el sacrificio que se produce, y será el adivino quien interprete lo que su hija le relata de la escena. Tiene gran detalle en contar el proceso del sacrificio. Y de hecho se lleva al mismo un toro blanco y una novilla que nunca tuvo yugo⁷⁸⁷, porque se trata de un sacrificio a las divinidades superiores y celestes⁷⁸⁸.

A lo largo del relato sacrificial se dirige en primera persona, *Opima sanctas victima ante aras stetit In vota superos voce sollemni voca arasque donoturis Eoi extrue. Iam tura sacris caelitim ingessi focus.* (vv. 303-306). Por lo que queda reflejado que son ellos dos los que, en presencia de Edipo, realizan el sacrificio para descubrir la solución o el porvenir futuro. Y es notable la ausencia en el texto de otros personajes que verían aparecer en la escena sacrificial, como el músico, etc. pero no de los *victimarii*⁷⁸⁹, asumiendo Manto el papel no sólo como descriptora de la escena, sino como oficiante principal, mientras que Tiresias el de *haruspex*, sin mención tampoco del público excepto al propio Edipo, que es el petionario de la realización del sacrificio.

En la parte del texto que nos vamos a centrar, la de los órganos, empezaremos por la parte del corazón de la novilla sacrificada, *cor marcet aegrum penitus ac mersum latet liventque venae*, en el que se describe un corazón marchito y además escondido. La creencia a este fenómeno, de que el corazón estuviera marchito, ya sabemos que orgánicamente es imposible, además de unas venas lívidas o flácidas. El significado de

⁷⁸⁵ ALVAREZ MORAN, 1974, pp. 181-240.

⁷⁸⁶ En Séneca creemos que, a diferencia de Sófocles, parece indicar que es un *hharuspex* y no un adivino, que es una figura más fácil de entender para el lector romano, dadas sus funciones e interpretaciones a lo largo de la obra.

⁷⁸⁷ *Aris candidum tergo bovem curvoque numquam colla depressam iugo*, vv. 299-300.

⁷⁸⁸ *superi*, v. 304; Y a las deidades celestes, *caelitim*, v. 306.

⁷⁸⁹ Aparecen mencionados como ministros en el v. 380: *inane surgit corpus ac sacros petit cornu ministros*.

esto, no podemos verlo por sí solo, debemos añadir los siguientes versos, *magna pars fibris abest et felle nigro tabidum spumat iecur, ac (semper omen unico imperio grave) en capita paribus bina consurgunt toris; sed utrumque caesum tenuis abscondit caput membrana*. Aquí se presenta que falta parte de los pulmones, que el hígado tiene dos cabezas, *capita paribus bina* que además Séneca cita que es un presagio funesto para la monarquía, *semper omen unico imperio grave*.

Encontrar un hígado de dos cabezas, ya hemos visto en otros casos que supone una anomalía en la víscera, representando la dualidad, la contraposición de uno y otro. Un hígado normal debe tener sólo una cabeza, aquí se presentan dos y además con una membrana que deja entrever dichas protuberancias. Séneca advierte de ese peligro para la monarquía, adelantándose en el final trágico de Edipo y del rey Layo. En el que Layo muere a manos de Edipo sin saber que era su padre, casándose con su esposa, la verdadera madre, Yocasta. Lo que significaría esa lucha casual por el trono de Tebas y que tendría un nuevo rey, Edipo. Pero lo trágico es que después Edipo se enterará de que ha matado a su padre y casado con su madre, con la que tendrá cuatro hijos, Eteocles y Polinices, y dos mujeres, Ísmene y Antígona, tras descubrir la trágica verdad decidió extraerse los ojos.

Prosigue el poema, *latebram rebus occultis negans hostile valido robore insurgit latus septemque venas tendit; has omnis retro prohibens reverti limes oblicus secat*. Se refiere aquí a ese lado del hígado en el que lo dividen en dos partes, *pars familiaris* perteneciente a lo bueno, a lo conocido; y a la *pars hostilis* que es la de los enemigos y presagios funestos, y es precisamente la primera la que se cita en el texto, con el doble quiste. Edipo es repudiado por sus propios hijos, los cuales harán que Edipo se exilie no sin antes éste les maldiga con que uno al otro se matarán por el trono. Los hermanos se reparten el trono, gobernando un año uno y otro, el siguiente año. Pero Eteocles, el primero en reinar, no quiere ceder el trono a su hermano, por lo que Polinices marcha en ayuda a Argos, la cual luchará por la justa causa de Polinices, y precisamente Séneca alude a este momento con *septemque venas tendit*, cuando aparecen los siete alalides y el conocido acontecimiento de los Siete contra Tebas⁷⁹⁰.

Continúa describiendo el cambio en el orden natural de los órganos, *mutatus ordo est, sede nil propria iacet, sed acta retro cuncta: non animae capax in parte dextra pulmo sanguineus iacet, non laeva cordi regio, non molli ambitu omenta pingues visceri obtundunt sinus*. Aquí hace una descripción de cómo están los órganos encontrados, un corazón que no está en el lado izquierdo⁷⁹¹, el pulmón derecho ensangrentado, pulmón que al ser derecho debía estar limpio al considerarse ese lado como propicio, pero está en este caso manchado de sangre, lo cual podría sugerir, en relación con el relato tebaico a una serie de muertes violentas.

⁷⁹⁰ Tema recurrente en otros autores como Hyg., *Fab.*, LXX: *Reges septem Thebas profecti*. Así como mucho antes, Esquilo con su obra homónima del s. V a.C.

⁷⁹¹ La realidad del corazón de ternera se ha visto que está las cinco séptimas partes sobre el lado izquierdo de la zona media del tórax, debido al gran tamaño del pulmón derecho.

Este relato está estrechamente ligado a la función de *haruspicina* que interpretaban las vísceras animales para su consulta, *hostiae consultatoria* en el ritual del *extispicium*, en el cual se examinaba el color, forma, disposición de los órganos en el interior, y en particular las deformidades, anomalías o descolocaciones por parte del *haruspex*⁷⁹². Del mismo modo, Séneca reconstruye una escena de *haruspicina* griega pero con un matiz de tecnicismos haruspicales latinos como el doble *caput* del hígado, las *fibrae* o *venae*⁷⁹³.

Esto se relacionaría con lo que escribía Cicerón con el orden natural correcto⁷⁹⁴, algo que Séneca también plasma en este momento del texto. Es en nuestro ejemplo donde la adivinación encaja con la filosofía estoica en la que Séneca es uno de sus grandes adalides, ya que parten del principio de la *sympatheia* (*consensus naturae*⁷⁹⁵, que traduce Cicerón), algo que Lucano considera una prueba de la presencia divina, de la actividad que se manifiesta en lugares concretos, como Delfos o en algunas personas, como profetas o filósofos⁷⁹⁶. El orden natural estaría basado en la simpatía cósmica, en la que todos los seres están ligados entre sí, el destino de lo que ocurría dependería de esa simpatía cósmica⁷⁹⁷.

Se descubre a través de los versos 375-380 que la novilla tiene una cría en su interior, algo inaudito dado que nunca debió ser fecundada⁷⁹⁸. Además, esta cría es extraída y pronto se pone a andar, yendo contra los *victimarii*. Suceso, éste último, muy corriente por parte de los animales recién nacidos que se asustan de su nuevo entorno. Finaliza con *scrutemur, unde tantus hic extis rigor*, es decir, escrutemos la rigidez en las vísceras. Dicho en primera persona del plural del presente pasivo de subjuntivo, que a modo de deseo pone nuestro autor en boca de Manto. Pero el poema no continúa explicando qué ocurre con esos órganos, aunque se hayan extraído. Esto puede deberse a que antes ya se ha hecho un examen externo de los *exta* y no sería necesario volverlos hacer si siguen con mal aspecto. La pregunta sobre quién es el asesino de Layo queda sin resolver, ya que Tiresias no ha podido conocerlo a través del escrutinio, sin embargo Edipo recibe otro tipo de respuesta, *His invidibus quibus opem quaeris malis* (v. 387)⁷⁹⁹, lo que le conducirá al uso de la necromacia (v. 392).

⁷⁹² Citamos de nuevo el estudio de RAYMOND, 1963, p. 33 y ss.

⁷⁹³ MONTERO HERRERO, 1995, p. 159.

⁷⁹⁴ Cic., *De Div.*, I. 11, 8: *duo sunt enim diuinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae.*

⁷⁹⁵ Cic., *tusc.* I. 35: *quodsi omnium consensus naturae vox est, omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est, et si, quorum aut ingenio aut virtute animus excellit, eos arbitrabimur, quia natura optima sint, cerneré naturae vim maxime veri simile est, cum optumus quisque maxime posteritati seruiat, esse aliquid, cuius is post mortem sensum sit habiturus.*

⁷⁹⁶ GALÁN, 2007, p. 45.

⁷⁹⁷ BOYLE, 1997, pp. 93-94.

⁷⁹⁸ *Quod hoc nefas? conceptus innuptae bouis, nec more solito positus alieno in loco.* Recordemos que una novilla no debía ser fecundada si va ser ofrecida para el sacrificio.

⁷⁹⁹ La peste asola Tebas debido a que se desconoce el asesino del rey Layo.

(17). 41 d.C. / 54 d.C. EMPERADOR CALÍGULA (RE, 133) / EMPERADOR CLAUDIO (RE, 256).

Falta de protuberancia en el hígado.

Plinio. *Naturalis Historia*, XI. 189-190.

Item gaio principi kal. ian., cum iniret consulatum quo anno interfectus est, Claudio successori eius quomense interemptus est veneno.

[...] “lo mismo al emperador Gayo, cuando comenzaba su consulado, en las Calendas de enero del año en que fue asesinado, y a su sucesor Claudio en el mes en que fue muerto por medio de un veneno”.

Lo poco que conocemos de los auspicios relacionados con la muerte del emperador Calígula se lo debemos a Plinio y Suetonio⁸⁰⁰, mientras que parte de la vida del emperador Claudio lo sabemos por varios autores⁸⁰¹ pero ninguno, excepto este pasaje que recogemos, cita nada relacionado con los sacrificios antes de su muerte. No podríamos exponer aquí la vida de ambos emperadores, pues es extensa y muy conocida⁸⁰².

En la historiografía tanto antigua como moderna se describe a Calígula como un emperador considerado demente⁸⁰³, consiguiendo el poder tras asesinar a Tiberio⁸⁰⁴ y a continuación asesinar también a su posible contrincante de la herencia de poder, Tiberio Germánico⁸⁰⁵. Las excentricidades cometidas a lo largo de su gobierno no fueron del agrado de muchos senadores que vieron en él más a un tirano que a un buen emperador. De ahí, que prácticamente toda la historiografía cohetánea al emperador no tuviera generosas palabras para él⁸⁰⁶.

Cuando Plinio aborda con “lo mismo al emperador Gayo”, se refiere a la falta de protuberancia en el hígado, algo que hemos visto en otros textos de este capítulo. Sin embargo nos cita que justo al empezar su consulado *senior*, el día 1 de enero del año 41 d.C., como consulado ordinario, que correspondería con el cuarto año de su jefatura y consulado, compartido con Gneo Sencio Saturnino como cónsul *iunior*. Como recoge Rüpke⁸⁰⁷ en el año 41 d.C. era *haruspex* Cn. Julio Piceno⁸⁰⁸ aunque también fueron

⁸⁰⁰ Suet., *Cal.*, 57, 1-4 nos relata en este pasaje los augurios relacionados con el final de la vida de Calígula.

⁸⁰¹ Sén., *Apoc.*; también a Tácito, Dion Casio, Flavio Josefo, o el propio Plinio.

⁸⁰² Dígase por ejemplo, de Calígula, HURLEY, 1993, en donde se estudia la visión de este emperador a través de la historiografía. Para el emperador Claudio, LEVICK, 1990.

⁸⁰³ Suet., *Cal.*, 11.

⁸⁰⁴ Tác., *An.*, VI. 50 Cfr. Suet., *Cal.*, 12-13 en donde se describe que Calígula no cometió parricidio (vid. TONDO, 1973 para una lectura sobre este tipo de crimen), pero lo meditó en algunas ocasiones. También se describe el desarrollo del funeral de Tiberio.

⁸⁰⁵ Dio. Cas., LIX.1

⁸⁰⁶ Conocida es la frase de Suet., *Cal.*, 22, 1: *Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt.*

⁸⁰⁷ RÜPKE, 2005, p. 178-179.

⁸⁰⁸ *CIL*. VI. 2166. Véase, WHEELER, 2008, pp. 189-190.

augures L. Volusius Saturninus, Ti. Claudius Nero Germanicus, P. Petronius, C. Antistius Vetus, P. Plautius Pulcher y C. Caesar Augustus Germanicus, quienes presenciaron el sacrificio que daba el resultado nefasto a Calígula, especialmente Picens. En este nombramiento automático a favor del emperador, se realizaba como era tradición la inauguración del año y también del consulado realizando el sacrificio frente al templo de Júpiter en el Palatino⁸⁰⁹. Es presumiblemente, en este momento cuando realizando Calígula el sacrificio cuando la protuberancia del hígado fuera inexistente, anunciando su defunción. Deberíamos añadir lo que Suetonio toma como ejemplo, entre otros muchos, los anuncios que predicen su muerte, como el momento en el que sacrifica *phoenicopterus* o flamencos, *sacrificans respersus est phoenicopteri sanguine* cuya sangre le salpica, suceso que es considerado nefasto. Por lo que sin terminar ese mes de enero, fue asesinado un 24 de dicho mes del año 41d.C., dejando como cónsules *suffectos*, Quinto Pomponio Secundo, Quinto Fucio Lusio Saturnino, Marco Seyo Varano.

Tras el asesinato de Calígula por parte de su guardia pretoriana al mando de Casio Querea, éstos junto con unos senadores nombran al tío de Calígula como emperador, Tiberio Claudio César Augusto Germánico el 24 de enero del año 41 d.C. A diferencia de Calígula, Claudio es uno de los considerados buenos emperadores por lo que en la historiografía es bien tratado⁸¹⁰. En este caso, para el año de su fallecimiento, 54 d.C. estaban como augures L. Volusius Saturninus, Ti. Claudio Nero Germanicus, L. Antistius Vetus, Sisenna Statilius Taurus, T. Flavius Vespasianus, Q. Veranius, L. Nunius Quintilianus, Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus⁸¹¹. Entendemos que si el sacrificio fue en el mismo mes que fue envenenado al consumir setas, del tipo *amanita phalloides*⁸¹², fallece el 13 de octubre del 54 d.C.⁸¹³ a los 64 años, motivado por su esposa Agripina para favorecer el ascenso al trono imperial de su hijo Nerón. Nos atrevemos a puntualizar que el sacrificio que realizó supuestamente Claudio sería, en la fiesta de las *Augustalia*, que se celebraban entre el 2-12 de dicho mes, o bien el 7 de octubre en honor a Júpiter *Fulgur*. Suetonio no relata nada sobre el sacrificio que Plinio cita, pero sí relata los principales augurios que anunciaban su muerte, a saber, un cometa, un rayo sobre la tumba de su padre Druso y el hecho de que muchos magistrados de distinto rango ese año fallecieron⁸¹⁴.

⁸⁰⁹ Véase SPIVEY NIGEL, 2005, p. 10; MESLIN, 1970.

⁸¹⁰ Véase Suet., *Claud.*, 21-22.

⁸¹¹ RÜPKE, 2005, Op. cit., p. 187.

⁸¹² Véase VILLALBA ÁLVAREZ, 2009. Suet., *Cl.*, 44-45 relata que fueran setas envenenadas y que fueron devueltas volviéndole a administrar el veneno en una papilla. Quedando su muerte en silencio hasta arreglar su sucesión. Murió durante el consulado de Asinio Marcelo y Acilio Avicola. Siendo enterrado e inscrito entre los dioses, honor que le fue cesado por su sucesor Nerón y restaurado por Vespasiano.

⁸¹³ Suet., *Claud.*, 2: *Excessit III. Id. Octob. Asinio Marcello Acilio Auiola coss. sexagesimo quarto aetatis, imperii quarto decimo anno.*

⁸¹⁴ Suet., *Claud.*, 46.

(18). 104 d.C. CARTA DE GAYO PLINIO A CALVISIO RUFO.

Dobles vísceras.

Plinio el Joven. *Epistulae*, II. 20, 13.

Aspice Regulum, qui ex paupere et tenui ad tantas opes per flagitia processit, ut ipse mihi dixerit, cum consuleret quam cito sestertium sescentiens impleturus esset, invenisse se exta duplicita, quibus portendi miliens et ducentiens habiturum. Et habebit, si modo ut coepit, aliena testamenta, quod est improbissimum genus falsi, ipsis quorum sunt illa dictaverit. Vale.

“Mira a Régulo que desde una posición baja y oscura ha llegado a través del deshonor a tales riquezas que el mismo me ha dicho que, cuando consultaba con qué rapidez conseguiría alcanzar la cifra de sesenta millones de sestercios; había encontrado unas vísceras dobles, que, según él, le presagiaban que llegaría a tener ciento veinte millones de sestercios. Y los tendrá si continua, de la forma que ha comenzado, dictando a los testadores, que constituye la forma más vil de falsificación, testamentos distintos a su voluntad última. Adios”.

El presente texto a comentar se trata de una carta que escribe Plinio a Calvisio Rufo⁸¹⁵ en torno al 104 d.C.⁸¹⁶ en la cual habla sobre Aquilio Regulo⁸¹⁷ un famoso *delator* romano que durante los gobiernos de Nerón y Domiciano amasó gran fortuna gracias a sus confesiones⁸¹⁸. Y justamente en época de Domiciano fue cuando más abusos de este tipo se produjeron, acrecentando su poder y permitiendo excesos en Roma. Hasta la llegada de Trajano tuvieron gran actividad, pero es justo con este nuevo emperador quien hostigó a los *delatores* como Publicio Certo, Bebio Masa, Metio Caro, Catulo Mesalino, Fabricio Veyentón y algunos otros⁸¹⁹, y confiscando todos sus bienes. Algo muy alabado por Plinio⁸²⁰ ya que en numerosas ocasiones en sus *Epistulae* había criticado esta actividad.

En cuanto al tema sacrificial, Plinio comenta en boca de Régulo, antes de este pasaje, en relación a la próxima muerte del senador Gneo Calpurnio Pisón en la que está su mujer Verania y Regulo presentes, en la que él consultaría a un *haruspex* al que

⁸¹⁵ Gayo Calvisio Rufo, es un *équite* romano, decurión en la ciudad de Como, al norte de Italia, con el que Plinio parece tener buena amistad, que da como resultado algunas cartas conservadas y con un lenguaje más coloquial, *Cartas*, II. 20; III. 19; V. 4; 7; VIII. 2; IX. 6.

⁸¹⁶ SHERWIN-WHITE, 1998, p. 266. Año en el que aparecen las monedas de Trajano con la leyenda de *Optimus Princeps*.

⁸¹⁷ Marco Aquilio Regulo era un senador, hermanastro de Vipsanio Mesala (Tac. *Hist.*, IV. 42; Plut., *Galb.*, 28), fue puesto en numerosos testamentos, como critica insaciablemente Plin., *Ep.*, I. 5, 15; II. 20, 7-12.

⁸¹⁸ CATTAN ATALA; LOYOLA NOVOA, 1988, pp. 35-43.

⁸¹⁹ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2005, p. 20.

⁸²⁰ HERRERO LLORENTE, 1963, pp. 78- 79.

frecuentemente acude⁸²¹, por lo que entendemos que quien hace el sacrificio del texto que hemos presentado es el mismo adivino.

En esta carta se dice que parece ser que Régulo encontró unas vísceras dobles, *invenisse se exta duplicia*, entendemos que esta forma literaria se refiere en verdad a la doble protuberancia o cabeza del hígado, *caput iocenis*. La cual se define por regular el destino futuro de la persona que lo consulta. Parece que Regulo era supersticioso en este aspecto, ya que consultaba todo antes de hacer un juicio o cualquier acción, tal como nos dice Plinio⁸²². Régulo, tal como nos presenta nuestro autor en esta carta, parece que recibiría dos testamentos, ya indicados. Lo que haría que se duplicaran sus riquezas, amén de otras *delationes*. Finalmente, Régulo parece morir en torno al 103-104 d.C. justo después de componer estas cartas⁸²³.

⁸²¹ Plin., *Ep.*, 20, 4: *Quod ut tibi magis liqueat, haruspexm consulam, quem sum frequenter expertus*.

⁸²² Plin., *Ep.*, 20.

⁸²³ La discusión estriba en la cronología de las cartas de Plinio, aunque en IV. 2, habla sobre el hijo de Regulo y no es hasta la epístula VI. 2 cuando ya cita la muerte de Régulo alegrándose de ello, *bene fecit Regulus quod est mortuus: melius, si ante*. Aunque también alaba ciertas características suyas como la elocuencia y la oratoria, *Ep.*, I. 13, 83; 112; IV. 16.

(19). 193 D.C. EMPERADOR HELVIO PERTINAX. (RE, *12)⁸²⁴.

Ausencia de hígado y corazón.

J. Capitolino. *Historia Augusta, Helvio Pertinax*, 11, 1-2.

Trecenti igitur de castris armati ad imperatorias aedes cuneo milites venere. Eadem tamen die immolante Pertinace negatur in hostia cor repertum cum id vellet procurare, caput extorum non deprehendit. Et tunc quidem omnes milites in castris manebant.

“Así, pues, salieron trescientos soldados armados del cuartel formando una cuña para dar muerte al emperador. Dicen que ese mismo día Pertinax no encontró el corazón de la víctima cuando la inmolaba y, que al tratar de expiar el prodigio, no descubrió la parte más importante del hígado, y en aquel momento, todos los soldados se mantenían en el campamento”.

J. Capitolino. *Historia Augusta. Helvio Pertinax*, 14, 3.

Et cum apud Lares sacrificaret, carbones vivacissimi extincti sunt, cum inflammari soleant. Et, ut supra dictum est, cor et caput in hostiis non est repertum.

“Y en el momento en que ofrecía un sacrificio ante los *Lares*, se extinguieron unos carbones que estaban al rojo vivo, cuando normalmente se encienden más. Y, como ya hemos dicho, no se encontró ni corazón ni hígado en las víctimas”.

Sobre la vida del emperador Publio Helvio Pertinax poco conocemos⁸²⁵, se sabe que nació el 1 de agosto del año 126 en *Alba Pompeia*⁸²⁶, fue hijo de un liberto, Elvio Successo, trabajó como *gramaticus* siguiendo el ejemplo de su mentor, Sulpicio Apolinario. Fue pretor en el 170 d.C. gracias al apoyo de T. Claudio Pompeyo bajo el gobierno de Marco Aurelio. Fue legado de la Leg. I Adiutrix sita en Panonia superior. Llegando al ejército bajo las órdenes del emperador Marco Aurelio, ya que le ayudó a expulsar a los alamanes durante las guerras marcomanas en Raetia y Noricum. Premiado por estos hechos con el consulado en el 175 d.C., administrando varias provincias como Moesia inferior, Dacia y Siria. Ascendiendo con Cómodo, ya que llegó a ser gobernador de Moesia y África siendo prefecto de una cohorte en Siria y con la legio VI Victrix en Britania, y cónsul en el 179 d.C. junto con Didio Juliano. Alcanzó en el 192 el cargo de prefecto de la ciudad de Roma y después nombrado cónsul por segunda vez, esta vez junto a Cómodo. Quien le sustituyó en el puesto de prefecto fue Emilio Leto, quien tuvo después un papel importante. Año en el que el emperador Cómodo fue asesinado, 31 de diciembre del 192 d.C. por instigación de Leto.

⁸²⁴ Tenemos dudas de esta categorización ya que no aparece claro en el *RE*, suponemos que es esta clasificación dado que en el (13) es el de Septimio Severo dado que adopta su nombre: *Lucius Septimius Severus Pius Pertinax Augustus*.

⁸²⁵ Léase GARZÓN BLANCO, 1990.

⁸²⁶ Dio., LXXIII. 3; Hist. Aug., *Pert.*, 1.

El prefecto del pretorio Quinto Emilio Leto⁸²⁷, ofreció la púrpura a Pertinax, llevándole al *Castra Praetoria* para ser nombrado por los pretorianos⁸²⁸. El Senado ratificó el nombramiento y le concedió el título de *Princeps Senatus*⁸²⁹. Tras su llegada al poder no realizó el habitual reparto de *donativa* entre las tropas, lo que le valió la desconfianza y la decepción de los pretorianos. Para muchos senadores y el pueblo Pertinax fue un buen emperador, dado que les prometió tierras a los ciudadanos de Roma, perdonándoles ciertos gravámenes sobre navegaciones en ríos que había impuesto Cómodo y otras leyes, sin embargo, tuvo que hacer frente y solventar el intento de usurpación del cónsul Quinto Sosio Falcón.

Parece ser que una segunda conspiración, esta vez de la mano de los propios pretorianos que hastiados de no tener el poder ilimitado que tenían con Cómodo, unos 300 pretorianos⁸³⁰ al mando de Emilio Leto⁸³¹, se adentraron al palacio imperial. Aunque Pertinax casi consigue persuadirlos, acabó asesinado el 28 de marzo del 193 d.C. dejando un gobierno que duró casi tres meses (87 días)⁸³².

Tras su asesinato los pretorianos subastaron el trono imperial, el cual fue ocupado por Didio Juliano, cuyo gobierno también duró poco y provocó una nueva guerra civil en la que se impuso finalmente Septimio Severo. Éste reconoció a Pertinax su buen hacer y su legitimidad como emperador, divinizándole, por lo que recuperó su memoria y vinculándose a él como familiar adoptando así, su cognómina. Ejecutó a todos los implicados en su asesinato y se le deificó por el senado gracias a su proposición.

En la historiografía romana este emperador se le ha dado poca importancia, por lo general, ya que tanto en Zósimo, Ausonio y Eutropio no le dedican más que un párrafo, en Dión Casio y Herodiano especialmente sí le dedican unos párrafos más y con más detalles. En la *Historia Augusta*, cuyo pasaje recogemos, también ofrece un buen fragmento en describir el gobierno de Pertinax.

Yendo a la cuestión del sacrificio, el texto comenta que el día de su muerte no se encontró el hígado, podría referirse a la cabeza del hígado, *caput iocenis*, ni tampoco se descubrió el corazón. Esa inmolación se realiza el 28 de marzo, las fuentes no nos dicen nada sobre el motivo de la consulta, aunque sí se cita el sacrificio a los *Lares*⁸³³. Realizó

⁸²⁷ Prefecto del pretorio con Cómodo en el 192 d.C. (His. Aug., *Comm.*, 15, 7; 17, 1; Dio. LXXII. 19, 4; Zon., XII. 5; Herd., I. 16, 5). Finalmente es asesinado por otro emperador, Didio Juliano que sospechaba de la posible inclinación a favor del otro aspirante al trono, Septimio Severo (Dio. LXXIII. 16, 5), quien además sale victorioso de todas las contiendas gobernando poniendo fin al año de los cinco emperadores.

⁸²⁸ Dio., LXXIII. 1, 1-2; Herod., II. 1-2; Hist. Aug., *Pertinax*, IV. 5-6; V. 1.2; X. 9.

⁸²⁹ Dio. Cas., LXXIII (LXXIV). 5, 1.

⁸³⁰ Dio. Cas., LXXIII. 9-10 dice que son doscientos.

⁸³¹ Según en la *Hist. Aug.*, *Pertinax*, 11, 7 Leto no participó en el asesinato sino que huyó de palacio, a pesar de que instigó a los pretorianos a ir contra el emperador.

⁸³² Eutr., VIII. 16.; Aus., XXII. 19; Hdn., II. 4-6; Dio. Cas., LXXIII (LXXIV); Zós., I. 7, 1-2.

⁸³³ Culto doméstico en un *lararium* o zona de los *Lares*, que son genios familiares o del lugar, *dii familiaris* o *Lares loci*, respectivamente, o bien a los *Lares Augusti* que eran los genios del emperador, a lo que se les pedía protección. Leemos que aparece este culto en Elio Lampridio, *Hist. Aug.*, *Alejandro*

un primer sacrificio en el cual no aparece el hígado ni el corazón, según Julio Capitolino que es el único que cita el ritual previo a su muerte. Los *signa* ocurridos son que en la víctima sacrificada le faltaba el corazón, *cor* y la cabeza del hígado, *caput iocenis*. El corazón simbolizaría la vida de la persona que lo consulta, algo que se asemeja a lo que le ocurrió a Julio César⁸³⁴, órgano significativo o vital para todo animal. El hígado por su parte, en caso de considerar su total falta y no la cabeza del mismo, sería considerado como una agenesia hepática muy escaso en animales⁸³⁵. Sin embargo, si consideramos que se refiere a la protuberancia, *caput iocenis*, podríamos suponer que el pronóstico es la muerte de Pertinax. De este modo se anuncia su muerte con la falta del corazón y se confirma con la falta de la protuberancia del hígado. Miedoso por este suceso retrasa su visita al Ateneo⁸³⁶ y se dirige a palacio, donde le dieron muerte, cubriéndose antes la cabeza, *capite velato*, implorando a Júpiter Vengador⁸³⁷. Este gesto recuerda al que hizo J. César cuando fue asesinado, para que no se le descubriera su cara y sea recordado con dignidad⁸³⁸.

Es costumbre que a los *Lares* se les ofrezcan, junto con alimentos, espelta, miel, granos, etc.⁸³⁹, así como así como los alimentos que caían al suelo durante las comidas⁸⁴⁰. El hecho de que se apagaran los carbonillos del incienso, supondría una interrupción del culto, ya que es un signo que el sacrificio no es propicio para los dioses. Al apagarse el carbón podríamos interpretarlo por el hecho de que algo vivo como unas ascuas encendidas se apaguen, realizándose la comparación de la vida y la muerte, anunciando así el fin de la vida del Pertinax, en este caso.

Por otro lado, no es difícil que el carbón se apague ya que lo hemos comprobado en varias ocasiones y, a pesar de salir el humo del incienso, hemos tenido que encender varias veces el carbón para que no se apagase, que hemos recogido en el Capítulo de teoría.

Aunque si es relevante que la posible preocupación religiosa de Julio Capitolino haga recalcar que estaban al rojo vivo y que podrían estar más encendidos, *carbones vivacissimi extincti sunt, inflammari soleant*, lo cual insistimos en la proposición que dábamos de que los carbones suelen apagarse con el tiempo, y cuando se realizó el sacrificio, éstos estarían justo en el momento de menor intensidad.

Severo, 29, 2,... *matutinis horis in larario suo*,... por lo que Alejandro Severo siguió con esa tradición familiar como costumbre que Pertinax realizaba, tal como nos aparece en nuestro texto.

⁸³⁴ Ap., B. C., II, 16, 116.

⁸³⁵ BRITO, 2001, pp 124-131.

⁸³⁶ *Hist. Aug., Pertinax*, 11, 3.

⁸³⁷ *Ibid.*, 11, 10.

⁸³⁸ Suet., I, 82, 2: *toga caput obvoluit simul sinistra manu sinum ad ima crura deduxit, quo honestius caderet etiam inferiore corporis parte velata*.

⁸³⁹ ORR, 1972, p. 23.

⁸⁴⁰ Plin., *N.H.*, XXVIII, 27.

(20). 244-249 d.C. EMPERADOR FILIPO EL ÁRABE (RE, 289a).

Androgenia en un suido.

Aurelio Víctor. *Liber De Caesaribus*, 28, 4-6.

Nam cum pontificum lege hostiae mactarentur, suis utero maris feminarum genitalia apparuere. Id haruspices solutionem posterorum portendere vitiaque fore potiora interpretati. Quod frustratum iri aestimans imperator Philippus, tum quia forte praeteriens filii similem pro meritorio ephenum conspexerat, usum virilis scorti removendum honestissime consultavit.

“Pues cuando eran sacrificados unos animales siguiendo la ley de los pontífices, en el vientre de un cerdo aparecieron unos genitales de hembra. Los haruspices interpretaron esto diciendo que predecía la ruina de las generaciones venideras y el recrudecimiento de los vicios. El emperador Filipo, considerando que esta predicción sería errónea, y además porque casualmente al pasear había visto a un efebo parecido a su hijo que se prostituía, tomó medidas muy honestas para suprimir la prostitución masculina”.

El emperador al que se refiere Aurelio Víctor es a Marco Julio Filipo, más conocido como Filipo el Árabe (244-249 d.C.) cuyo gobierno entra en el marco del periodo denominado Anarquía Militar (235-268 d.C.). Antes de ser nombrado emperador, en el 243 d.C. durante las campañas de Gordiano III contra Sapor I de Persia el prefecto del pretorio, Timesteo, falleció. Por lo que el emperador nombró a Filipo para ocupar este cargo además del de comandante de las legiones de Mesopotamia. Sin embargo, en los enfrentamientos contra los persas, el emperador falleció, siendo proclamado Filipo como soberano por las legiones mesopotámicas.

Su primera tarea al tener el trono imperial fue poner fin a la guerra en el este contra Sapor I de Persia, con el que accedió a una paz bajo un tributo anual de 50 millones de sestercios⁸⁴¹ y poniendo a su hermano Priscus como *rector Orientis* ejerciendo desde Antioquía una autoridad suprema sobre los ejércitos y provincias⁸⁴². Filipo tuvo que hacer frente a invasiones de germanos, que fueron repelidas en el 248 d.C., aunque las legiones del Danubio no quedaron satisfechas debido al poco botín incautado. Por lo que se revelaron nombrando a T. Claudio Pacatiano nuevo emperador, aunque fue aplastado rápidamente, nombrando a Decio nuevo gobernador de la provincia. También hizo frente a otras rebeliones menores de M. Jotapiano, Silbanaco o Esponsiano.

Instaló a su hijo Filipo II como Augusto cuando tenía la edad de 10 años (247 d.C.) pero fue asesinado tras la revuelta del ilirio Trajano Decio al que le nombraron emperador las tropas del Danubio dirigiéndose a Roma para ocupar su trono. Decio

⁸⁴¹ TROUT, 1989, pp. 221-233.

⁸⁴² Zós., I.19.2; I.20.2; *ILS.* 9005.

venció a Filipo I cerca de Verona donde éste murió, su hijo fue asesinado, en las manos de su madre Marcia Otacilia Severa, por la guardia pretoriana al entrar Decio en Roma, gobernando escasamente unos tres años (249-251d.C.).

El momento del texto al que se refiere Aurelio Víctor es cuando, en una fecha indeterminada del principio de su gobierno⁸⁴³, Filipo prohibió a los efebos ejercer la prostitución masculina, aunque ésta, como continúa nuestro autor, se siguió ejerciendo de forma clandestina⁸⁴⁴. Algunos autores ven en esta ley, entre otras, como un guiño al Cristianismo⁸⁴⁵, al que además Aurelio Víctor parece estar a favor de la normativa de la prohibición de la prostitución masculina⁸⁴⁶, ya que su obra alaba la recta moral frente a los excesos, la pederastia, vicios y escándalos de los emperadores, enalteciendo el aprendizaje, la recta virtud y la formación cultural⁸⁴⁷.

Parece ser que, según Aurelio Víctor, la prohibición de la prostitución masculina se debió al resultado del sacrificio, –el cual no es creído por el emperador pero sí cuando parece ser, vió a un efebo ejercer el meretricio–, en el que salieron del cerdo (*sus*) órganos femeninos en vez de masculinos, *suis utero maris feminarum genitalia apparuere*. Claro, un suido macho por naturaleza no tiene útero, sólo las hembras, sin embargo hay ciertas deformaciones genéticas, hemafrodismo o androgenia o más concretamente, suponemos en este caso, de pseudohermafrodismo, en donde aparecen testículos y otros órganos genitales del sexo opuesto⁸⁴⁸. Por lo que podríamos dar por verídico, según la veterinaria, el texto de Aurelio Víctor en relación al resultado de aparición genital anómala en un sujeto de distinto sexo.

El sacrificio de un cerdo era considerado un animal propicio para las divinidades ctónicas, además debía estar capado⁸⁴⁹, cuya edad podría precisarse en el momento previo a su maduración, en torno a los 6-8 meses años, como un lechón o espécimen joven. El uso del cerdo en el sacrificio también lo tenemos atestiguado no sólo en Roma, sino en Egipto como parece indicar el papiro P.Ross.Georg.2.41 entre otros⁸⁵⁰ del s. III d.C. relacionado con festividades de las divinidades, tales como Isis-Demeter.

⁸⁴³ COOK; BAYNES; CHARLESWORTH, 1981, p. 89.

⁸⁴⁴ Aur. Víct., 28, 7-9.

⁸⁴⁵ YORK, 1972, p. 331.

⁸⁴⁶ Aur. Víct., 28, 6: *usum virilis scorti removendum honestissime consultavit*.

⁸⁴⁷ Para saber más sobre la comprensión de la historia en A. Víctor, GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 1997.

⁸⁴⁸ HENAO; GÓMEZ; URIEL; CASTAÑO, 1997, pp. 45-53; véase también, CORONA LISBOA, 2015, pp. 378-383.

⁸⁴⁹ Se sabe que un cerdo macho capón tiene un crecimiento más lento, pero sin embargo es más dócil además de engordar más y sin un olor excesivo, por lo que sería apto para el sacrificio y su posterior consumo. Vid., QUILES, 2009, pp. 54-63; LIBARDO MAZA; SIMANCA SOTELO.; NARVÁEZ DÍAZ; ALMENTERO SUÁREZ; VERGARA, 2017, pp. 215-219.

⁸⁵⁰ Una interesante lectura del uso del cerdo en época ptolemaica en Egipto pero que también se alude a los papiros del s. III-IV d.C., FLORES RIVAS, 2015.

En nuestro caso es posible que la mención del cerdo sea sólo una parte de un todo, es decir, que aunque Aurelio Víctor se centrara en el sacrificio del cerdo, por ser el que resultó de forma anómala por sus genitales, podría deberse a que pertenece a la celebración del tipo *souvetaurilia* en honor a los mil años de la fundación de Roma que coincidió con el gobierno de Filippo I⁸⁵¹. Esta *souvetaurilia* estaba compuesta por un cerdo (*sus*), oveja (*ovis*) y un toro (*taurus*) para ser consagrados a divinidades de tipo ctónico, a Jano y a Marte, respectivamente⁸⁵², aunque también en este pasaje, Catón nos ofrece la posibilidad de que un cerdo puede ser sacrificado a Marte a modo de expiación⁸⁵³. Si entendemos que exactamente han pasado 1000 años y se celebra esta fiesta, la fecha sería el 21 de abril del año 248 d.C. (1001 A.U.C.) coincidiendo con el establecimiento de los *Ludi Saeculares* o Juegos del Centenario, por lo que hizo unas fiestas majestuosas con espectáculos de gladiadores y animales de todo tipo, representaciones teatrales, plegarias públicas, etc.⁸⁵⁴.

Estas celebraciones quedaron registradas en la colección de seis monedas *antoninianas* conmemorativas de la época con la leyenda de *Saeculum Novum* o *Miliarium Saeculum*, representando bestias, a Roma, etc.⁸⁵⁵. Tenemos que ir a la *Historia Augusta* para saber cómo fue la celebración de tan memorable día⁸⁵⁶, en el que se narra la cantidad de animales utilizados además de que Filippo los presidía como *Pontifex Maximus* que le correspondía como emperador, también compartió el momento de su tercer consulado con su hijo, Filippo II⁸⁵⁷, que ocupaba el segundo. Sin embargo, algún autor cristiano vio que esta celebración era, realmente errónea, en honor a Jesucristo y la Iglesia⁸⁵⁸. Celebración, el natalicio de Roma, que se terminó por decreto de Honorio en el 404 d.C.⁸⁵⁹.

⁸⁵¹ De hecho lo menciona Aurelio Víctor, 28, 1-3.

⁸⁵² Cat., *agri.*, CXLI. 1-4.

⁸⁵³ *Íbid.*, *Nominare vetat Martem neque agnum vitulumque. Si minus in omnis litabit, sic verba concipito: "Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo"*.

⁸⁵⁴ SOUTHEN, 2001, p. 72.

⁸⁵⁵ NONY, 1999, pp. 262-267.

⁸⁵⁶ *Hist. Aug., Gord.*, 33, 1-3: "Hubo en Roma, durante el principado de Gordiano, treinta y dos elefantes (de los que él mismo había enviado doce y Alejandro diez), diez alces, diez tigres, sesenta leones domesticados, treinta leopardos domesticados, diez *belbi* o hienas, mil parejas de gladiadores de propiedad imperial, seis hipopótamos, un rinoceronte, diez leones salvajes, diez jirafas, veinte asnos salvajes, cuarenta caballos salvajes y otros animales de este tipo, innumerables y variopintos, que Filippo, en los juegos Seculares, o regaló o mató. Gordiano, preparaba todas estas fieras, las domésticas y las salvajes, para el triunfo sobre los persas; pero su imperial deseo no prevaleció, pues Filippo exhibió todas ellas en los espectáculos, en los juegos Seculares y en el circo, cuando celebró el milenario de la fundación de la Ciudad en el consulado que compartió con su hijo".

⁸⁵⁷ Marco Julio Severo Filippo, más conocido por Filippo II, fue nombrado César en el 244 d.C. justo cuando su padre accedió al poder imperial, después fue cónsul y elevado al rango de *Augustus* y cogobernante junto con su padre. La guardia pretoriana le asesinó a la edad de 11 años tras la derrota de su padre por parte del nuevo proclamado emperador Decio en el 249 d.C., en Verona.

⁸⁵⁸ Oros., *Hist.*, VII. 20, 1-4, en el que se cita que no se hicieron sacrificios, hecho falso ya que Filippo es considerado realmente pagano y por tanto seguidor de las tradiciones antiguas y no cristianas. Por lo que se contradice con la *Historia Augusta* y Aurelio Víctor en la que sí se indican estas inmoluciones.

⁸⁵⁹ POHLSANDER, 1980, pp. 450-460.

(21). 303 d.C. EMPERADOR DIOCLECIANO (RE, V. 2).

Ausencia de vísceras debido a la presencia de cristianos.

Lactancio. *De Mortibus Persecutorum*, X. 1-4.

Cum ageret in partibus Orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes et in iecoribus earum ventura quaerebat. Tum quidem ministrorum scientes dominum cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis inmortalis signum; quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant haruspices nec solitas in extis notas videbant et, quasi non litassent, saepius immolabant. Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspitione seu visu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent. Tunc ira furens sacrificare non eos tantum qui sacris ministrabant, sed universos qui erant in palatio iussit et in eos, si detrectassent, verberibus animadverti, datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruisent, militia solverentur.

“Cuando estaba en Oriente, por ser miedoso escrutó su futuro, sacrificó un animal del rebaño y ver su hígado para escudriñar sobre su futuro. Entonces, los ministros del culto que asistían a la inmolación y creían en el Señor se pusieron en la frente la señal inmortal. Hecho esto, los demonios que perturbaron el sacrificio se ahuyentaron. Los haruspices temblaron, se pusieron nerviosos ya que no veían las vísceras, repitiendo los sacrificios para apaciguar. En realidad, muchas víctimas sacrificadas no mostraban su resultado. Entonces el maestro de los haruspices, Tages, por sospecha u observación, declaró que la razón de que los sacrificios no diesen respuesta era que había hombres profanos incompatibles que participaban en las ceremonias divinas. Entonces, furioso, ordenó que sacrificasen los ministros del culto, también todos los que se encontraban en palacio y si se negasen serían obligados con azotes como castigo. Asimismo mandó cartas a los jefes militares para que obligasen a los soldados a realizar los sacrificios mandados, quienes no obedeciesen serían expulsados del ejército”⁸⁶⁰.

El texto se refiere al emperador Diocleciano (c. 24 diciembre de 244-3 diciembre de 311), emperador desde el 20 de noviembre de 284 hasta el 1 de mayo de 305 d.C. Diocleciano inauguró el gobierno de los cuatro o tetrarquía⁸⁶¹, nombrando a Maximiniano como coemperador en occidente en el 285 d.C., mientras que en el 293 d.C. nombró a Galerio y Constancio como césares, repartiendo el Imperio entre cuatro gobernantes. El César Galerio era un pagano devoto y apasionado, principal defensor de la persecución frente a un Diocleciano más tolerante con las religiones en general, aunque ordenó purgas de cristianos en el ejército romano⁸⁶². Situando el texto antes del edicto de persecución, para nosotros sería entre el 300-302 d.C., por lo que

⁸⁶⁰ Creemos que la traducción de TEJA, 1982, pp. 93-94, no ofrece toda la exactitud que merece el texto, por ello, proponemos nuestra traducción al respecto, modificando algunas partes.

⁸⁶¹ REES, 2004.

⁸⁶² DAVIES, 1989, pp. 89-92, cfr. WOODS, 2001, pp. 587-591.

explicamos a continuación, aunque otros autores sitúen el incidente al que se refiere al texto entre 297-298⁸⁶³.

Diocleciano, pagano⁸⁶⁴, realizó una de las mayores persecuciones contra los cristianos, entre el 303-311 d.C., además promulgando el 23-24 de febrero (día de las *Terminalias*)⁸⁶⁵ del año 303 d.C. el *Edicto contra los cristianos*⁸⁶⁶, y con conocimiento por parte de Lactancio, que denota ese dolor en el texto como consecuencia de estas acciones, señalando a Diocleciano como el causante del fin del mundo⁸⁶⁷, además que provocó el despido o exilio de Lactancio de Nicomedia por dicho edicto. Eusebio de Cesarea en su obra *Vida de Constantino*⁸⁶⁸ recoge los actos persecutorios de Diocleciano y los castigos ordenados a aquellos que no abrazaban la religión “pagana”. Aunque no tuvo todo el buen resultado que esperaba, dado que en 324 d.C. el Cristianismo se convirtió en religión oficial del Estado romano con Constantino I el Grande. Los dos augustos y los dos césares realizaron una serie de edictos que abolían los derechos de los cristianos del pueblo, exigiendo además, que cumplieran con las prácticas religiosas tradicionales, como era el culto imperial. Sumado a esto, se redactaron otros edictos enfocados al clero para que ofrecieran sacrificios a los dioses, así como al ejército⁸⁶⁹, en cuyos sacrificios se expedía un documento de comprobación de haber realizado dichos sacrificios. Leyes que fueron abolidas cuando llegaron al gobierno Constantino y Licinio con el Edicto de Milán en el 313 d.C.

Existe, por otro lado, una clara animadversión en el texto contra el paganismo, pero en concreto a Diocleciano⁸⁷⁰, por el hecho de que incluya en el texto el calificativo timorato (*pro timore*). Este adjetivo quizás no sea descalificativo, sino que realmente

⁸⁶³ En este aspecto Eus., *H. E.*, VIII. 4, 1-4; MONTERO HERRERO 1991, p. 56; GRUMEL, 1956, pp. 59-66.

⁸⁶⁴ Véase SESTON, 1946, pp. 211-230; 1950, pp. 257-266; LIEBESCHUETZ, 1979, pp. 235-252.

⁸⁶⁵ La relación del significado simbólico y religioso de esta festividad con los *hharuspexs* y la persecución véase PICCALUGA, 1974, p. 202 y ss; SORDI, 1986, p. 137.

⁸⁶⁶ BARNES, 1981, p. 22.

⁸⁶⁷ Lact., *Inst.*, VII.16-17.

⁸⁶⁸ Eus., *V. C.*, II. 51, 1-2: Σὲ νῦν τὸν ὑψιστὸν θεὸν καλῶ ἠκροώμην τότε κομιδῆ παῖς ἔτι ὑπάρχων, πῶς ὁ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ παρὰ τοῖς Ῥωμαίων αὐτοκράτορσιν ἔχων τὰ πρωτεῖα, δειλαῖος, ἀληθῶς δειλαῖος, πλάνη τὴν ψυχὴν ἠπατημένος, παρὰ τῶν δορυφορούντων αὐτόν, τίνες ἄρα εἶεν οἱ πρὸς τῇ γῆ δίκαιοι, πολυπραγμονῶν ἐπυνθάνετο, καὶ τις τῶν περὶ αὐτὸν θυηπόλων ἀποκριθεὶς, Χριστιανοὶ δήπουθεν, ἔφη. Ὁ δὲ τὴν ἀπόκρισιν ὥσπερ τι καταβροχθίσας μέλι τὰ κατὰ τῶν ἀδικημάτων εὐρεθέντα ξίφη κατὰ τῆς ἀνεπιλήπτου ὁσιότητος ἐξέτεινεν. Ἀντίκα δὴ οὖν διατάγματα λύθρων μαιφόνους ὡς εἰπεῖν ἀκωκαῖς συνέταπτε, τοῖς τε δικασταῖς τὴν κατὰ φύσιν ἀγχίνοιαν εἰς εὐρεσιν κολαστηρίων καινοτέρων ἐκτείνειν παρεκελεύετο. Del mismo autor, II. 52: Ἦν τότε, ἦν ἰδεῖν, μεθ' ἐξουσίας ἐτα σεμνότης ὄσης ἐκείνη τῆς θεοσεβείας τῇ τῆς ὠμότητος συνεχεία οὐ τὰς τυχούσας ἐφ' ἐκάστης ἡμέρας ὕβρεις ὑφίστατο, σωφροσύνη δ' ἦν τῶν πολεμίων οὐδεὶς ἠδίκησε πώποτε, ὀργίλων πολιτῶν παροιρίας ἀρεργον ἐγίγνετο. Πῦρ ποῖα βάσανοι Ποῖον ποῖον στρεβλωτηρίων εἶδος οὐχὶ παντὶ σώματι καὶ ἡλικία πάσῃ ἀδιακρίτως προσήγετο; τὸ τληνικαῦτα ἐδάκρυε μὲν ἀναμφιβόλως ἡ γῆ, ὁ δὲ τὰ σύμπαντα περιέχων κόσμος τῷ λύθρῳ χραινόμενος ἀπεκλάετο, ἢ γε μὴν ἡμέρα αὐτῇ τῷ πένθει τοῦ θεάματος ἐνεκαλύπτετο.

⁸⁶⁹ CLARKE, 2005, pp. 589-671.

⁸⁷⁰ BARNES, 1973, pp. 29-46.

Diocleciano estaba preocupado por el devenir procedente de los órganos, como veremos más adelante. Hay que tener en cuenta que Diocleciano estaba presente en los sacrificios además de estar iniciado en las prácticas haruspicales⁸⁷¹. En unas pocas líneas describe Lactancio la práctica, seguramente para él afrentosa, de ordenar sacrificar por parte de los miembros que estaban presentes allí, del palacio y obligar a aquellos militares hacer sacrificios so pena de expulsión o muerte⁸⁷². Esto último estaba relacionado con las primeras depuraciones de cristianos del ejército realizadas por Galerio, tras su victoria en la batalla de Satala (Armenia) sobre el rey sasánida Narsés en el 298 d.C. y la Iª paz de Nísibis⁸⁷³.

Estas acciones servían para salvaguardar la fidelidad al Estado, al emperador y a la religión, cuyo quebranto era la pena y un castigo⁸⁷⁴. Ideas que tanto Diocleciano como Galerio defendían para recuperar el favor de los dioses. El hecho de que en el ejército no se permitieran, a priori, a cristianos y que estaban obligados a hacer y presenciar actos sacrificiales⁸⁷⁵ es debido a que la inscripción al ejército romano se hacía bajo el genio tutelar de la legión, que era simbolizado mediante el estandarte del *aquila legionis*⁸⁷⁶, así como la *fides*, fidelidad, al emperador. Hecho que otro historiador eclesiástico como Eusebio recoge que de no ser así los oficiales perderían su rango, los soldados su carrera, pensión y ahorros personales⁸⁷⁷, pero atribuye dicha iniciativa a Galerio y no tanto a Diocleciano.

Este pasaje de Lactancio no es el único que lo trata, sino que sabemos que Eusebio de Cesarea, conoce justo el mismo tema que Lactancio sobre el suceso acaecido en los sacrificios. Además de forma más hiriente que Lactancio, acusa a los emperadores de promover políticas y torturas⁸⁷⁸ contra los cristianos de forma atroz⁸⁷⁹.

⁸⁷¹ De hecho a finales del s. IV d.C. es Aur. Víc., *Caes.*, 39, 48, quien le define como *imminentium scrutator*. Véase la relación entre adivinación y Aur. Vic., MONTERO HERRERO, 1987, pp. 989-1000.

⁸⁷² HELGELAND, 1974, pp. 149-163; BURGESS, 1996, pp. 157-158.

⁸⁷³ Petr. Patr., frag., 13-14. Una recopilación reciente sobre la obra de Pedro Patricio, autor del s. VI d.C., en BANCHICH, 2015. Así como BOARDMAN, 1988, pp. 494-495. Para las relaciones entre Persia y Roma en este momento, BLOCKLEY, 1984, pp. 28-49; DIGNAS; WINTER, 2007 (en línea 2012), pp. 119-151.

⁸⁷⁴ Véase los castigos en VALLEJO GIRVÉS, 1993, pp. 246 y ss.

⁸⁷⁵ Los cristianos que realizan actos de sacrificio pagano son denominados *lapsi* (caídos o tropezados), que se clasifican entre aquellos que realizan sacrificios algún dios o al emperador, *sacrificati*; los que queman incenso, *thurificati*; los que reciben un libelo o acreditación por haberlo hecho, *libellaciti*; los *acta facientes*, que fueron aquellos que realizaron acciones para salvar su vida o admitieron falsedades bajo coerción; por último, aquellos que se declaran cristianos ante las autoridades y entregan sus bienes sagrados, *traditori*. Véase para esto, Cypr., *De lapsis; Ep.*, XXXIV. 23, autor del año 251 d.C quien pide en sus obras el perdón a los *lapsi* tras su muerte.

⁸⁷⁶ BLANCH NOUGUÉS, 2011, p. 33, véase nota a pie de página nº 16.

⁸⁷⁷ Eus., *H. E.*, VIII. 4, 1-4.

⁸⁷⁸ Una de las más conocidas es la de Román de Antioquía, diácono en Iglesia de Cesárea, en el año 302 d.C. al que se le amputó la lengua por orden de Diocleciano para no siguiere exhortando a convertirse a los paganos, después fue torturado en prisión hasta su muerte en el 303 d.C. Véase Prud., *C. Sym.*, X. 1-1140 para ver su vida y final DELEHAYE, 1932, pp. 241-283.

⁸⁷⁹ WOODS, 2001, Op. Cit., p. 588. En donde existe la controversia entre Lactancio y Eusebio a los hechos que se narran, ya que parece ser que Eusebio describe la purga en el ejército de Palestina, mientras que Lactancio se refiere a los de la Corte imperial sita en Nicomedia, donde estaban Diocleciano y Galerio.

Las políticas de Diocleciano provocaron numerosas apostasías entre los cristianos y la compra masiva de libretos como prueba de haber sacrificado, lo que provocó la emigración de muchas regiones para no ser perseguidos⁸⁸⁰. Lo acontecido a raíz de este texto podemos certificarlo dentro del contexto de enfrentamiento entre paganos y cristianos que se viene dando desde los ss. II-IV d.C. en especial ss. III-IV d.C. en el que se enmarca nuestro autor, Lactancio⁸⁸¹.

En el texto se señala que se inmoló un animal del rebaño para ver su hígado y escudriñar sobre su futuro, es interesante hacer notar que se refiere a la cabeza de ganado, esto es que los animales eran escogidos, aptos para el sacrificio *sacres*⁸⁸², marcando a los jóvenes animales *aris servare*⁸⁸³. Al estar marcado es fácil diferenciarle del resto del ganado, también podría ser aislado en un lugar reservado con el mejor pasto, cuidados, etc. Es remarcable, a diferencia de autores anteriores analizados, cómo las vísceras, *iecoribus*, citadas por Lactancio como *exta/extis*, son señaladas en general sin citar concretamente ninguna de ellas. Quizás se deba a que Lactancio escribe varios años después de lo ocurrido, 318 d.C., y por tanto, desconozca qué órganos eran utilizados para la observación del porvenir de los individuos.

Su visión sesgada en contra de los paganos influye en la forma de escribir poco detallada y parafraseando abreviaciones en la obra en general, demostrando en este texto su poca profundidad en los pormenores. Los autores cristianos profesan comúnmente un profundo rechazo a las prácticas hepatoscópicas que realizaban los paganos. No sólo podemos encontrar este texto de Lactancio, sino que por ejemplo Coripo recoge también esa animadversión cuando trata sobre otro emperador, Justino⁸⁸⁴. O también Prudencio, cuando describe el sacrificio taurobólico a Cibeles con gran nitidez⁸⁸⁵. Otra queja de los sacrificios paganos realizados lo encontramos en Ennodio⁸⁸⁶.

Sigue nuestro texto, *Tum quidem ministrorum scientes dominum cum adsisterent immolanti*, los ministros del culto que asistían a la inmolación y creían en el Señor se pusieron en la frente la señal inmortal⁸⁸⁷. *Imposuerunt frontibus suis immortale signum*, de las primeras veces que aparece el signo del crismón es en la batalla del puente Milvio entre Constantino I y Majencio, 28 de octubre del 312 d.C. con la incorporación del Crismón o signo *chi-rho* XP. Sin embargo, era usual la permutación de X o +, así como

⁸⁸⁰ Tert., *De Fuga in Persecutione*, V. 5; Optato Milevitano, *Contra Parmenianum Donatistam*, I. 20: *Praeter paucos catholicos peccaverunt universo*. Véase para éste último autor obispo africano del s. IV d.C., MERDINGER, 1997, pp. 50-63.

⁸⁸¹ TEJA, 1980, pp. 465-476.

⁸⁸² Varr., *rust.*, I. 4, 16; II. 1, 20.

⁸⁸³ Virg., *Geor.*, III. 159-160.

⁸⁸⁴ Corip., *laud. Just. min.*, II. 8, 315.

⁸⁸⁵ Prud., *Peris.*, X. 1010-1055.

⁸⁸⁶ Enn., *Declam.*, II. 5.

⁸⁸⁷ Lactancio también recoge en otra obra suya la mención a la señal de la cruz realizada cuando se hacen los sacrificios y que fue por eso, por lo que los sacerdotes empezaron a quejarse al emperador, *Inst. div.*, IV. 27, 3-5.

cruz y la letra *chi* griega, por lo que surgiría la abreviación del nombre de Cristo, lo que era más fácil de realizar era⁸⁸⁸, por tanto, la cruz con el pulgar sobre la frente. Descartamos el uso del símbolo del pez, *ichthus* o *ichthys* debido a que es un símbolo secreto e identificativo entre las primeras comunidades cristianas.

Quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant haruspices nec solitas in extis notas videbant et, quasi non litassent, saepius immolabant, que los demonios que perturbaron el sacrificio se fugaron (al hacer el símbolo de la cruz) además que los haruspices se pusieron nerviosos al no encontrar las vísceras, repitiéndolos una y otra vez. Al perturbar los sacrificios y no advertir las entrañas, lo que, aún no sabiendo lo que ocurrió, sí podríamos comentar que el hecho de que se perturbe el sacrificio no es precisamente por la aparición de demonios, *daemonibus*, sino porque al no tener claro el análisis de los *exta* o entrañas de los animales, parece que fue producto de la aparición de los demonios, aunque abogamos a que al realizar movimientos que estarían prohibidos, como la cruz, produjo que el sacrificio se apralizase y se tuviera que repetir. Además que se cita *non litassent*, es decir, las víctimas de sustitución, tampoco daban buen resultado, *litatio/ad litationem*.

Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspicione seu visu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent, en el que se cita a Tages⁸⁸⁹ el *magister haruspicum*, es quien parece dar la voz de alarma ante las personas profanas al sacrificio⁸⁹⁰. En relación con la *non respondere sacra*, es equivalente a la expresión que utilizaban los *haruspices* como *exta muta*, es decir, “víscera muda”, el hígado analizado no ha dado información, igual que nos dice Festo: *muta exta appellabant, ex quibus nil divinationis animaduvertebant*⁸⁹¹. Lo que seguidamente se ha de realizar es una sustitución de víctima a sacrificar, *usque ad litationem*, tal como hemos comentado con el renglón anterior del texto. Estos *profani homines* eran los cristianos del Palacio, a los que se les acusaba de entorpecer en los sacrificios, obnubilar los oráculos y entorpecer el trabajo aurispicular de examinar las entrañas⁸⁹². Por ello, Diocleciano obligó celebrar sacrificios a todas las personas de Palacio para purificarlo y comprobar, seguramente, la activa participación en las costumbres tradicionales “paganas”, descubriendo a todos

⁸⁸⁸ El propio Lactancio en otra obra suya, *Inst. div.*, IV. 27, 3 comenta que el uso de la cruz en los sacrificios produce que éstos se interrumpen.

⁸⁸⁹ WOOD, 1954, n.º. 4, pp. 264-265 en donde se sugiere que este nombre, producto del primer profeta etrusco en iniciarse en la aruspicina (Cic., *Div.*, II. 23), lo haya tomado Lactancio no como nombre real de ese momento sino que es por ser un nombre extendido para identificar a los *haruspices* en general, al no saber el nombre real de los mismos. Aparece también citado en Luc., *Far.*, I. 630. Aunque TORELLI, 1975, pp. 124-125 aborda la cuestión de que el *haruspex primarius* o *maximus*, del *Ordo LX*, es oficialmente el *haruspex* cercano al emperador, “...il cui *magister* (detto anche *haruspex primarius* o *maximus*) in età imperiale verosimilmente diventerà l’aruspice ufficiale dell’imperatore”. El cual pone el ejemplo de L. Fonteius Flavianus, *haruspex* imperial (CIL VI, 2161= ILS 4955) vinculado al *ordo LX haruspicum*, clara muestra de la relación con el *haruspex* de la corte, p. 125, nota 1.

⁸⁹⁰ Hecho que aparece en Eus., *L.C.*, II. 51, 1; Lact., *Mort. Pers.*, X. 3.

⁸⁹¹ Fest., 147 L.

⁸⁹² DAVIES, 1989, p. 92.

aquellos funcionarios que no hicieran los preceptivos rituales, siendo identificados como cristianos.

Hemos de tener en cuenta que los *haruspices* al formar un cuerpo sacerdotal antiquísimo de origen etrusco que realizaban el examen de las vísceras para vaticinar el futuro, cuando estaba avanzada la época imperial, recibieron además la denominación de magos y hechiceros⁸⁹³, sobre todo con el auge de las religiones místicas y la teurgia filosófica. También dentro del marco de apelación a las potencias intermedias –ángeles, demonios o *démons*– para salvar la distancia comunicativa entre la divinidad y la vida terrestre⁸⁹⁴.

El acontecimiento ocurrido en este texto es también recogido en 1808 por François-René de Chateaubriand, quien realizó una obra apologética de la fe cristiana intensificada por el florecimiento religioso desatado en Francia después de la Revolución⁸⁹⁵. La obra, que cita como ejemplo el pasaje de Diocleciano, es un poema en prosa destinado a probar la superioridad cristiana sobre el paganismo con numerosos ejemplos. Traducida al castellano, *Los Mártires o triunfo de la religión cristiana*⁸⁹⁶, explica su versión sobre el acto sacrificial que estamos analizando. Para Chateaubriand, Diocleciano pidió hacer la inmolación por el prodigio de ver una serpiente, saliendo del altar y reptando por el árbol, devorando unos pájaros de un nido. Aterrado por tal prodigio, Diocleciano llama a Tages, el cual es presionado por Galerio a que dijera que era un prodigio que anunciaba la llegada de la nueva religión, el Cristianismo, a lo que Tages se lo anunció al emperador Diocleciano.

⁸⁹³ Un ejemplo lo tenemos en un autor del s. IV d.C. al que llama magos a este tipo de sacerdotes, Elio Esparciano, *Hist. Aug., Didio Juliano*, 7, 9: *Fuit praeterea in Iuliano haec amentia, ut per magos pleraque faceret, quibus putaret vel odium populi deleniri vel militum arma compesci.*

⁸⁹⁴ DODDS, 1986, pp. 267-283.

⁸⁹⁵ Para una lectura sobre la religión cristiana en Chateaubriand, véase BERTRIN, 1913.

⁸⁹⁶ FRANÇOIS-RENÉ, 1838, p. 118 y ss.

B. TEXTOS SOBRE LOS MÚSICOS EN EL SACRIFICIO.

(1). 509 A. C. CONSAGRACIÓN DEL TEMPLO DE JÚPITER.

Silencio del flautista.

Séneca. *Consolatio ad Marciam*, XIII. 1.

Ne nimis admiretur Graecia illum patrem qui in ipso sacrificio nuntiata filii morte tibicinem tantum tacere iussit et coronam capiti detraxit, cetera rite perfecit, Puluillus effecit pontifex, cui postem tenenti et Capitolium dedicanti mors filii nuntiata est. Quam ille exaudisse dissimulavit et sollemnia pontificii carminis uerba concepit gemitu non interrumpente precationem et ad filii sui nomen Ioue propitiato.

“No deben los Griegos admirar tanto a aquel padre que, en medio de un sacrificio, al saber la muerte de su hijo, se limitó a mandar callar al flautista, y quitándose la corona de la cabeza, terminó ordenadamente la ceremonia. Así lo hizo el pontífice Pulvilo cuando, al pisar el umbral del Capitolio que iba a consagrar, supo la muerte de su hijo. Fingiendo no haber oído, pronunció las palabras solemnes de la fórmula pontificia sin que un solo gemido interrumpiera la plegaria: oía el nombre de su hijo, e invocaba a Júpiter propicio”.

En la obra de Séneca se trata de realizar una muestra consolatoria hacia la pérdida de un hijo por parte de Marcia, en este estudio se plasma la filosofía estoica de Séneca en el que la muerte es un proceso natural más en el que puede llegar en cualquier momento. Es por ello que a base de ejemplos, intenta exponer hacia Marcia que no sólo ella ha perdido un hijo, sino que muchas mujeres y hombres honorables también lo sufrieron.

En este caso, hemos traído un pasaje de *Consolatio ad Martiam* que describe el ejemplo que pone Séneca para la muerte del hijo del pontífice y cónsul Marco Horacio Pulvilo, Cayo Horacio Pulvilo y que él no se inmutó a la hora de hacer el sacrificio cuando realizaba la consagración del templo de Júpiter⁸⁹⁷, que se celebró el 13 de septiembre del año 509 a.C. De hecho cada *idus* de septiembre, se conmemoraba la consagración del templo fijando un *clavvs annalis* para señalar los años que transcurrían desde su homenaje. La ceremonia era realizada por el dictador *clavi figendi causa* elegido expresamente y regulada a través de la *lex clavi figendi*⁸⁹⁸.

⁸⁹⁷ Este episodio también es recogido por Val. Max., V. 10,1; 10, 2; Liv., II. 8, 8; en cambio Dion., V. 35, 3 y Tác., *Hist.*, III. 72 sólo mencionan la consagración del templo.

⁸⁹⁸ Liv., VII. 3, 5-9: *Lex vetusta est, priscis litteris verbisque scripta, ut qui praetor maximus sit idibus Septembribus clavum pangat; fixa fuit dextro lateri aedis Iovis optimi maximi, ex qua parte Minervae templum est... a consulibus postea ad dictatores, quia maius imperium erat, sollemne clavi figendi translatum est. Intermissio deinde more, digna etiam per se visa res propter quam dictator crearetur.* Léase MARTÍNEZ PINNA, 2011b, pp. 35-40.

Si comparamos el texto de Séneca con el de Valerio o el de Livio existen matices distintos entre ellos. Por ejemplo, Séneca expone que la noticia de la muerte fue durante el sacrificio callando al flautista y quitarse él mismo la corona, mientras que Livio y Valerio Máximo no lo citan y sólo nombran que tras pisar el umbral del templo se le avisó del trágico suceso. Pero el común denominador en todos ellos es que Pulvilo no abandonó la consagración del templo, sino que la terminó sin influenciarle la muerte de su heredero. Pero sabemos que su hijo, realmente, no murió ese año, sino en el 453 ó 451 a. C. año que fue nombrado augur⁸⁹⁹, siendo sustituido por Gayo Veturio, estando como cónsules, según Livio, Sexto Quintilio Varo y Publio Curiacio Fisto Trigémimo.

En relación al tema del flautista, es interesante cómo al *tibicinem* se le ordena dejar de tocar, *tibicinem tantum tacere iussit*. El hecho de que no haya un instrumento sonando es arriesgado para quien hace el sacrificio, ya que la música, como hemos explicado, encubriría los ruidos que hacen que el ritual se interrumpa. La posibilidad de que el flautista dejara de tocar durante la ceremonia, puede responder a que en ciertos momentos del ritual no es necesario camuflar ruidos procedentes del animal, ya que éste ya estaría difunto. Aunque según Séneca, pareció terminar adecuadamente la ceremonia, ya que tampoco hubo confusión ni gemido de dolor que hiciera que la misma tuviera que reiniciarse.

⁸⁹⁹ Liv., III. 32 lo sitúa en el 453 a.C., mientras que Dion., X. 53 en la LXXXII Olimpiada (451 a.C.).

(2). 312-311A.C. CONSULADO DE G. JUNIO BUBULCO (RE, 62); Q. EMILIO BARBULA (RE, 34). (MRR, I: 158-163).

Ausencia de músicos en los sacrificios.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, IX. 30, 5-10.

Eiusdem anni rem dictu parvam praeterirem, ni ad religionem visa esset pertinere. Tibicines, quia prohibiti a proximis censoribus erant in aede Iovis vesci quod traditum antiquitus erat, aegre passi Tibur uno agmine abierunt, adeo ut nemo in urbe esset qui sacrificiis praecineret. Eius rei religio tenuit senatum legatosque Tibur miserunt: [ut] darent operam ut ii homines Romanis restituerentur. Tiburtini benigne polliciti primum accitos eos in curiam hortati sunt uti reverterentur Romam; postquam perpelli nequibant, consilio haud abhorrente ab ingeniis hominum eos adgrediuntur. Die festo alii alios per speciem celebrandarum cantu epularum [causa] invitant, et vino, cuius avidum ferme id genus est, oneratos sopiunt atque ita in plaustra somno vinctos coniciunt ac Romam deportant; nec prius sensere quam plaustris in foro relictis plenos crapulae eos lux oppressit. Tunc concursus populi factus, impetratoque ut manerent, datum ut triduum quotannis ornati cum cantu atque hac quae nunc sollemnis est licentia per urbem vagarentur, restitutumque in aede vescendi ius iis qui sacris praecinerent. Haec inter duorum ingentium bellorum curam gerebantur.

“De ese mismo año podría contar muchas cosas, si no pertenecieran a la religión. A los flautistas, los censores les prohibieron comer en el templo de Júpiter, por lo que se fueron en masa a Tibur, dejando a la ciudad sin flautistas para los rituales de sacrificio. El Senado preocupado por lo religioso envió unos legados a Tibur con el fin de devolver a estos hombres a los romanos. Los buenos tiburtinos les hicieron ir a la Curia e intentaron convencerlos de su vuelta a Roma, al no poder persuadirlos realizaron un asalto con gran ingenio. Se celebró una fiesta, invitando unos a otros con el pretexto de festejar con cantos sus banquetes, con vino les hacen perder el sentido, y de esta forma, dominados por el sueño, los llevan sobre unos carros para transportarlos a Roma, sin recobrar el sentido hasta la mañana que fueron sorprendidos en el foro. Se formó una aglomeración de gente consiguiendo que se quedasen y se les concedió la licencia de que durante tres días al año anduvieran con cantos y máscaras por la ciudad, y se les permitió comer de nuevo en el templo a aquellos que participen en los sacrificios. Todo esto ocurría en plena preocupación por dos grandes guerras”⁹⁰⁰.

Existen varios autores⁹⁰¹, además de Livio, que tratan sobre la falta de músicos en los sacrificios y su exilio a Tibur, por lo que no parece ser un tema menor en la historia de Roma. Es por ello, que vamos a comentar este texto de Livio, teniendo también en cuenta el de otros autores que narran el pasaje seleccionado.

⁹⁰⁰ Traducción propia.

⁹⁰¹ Ovid., *Fast.*, VI. 651-693; Plut., *Quaes. Rom.*, V. 55; Val. Max., II. 5, 4; Quint., *Inst. Orat.*, V. 11, 9.

La fecha del texto, según Livio, la podemos situar en torno al año 311 a.C. dado que cita los cónsules Emilio Barbula elegido cónsul por segunda vez y Bubulco Bruto por un tercer tiempo, siendo censores Apio Claudio y Gayo Plaucio quienes determinan la salida de los flautistas. Pero añade una contradicción, ese mismo año también los *tibicines* vuelven. Por otro lado, Plutarco comenta son los *decemviri* con potestad consular, por lo que apunta a una fecha más concreta, los idus de enero, es decir, el día 13. Ovidio menciona este pasaje también con gran profusión, citando que fue Plautio el censor del año 312 a.C., mientras que Valerio Máximo y Quintiliano simplemente mencionan el hecho ocurrido sin entrar en detalles. Por lo que tenemos que dar como acertada la cronología consular que nos ofrece Livio para este texto.

Si hacemos caso a la fecha de Plutarco, 13 de enero, no podemos dar por válido que en ese mismo mes se haya promulgado la normativa de eliminar parte de sus privilegios y que a la vez se haya conseguido retornar a los exiliados flautistas desde Tibur. Esta idea no es nueva ya que es recogida por Palmer⁹⁰², el cual cree que no son los censores Apio Claudio o Gayo Plaucio, sino otros anteriores, L. Papirio Craso y C. Menio, en el 318 a.C.⁹⁰³ ya que fueron éstos los que restringieron ciertos derechos de ciudadanía y en contra de ciertos privilegios a la aristocracia. Siendo Apio Claudio y Gayo Plaucio del 311 a.C. los políticos que consiguieron que los flautistas regresaran a Roma.

En relación a las conexiones entre Tibur y Roma debemos mencionar que Tibur es una ciudad del Lacio, cerca de Roma, que fue derrotada en el 335 a.C. recibiendo duras represalias por haberse aliado a los galos contra Roma. Por ello, junto con Praeneste y Velitres no recibieron la ciudadanía romana a pesar de ser anexionadas a la zona lacial, hasta el final de la guerra social en el 90 a.C., siendo una ciudad hasta entonces, en la que poder exiliarse, tal como ocurre en este momento de los flautistas. Por este motivo Roma envía legados a la ciudad, ya que si fuera propia, no haría falta dicha delegación con la petición de devolución. También llamativo el hecho de que tanto Livio como Ovidio mencionen que es un liberto quien soluciona el problema. Aquí podremos ver la relación que destacamos con referencia a que a Tibur se la considera de un menor rango, cuando es aliada de los galos, después tiene una ciudadanía latina, cuando es conquistada por Roma por lo que pasará a ser mencionado en el texto con la aparición del “liberto”, y después, al adquirir la ciudadanía completa ya no se la degradará.

Nos encontramos ante dos cónsules, Quinto Emilio Bárbula y Cayo Junio Bubulco Bruto y a los censores Apio Claudio y Gayo Plaucio, en el año 312-311 a.C., momento en el que Roma se encontraba en guerra con dos pueblos vecinos, los etruscos por un lado, y por otro, los samnitas. Los ataques hacia los etruscos fueron dirigidos por el cónsul Bárbula, quien sometió la región de Apulia y teniendo en el 311 a.C. una victoria contra éstos, mientras que el cónsul Bubulco Bruto se le designó para combatir a los

⁹⁰² PALMER, 1965, pp. 293-324

⁹⁰³ Liv., VIII. 12.

samnitas⁹⁰⁴. Con los primeros tenían una guerra que duraba desde el primer rey de Roma, Rómulo con ataques de Fidenas y Veyes hasta el año 283 a.C. cuando Roma derrotó finalmente a los etruscos en la batalla del Lago Vadimo⁹⁰⁵, consiguiendo su anexión y consolidación frente a una nueva amenaza que venía desde Cartago, Aníbal.

Por otra parte, la guerra samnítica tuvo tres fases diferenciadas, la primera 343-341 a.C.; una segunda 326-304 a.C. y una tercera 298-290 a.C. por lo que tendríamos que enmarcar el texto en el segundo período de la guerra contra los samnitas. Hay que tener en cuenta que en el 316 a.C. Roma reanuda las hostilidades aunque es derrotada en la batalla de Lautulae (315 a.C.), por lo que para poder vencer a Roma, tanto los samnitas como etruscos se alían en el 311 a.C. aunque son derrotados en la batalla del Lago Vadimo y a continuación la capital samnita es conquistada, Boviano, terminando con ese segundo periodo de la guerra. Debemos tener en cuenta políticamente, que Bubulco Bruto se le nombró *magister equitum* en el 309 a.C. del dictador L. Papirio Cursor y en el 307 a.C. obtuvo la censura junto a M. Valerio Máximo, durante la cual comenzó la construcción del templo de la Salud, así como calzadas a expensas públicas. Fue en el 302 a.C. cuando es elegido para ocupar el puesto de dictador, precisamente cuando los ecuos reanudaron la guerra, aunque fueron derrotados por Bubulco. El templo fue terminado y para conmemorar la dedicación del edificio se celebró ya en la época de Cicerón, en las nonas de *sextilis*⁹⁰⁶.

Existe un acaecimiento relacionado con el transcurso de la guerra latina, en el que los tiburtinos en el 359 a.C., aliados con los galos, son vencidos por los romanos al mando de Cayo Petelio Libón Visolo, quien obtuvo permiso para celebrar un triunfo doble en Roma por su victoria, uno por vencer a los galos y otro por los tiburtinos⁹⁰⁷. Después los tiburtinos atacaron Roma pero son fácilmente vencidos y es algo que Livio plantea casi con tono burlesco⁹⁰⁸. Sin embargo, este último combate parece extraño debido a que aún siendo un ataque casi nocturno, son muy pocos hombres para acometer contra las murallas de Roma y sin aliados, son vencidos rápidamente. Podemos pensar que Livio se pudo haber inventado este enfrentamiento, simplemente para deshonar a los tiburtinos⁹⁰⁹. Podríamos ver, por esto, una situación de comparación paródica de este ataque nocturno con lo sucedido con nuestro texto, en el que los tiburtinos, representados por los músicos, son vencidos fácilmente. Y que su escaso número, luego son ridiculizados a la mañana y vencidos; de forma similar ocurre con los músicos, escaso en número que llegan a Roma por la noche y al alba, con escarnio público por los romanos y obligados a vestirse como mujeres, siendo convencidos de que se queden bajo el amparo de Roma, similar a lo que ocurriría a Tibur cuando fueron vencidos.

⁹⁰⁴ Liv., IX. 31,1.

⁹⁰⁵ Polib., II. 20,1-5.

⁹⁰⁶ Cic., *att.*, IV. 1.

⁹⁰⁷ Liv., VII. 11, 10-11.

⁹⁰⁸ Liv., VII. 12, 1-4.

⁹⁰⁹ BUCHET, 2010, p. 193 y ss., en donde también se puede leer un análisis más extenso de todo lo relacionado con este texto.

Livio argumenta que la salida de los *tibicines* se debe a que no se les dejó comer en el templo de Júpiter y que perdieron así privilegios heredados desde Rómulo; mientras que Ovidio se remonta a que la salida de éstos se debe a que se comunicó que debía haber sólo diez músicos, basado en la Ley de las Doce Tablas, tal como se estipulaba para los funerales en la tabla nº X. Los cónsules promovieron la *lex Atilia Marcia de Tribunis Militum*⁹¹⁰, en la cual hacía referencia al hecho de principios de año que comentamos. Los flautistas aparecieron con ropas de mujer, podría ser debido a que tuvieron que ocultarse de las represalias de Apio Claudio⁹¹¹, según Ovidio⁹¹², además de ocultar su identidad por la vergüenza, como vemos en Valerio Máximo⁹¹³. ¿Es posible ver en este texto una forma de explicar la llegada de los flautistas con un nuevo culto a Júpiter *Invicto/Victor* en Roma?⁹¹⁴ Hipótesis que se basa en los *Fasti Antiates Maiores* que se celebran en honor a Júpiter *Victor*⁹¹⁵. Podemos leer en Buchet la relación entre los flautistas y el culto a Hércules, así como la participación en el teatro de Tibur que se vincula con la utilización de los flautistas en el teatro y en el templo de Hércules *Victor*. Utilizando los pasajes de Livio y Valerio Máximo, podemos leer que realizan los mismos actos que Hércules en la participación en los banquetes, comida y vino en exceso. Por lo que se podría observar que la comparación de los flautistas con Hércules puede ser también un indicador de introducción a nuevos cultos a Roma, en este caso también el de Hércules, llevado por Apio Claudio y Plautio, dado sus orígenes sabino y tiburtino, respectivamente⁹¹⁶.

Es un texto lleno de matices interrelacionados con varios aspectos, política, social y religión que explican el contexto histórico en el que se enmarca. Sin embargo, nos quedamos con la parte religiosa, los nuevos cultos que conducen este contacto entre Tibur y Roma. Pero debemos centrarnos especialmente en esa parte del texto que es la preocupación del Senado por la falta de músicos, dando un gran significado a la importancia de que existan los músicos en los sacrificios para poder tapar todo aquel ruido que pueda estropear o dar por inválido el ritual. Además, sin el acompañamiento musical, un sacrificio podría resultar inadecuado por culpa de ruidos ajenos o nefastos.

⁹¹⁰ Liv., IX. 26-30: *Itaque consules, qui eum annum secuti sunt, C. Iunius Bubulcus tertium et Q. Aemilius Barbula iterum, initio anni questi apud populum deformatum ordinem prava lectione senatus, qua potiores aliquot lectis praeteriti essent, negauerunt eam lectionem se, quae sine recti prauisque discrimine ad gratiam ac libidinem facta esset, obseruatos et senatum extemplo citauerunt eo ordine qui ante censores Ap. Claudium et C. Plautium fuerat. Et duo imperia eo anno dari coepta per populum, utraque pertinentia ad rem militarem: unum, ut tribuni militum seni deni in quattuor legiones a populo crearentur, quae antea perquam paucis suffragio populi relictis locis dictatorum et consulum ferme fuerant beneficia – tulere eam rogationem tribuni plebei L. Atilius C. Marcius.*

⁹¹¹ BUCHET, 2010, Op. Cit., p. 178.

⁹¹² Ovid., *Fast.*, VI. 690: *Plautius, utposset specie numeroque senatum fallere, personis imperat ora tegi.*

⁹¹³ Val. Máx., II. 5, 4: *Personarum usus pudorem circumuentae temulentiae causam habet.*

⁹¹⁴ COARELLI, 1987.

⁹¹⁵ BASANOFF, 1949, p. 65-81; DUPONT, 2004, pp. 219-230; HUMM, 2005, pp. 469-473 y p. 502.

⁹¹⁶ BUCHET, 2010, *ibid.*, pp. 183 y ss.

C. TEXTOS SOBRE LOS VICTIMARI.

(1). S. XII A.C. LLEGADA DE ENEAS A ITALIA.

Huida de la cerda.

Dionisio de Halicarnaso. *Antigüedades Romanas*, I. 56, 1.

ἐν ᾧ δὲ οὗτοι τὰς εὐχὰς ἐποιήσαντο, ἡ μέλλουσα καθιεροῦσθαι ὕς ἐγκύμων οὔσα καὶ οὐ πρόσω τόκου καταρχομένων αὐτῆς τῶν θυτῆρων διασεισαμένη καὶ ἀποφυγοῦσα τοὺς κατέχοντας ἄνω θαλάττης ἔθει. Αἰνεΐας δὲ μαθὼν ὅτι ταύτην ἄρα τὴν τετράποδα ἠγεμόνα τὸ θέσφατον αὐτοῖς ἐδήλου παρηκολούθει σὺν ὀλίγοις μικρὸν ὑπολειπόμενος, δεδοικῶς μὴ ὑπὸ θορύβου τῶν διωκόντων ἀποτραπείη τῆς κατὰ.

“Mientras éstos hacían sus plegarias, la cerda que iba a ser ofrecida en sacrificio, estando preñada y próxima al parto, cuando los sacerdotes iniciaban la ceremonia, se removió y escapando de los que la sujetaban, corrió tierra adentro”.

Partimos de la base de que no sabemos exactamente de la llegada de los troyanos⁹¹⁷ con Eneas al frente a la costa peninsular itálica y a un lugar llamado Palanteo, región gobernada por el rey Latino. Donde después el propio hijo de Eneas fundaría la ciudad de Alba Longa. Según el mito que también es narrado por Virgilio⁹¹⁸, hubo una cerda preñada de color blanco que se escapó en el momento de su sacrificio hasta llegar a una colina, Palanteo, que será llamada después Monte Palatino. Y será allí donde traslade su campamento, pero esa zona correspondía al rey Latino quien, según Dionisio quiso hacer la guerra a los troyanos, pero comprendiendo que estaban completamente pertrechados, se apaciguó, a pesar de que los troyanos saqueaban la tierra. Pactaron una paz y colaboración mutua, dando Latino tierras a los troyanos a cambio de ayudar al rey a luchar contra otros pueblos. Terminados los conflictos, los troyanos terminaron de construir su ciudad, que llamarían Lavinia/Lavinium⁹¹⁹ en honor a la esposa de Eneas, la hija de Latino, Lavinia⁹²⁰.

⁹¹⁷ Tras esta llegada, antes del sacrificio de la cerda, correspondió otro sacrificio, en el que nos lo narra también Dionisio de Halicarnaso, XII. 16, 1, que está relacionado con la interrupción del sacrificio: *Αἰνεΐαν λέγουσι τὸν ἐξ Ἀγχίσου καὶ Ἀφροδίτης, ὅτε κατέσχευεν εἰς Ἰταλίαν, θῦσαι προαιρούμενον ὄτω δὴ τινι θεῶν, μετὰ τὴν εὐχὴν μέλλοντα τοῦ παρεσκευασμένου πρὸς τὴν θυσίαν ἱερείου κατάρχεσθαι, τῶν Ἀχαιῶν ἰδεῖν τινα πρόσωθεν ἐρχόμενον, εἴτε Ὀδυσσεά, ὅτε τῶ περι τὸν Ἄορνον μαντεῖω χρῆσθαι ἐμελλεν, εἴτε Διομήδην, ἠνίκα Δαῦνῳ. Véase la obra de Virg., *Aen.*, VII-XII; Liv., I., donde se narra la llegada de Eneas y las fundaciones coloniales en suelo itálico. Vid., MARTÍNEZ-PINNA NIETO, 1985; 1999.*

⁹¹⁸ Virg., *Aen.*, VIII. 42-48.

⁹¹⁹ Hoy Pratica di Mare, en el Lacio.

⁹²⁰ Liv., I.1; Dionis., *A. R.*, I. 45, 59; Varr., *L.L.*, 5.144.

La cerda preñada corresponde al mito al que a Eneas se le manifestó que una gran ciudad sería fundada cuando pasaran tantos años como lechones pariera la cerda. Parece ser que fueron 30 los que tuvo y mismos años pasaron hasta la fundación de Alba Longa por el hijo de Eneas, Ascanio⁹²¹ aproximadamente en el 1151 a.C. si seguimos la cronología de Dionisio. Aunque realmente una cerda de un sólo parto es imposible tener 30 lechones, ya que como máximo tendrían unos 12-14 por alumbramiento, y éste serían unos dos al año⁹²² y cada periodo de gestación son 3 meses, 3 semanas y 3 días, por lo que en dos o tres partos podría tener los 30. El hecho de tener los 30 podría considerarse como algo prodigioso, por lo que se consideró así.

Podríamos expresar que la religiosidad y la práctica sacrificial en Troya eran similares a la griega peninsular, donde se conocen sacrificios o *θυσία/thysía* de las características del texto⁹²³. La persona, que porta el hacha llamada *pelekys* (*πέλεκυς*)⁹²⁴ o *labris* que es de doble filo, es denominado *boutopos* quien es el encargado de golpear al animal en la cabeza⁹²⁵; le acompaña el *mageiros*, quien tiene una espada, *machaira*, que es quien corta el cuello para desangrar al animal, cuya sangre se recogía en un cuenco o *sphageion* y después se troceaban las distintas partes⁹²⁶. El instrumental debía ser considerado puro y por tanto sagrado, denominando a este hecho *hierós* (*ἱερός*), siendo el sacerdote que dirige todo el ritual, *hiereús* (*ἱερεύς*). También había un grupo femenino que cantaba el grito ritual u *ololugmos/ololygé*, como también nos indica Dionisio, todos los presentes se preparaban para el sacrificio⁹²⁷, el cual aparte de preparar la zona sagrada o *temenos* y el altar (*bomos*) o mejor dicho, *θυσιαστήριον* que es el altar sacrificial junto a una mesa llamada *trapezomata*, los asistentes se vestían de blanco con corona de flores en la cabeza. Tal vez, el uso del cerdo esté relacionado con el porquero Eubuleo, quien tiene la capacidad de dar buenos consejos y al que se le sacrificaban lechones⁹²⁸.

Nos encontramos, según Virgilio, con una cerda blanca, Dionisio, en cambio, no especifica el color, es adornada para el sacrificio y examinada para que no tenga mácula alguna. Igual que lo será para Roma, el color blanco es para divinidad celeste, y siendo hembra, para una divinidad femenina, tal vez Deméter y el sacrificio de los lechones podría ser en honor a Zeus⁹²⁹. Una vez hecho esto, se procede al sacrificio, sin embargo en esta ocasión logra la cerda escarpase de quienes la aferraban⁹³⁰. Para el mundo romano esto podría considerarse como nefasto, dado que la divinidad envía el mensaje

⁹²¹ D. H., *Ant. Rom.*, I. 66, 1-3.

⁹²² VV.AA., 1995, cap. 4, Lec. 30-31. En línea: <http://www.fao.org>.

⁹²³ Sin entrar de lleno en los estudios sobre la religión griega y el del sacrificio, léase, entre otros, BURKERT, 1983; PARKER, 1983; DETIENNE; VERNANT, 1998; BRULÉ, 2007; FARAONE, 2012.

⁹²⁴ Hom., *Il.*, v. 23.883.

⁹²⁵ Hom., *Od.*, vv. 3.442-3.456.

⁹²⁶ DETIENNE; VERNANT, 1998, p. 50 y ss; BERTHIAUME, 2007, pp. 17-43.

⁹²⁷ D. H., *Ant. Rom.*, I. 55, 5.

⁹²⁸ Clem. Al., *Prot.*, II. 17.

⁹²⁹ EKROTH, 2002, pp. 217-228.

⁹³⁰ Para los suidos el correr durante un trayecto largo puede provocarles la muerte por fatiga, dado que le produce un infarto de miocardio.

de que no le place o convence ese animal, sin embargo la huída de este animal no es considerada nefasta, sino que es un hecho premonitorio, es decir, que al final de su carrera será el lugar de asentamiento del campamento troyano. Y es a través de este suceso además de la voz de la divinidad Tíber/Tiberino de forma onírica que se le aparecería a Eneas⁹³¹ el lugar y presagio donde han de asentarse. Virgilio también comenta que esta misma cerda fue sacrificada a Juno a las orillas del Tíber⁹³². Este sacrificio de apaciguamiento puede deberse a que Juno disentía con Eneas y todo lo relacionado con Troya, debido a los hechos ocurridos tras la guerra, en el que la propia Juno desvió la embarcación de Eneas hasta el reino de Dido, así como la provocación de la guerra entre troyanos y latinos. Finalmente intervendría Júpiter para sosegar a Juno para que no injiera contra Eneas, a cambio de que la palabra Troya desaparezca a favor de otras⁹³³.

Sin embargo, cuando se va a fundar una ciudad se realizaba una purificación del lugar, una *lustratio*⁹³⁴ en el que también se acompaña de sacrificios, *suovetaurilia*. Precisamente es el suido quien se escapó, no sabemos el orden de sacrificio, pero el hecho de que en nuestro relato aparezca citado este animal es indicador de que refleja la concepción grecorromana de fundación de una ciudad⁹³⁵. Además que el poema continúa con la construcción del campamento y futuras ciudades, lo que daría a un análisis más extenso del proceso de colonización griega⁹³⁶.

⁹³¹ Virg., *Aen.*, VIII. 30 y ss.

⁹³² Virg., *Aen.*, VIII. 80-90.

⁹³³ Estos mitos aparecen en la *Eneida* de Virgilio y narran la sucesión de acontecimientos que le ocurren a Eneas en su viaje de huída desde Troya. Es, seguramente, un hilo argumental preparado para imponer una versión del mito y culminar con la llegada del gobierno de Augusto. Véase SARAVÍ, 1999, pp. 63-84.

⁹³⁴ Cic., *Div.*, I. 45.

⁹³⁵ Véase por ejemplo Str., III. 5, 5.

⁹³⁶ Para un análisis más completo DOMINGUEZ MONEDERO, 2001, pp. 97 y ss.

(2). 217 a.C. CONSULADO DE CAYO FLAMINIO NEPOTE (RE, 2), (MRR, I: 232).

Huida del animal en el sacrificio.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, XXI. 63, 13-14.

Paucos post dies magistratum iniit, immolantique ei vitulus iam ictus e manibus sacrificantium sese cum proripuisset, multos circumstantes cruore respersit; fuga procul etiam maior apud ignaros quid trepidaretur et concursatio fuit. Id a plerisque in omen magni terroris acceptum.

“Pocos días después tomó posesión de su cargo y, cuando estaba inmolando un ternero, éste se le escapó de las manos, herido ya⁹³⁷, a los ministros del sacrificio, salpicando con su sangre a muchos de los presentes; huyeron de forma atropellada, incluso en mayor medida los que estaban más alejados, que no sabían a que obedecía el alboroto. El incidente fue recibido por la mayoría como el presagio de una grave amenaza”.

Texto que se refiere a Cayo Flaminio, quien ocupa por primera vez el cargo de cónsul, nombrado en el 223 a.C.⁹³⁸ junto con Publio Furio Filo (RE, 80). Momento que corresponde al tercer año de guerra contra los galos cisalpinos, ya que empezó en el 225 a.C., en el que ambos cónsules se dirigieron al norte de la península italiana para luchar contra ellos⁹³⁹, venciendo cerca del río Clusio (hoy Chiese)⁹⁴⁰ al norte de Italia.

Livio relata la situación de este cónsul, el cual decide tomar posesión de su cargo no en Roma, como era costumbre, sino en su región natal, Ariminum. Esta decisión se debió a que Flaminio tuvo enfrentamientos graves con gran parte del Senado cuando él ocupaba el cargo de tribuno de la plebe, 232 a.C., ya que promulgó una ley agraria sobre el campo de la zona del Piceno, *Ager Gallicus Picenus*, para ser repartida entre los pobres plebeyos arruinados tras finalizar la Iª Guerra Púnica. Por este motivo, y evitando un nuevo enfrentamiento decidió formalizar su nombramiento en otro lugar distinto a Roma, he aquí la razón por la que Livio aborda los efectos de no hacerlo en la capital y criticado por él⁹⁴¹. Entre ellos, es que en la toma de posesión de su cargo no hubo buenos auspicios por lo que se le mandó llamar a Roma y renunciar del cargo, *abdicatio*. Pero Flaminio obvió las advertencias y continuó con el proceso, así como el comienzo de la guerra contra los galos cisalpinos.

⁹³⁷ Podríamos traducirlo como golpe y no como herido (que se supone por un cuchillo), ya que *ictus* es la conmoción cerebral producida por un golpe. Si bien es cierto, la traducción de Villar Vidal no sería del todo incorrecta por lo que sigue en el texto. Es contradictorio, dado que si *ictus* lo consideramos como golpe producido por un instrumento, no puede salpicar de sangre al personal. Tal vez, Livio incluyera, con omisión de palabras, el proceso sacrificial, comentando primero que fue golpeado y luego, herido por el cuchillo, salpica la sangre al personal. Por lo que la propia traducción sería difícil de hacerla de forma tan literaria y que fuera comprensible fácilmente si no es explicada.

⁹³⁸ Liv., XXI. 63, 1.

⁹³⁹ Plut., *Marcell.*, 4.

⁹⁴⁰ Polb., II. 32-33.

⁹⁴¹ Liv., XXI. 63, 6-11.

Livio es el único autor que se refiere precisamente al hecho de que cuando obraba un sacrificio se le escapó el ternero presentado, *vituli*. Por las palabras del autor se puede entender que el propio Flaminio era quien sujetaba el animal de sacrificio, realmente esto no puede ser ya que existe el cuerpo de especialistas, *victimarii* que hacen esta función. El hecho de citar por parte de Livio que se le escapó, es porque Flaminio preside el acto sacrificial y es él quien asume en su figura los errores cometidos de forma directa o por algún miembro del ritual, como si fuera un *flamen Dialis*⁹⁴².

Sin efectuar el correcto golpeo aturdidor al animal sería improbable realizar la siguiente fase, el desangrado del cuello mediante el *culter*. Dado que el golpe ha sido erróneo, bien sea porque no se ha dado suficientemente fuerte en la cabeza, no se dio en el sitio adecuado o porque el martillo tropezara, la consecuencia es que el ternero huyó de la zona de sacrificio asustado y revolviéndose por el dolor del golpe y la posterior cisura en el cuello⁹⁴³. Este animal, por tanto no serviría para el sacrificio, por lo que se tendría que haber repetido el mismo, sustituyendo al ternero, *succidanea*. Pero esto no es registrado en Livio a quien sólo le importa, o así nos lo parece, el funesto presagio y su resultado tras el enfrentamiento posterior con Aníbal.

Para Livio es un presagio de amenaza importante, *Id a plerisque in omen magni terroris acceptum*. Y éste no podría ser otro que la llegada de Aníbal a la península itálica, momento en el que se enmarca el texto realmente. Además Flaminio luchó contra él, cuando fue nombrado por segunda vez cónsul, 217 a.C. también en Ariminum⁹⁴⁴, lugar al norte de Italia, y debía actuar rápido en su consulado ya que el cartaginés cruzaba los Alpes y se dirigía a Etruria. Siendo en la batalla del Lago Trasimeno del mismo año donde el cónsul Flaminio y Aníbal se enfrentaron, dando como resultado una victoria cartaginesa y una humillante derrota junto con la defunción de Flaminio⁹⁴⁵ y gran parte de su ejército.

Este resultado es producto de las imprudencias de Flaminio en torno al respeto religioso, según se puede leer en Livio, ya que tenía todos los signos en su contra y por tanto, la muerte le llegaría. Habría que ver si sólo los prodigios nefastos que relata Livio serían suficientes, o si habría que añadir que la lectura de los *exta* de los animales sacrificados proporcionó como resultado malos augurios. Todo ello sumado, más si cabe, a que cuando fue nombrado cónsul, el animal de sacrificio se escaparía del mismo. En este mismo año el *flamen Dialis*, M. Cornelio Cetego, tuvo que dimitir de su cargo por realizar incorrectamente el sacrificio, así como Q. Sulpicius por derribar el *albugalerus*, algo que estudiaremos más adelante.

⁹⁴² MARCO SIMÓN, 1996, p. 89.

⁹⁴³ LENNON, 2014, pp. 103-104.

⁹⁴⁴ En este aspecto hay diferencias entre tres autores, Liv., XXII. 2 que dice que Flaminio salió de Ariminum a Arretium; Zonar., VIII. 25 que estaba Flaminio en Ariminum; y la versión más segura, la que nos da Plb., III. 77, quien dice que fue desde Roma a Arretium, ya que Aníbal estaría más al sur de Ariminum.

⁹⁴⁵ Ovid., *Fast.*, VI. 765.

**(3). 137 a.C. CONSULADO DE C. HOSTILIO MANCINO (RE, 18).
(MRR, I: 484); M. EMILIO LÉPIDO PORCINA (RE, 83) (MRR, I: 487).
Huida de los pollos.**

T. Livio. *Periochae*, LV. 6.

C. Hostilio Mancino cos. sacrificante pulli ex cauea euolauerunt; conscendenti deinde in nauem, ut in Hispaniam proficisceretur, accidit uox: "Mane, Mancine".

“Cuando el cónsul Cayo Hostilio Mancino estaba ofreciendo un sacrificio salieron volando los pollos de la jaula; luego, cuando subía a la nave para partir hacia Hispania, se oyo una voz: “¡Mancino, quédate!””

Valerio Maximo. *Factorum et dictorum memorabilium*, I. 6, 7.

[...] *cum Lauinii sacrificium facere uellet, pulli cauea emissi in proximam siluam fugerunt summaque diligentia quaesiti reperiri nequiuerunt. Cum ab Herculis portu, quo pedibus peruenerat, nauem conscenderet, talis uox sine ullo auctore ad aures eius peruenit, "Mancine, mane".*

“[...] queriendo celebrar un sacrificio en Lavinio, unos pollos, escapándose de la jaula, huyeron a un bosque cercano y, aunque los buscaron con la mayor diligencia, no pudieron encontrarlos”. Cuando iba a subir a la nave en el puerto de Hércules, adonde había llegado a pie, sin haberlas dicho nadie, llegaron a sus oídos las siguientes palabras: “Mancino, detente””.

Nos encontramos en el año 137 a.C. en el consulado de C. Hostilio Mancino⁹⁴⁶ y M. Emilio Lépidio Porcina, momento en el que Hostilio fue enviado a Hispania a combatir a los numantinos, ya que había conseguido el gobierno de la Hispania Citerior; mientras que su colega obtuvo la Ulterior.

Los numantinos derrotaron a los romanos en sucesivos combates, hasta que el propio campamento romano, cerca del Ebro, fue rodeado por los numantinos que obligaron a firmar la paz a Hostilio Mancino. En este tratado desfavorable y humillante a Roma consistía en el abandono de los 20.000 soldados romanos del lugar, a pesar de superar a los 4.000 soldados celtibéricos⁹⁴⁷.

Pero este tratado no fue considerado válido por el Senado de Roma, por lo que Mancino fue llamado a explicar dicho pacto. Debido a que no convenció a los senadores, éstos le entregaron a los numantinos por no considerar apto el acuerdo. El cual fue llevado por su sustituto, F. Furio Filo en el 136 a.C. ante las puertas de la ciudad. Los numantinos se negaron a acogerle y fue devuelto a Roma. Tanto Furio Filo

⁹⁴⁶ Ap., *B.C.*, 344-360; Or., V. 4, 20-21; Val. Max., I. 6, 7; Liv., *Perioch.*, LVI; Plut., *Grac.*, V; Vel. Pat., II. 1, 4; 2, 1; Eutr., X. 17, 2; Flor., I. 34, 5; Cic., *Caec.*, 98.

⁹⁴⁷ Plut., *C.G.*, 5. 4; cf., Liv., LV. 9 quien dice que fueron 40.000 romanos.

como los dos generales siguientes, Calpurnio Pisón, en el 135, y M. Emilio Lépido, permisiblemente para evitar complicaciones, llevaron las hostilidades hacia los vacceos, dejando en pie el sometimiento de Numancia.

En relación al tema sacrificial, lo hemos querido situar en este apartado, porque la huída de los pollos corresponde a los *pullarii*, pero no sólo con función adivinatoria como tenía este tipo de sacerdote, sino también como cuidadores de los pollos sagrados.

Ambos autores, Livio y Valerio Máximo tratan el mismo suceso de la huída de los pollos, y en ambos también se menciona el hecho de que cuando regresó de Hispania, reclamado por el senado de Roma para responder por el tratado realizado con los numantinos, se oyó una voz: “*Mancine, mane*”⁹⁴⁸. Esta locución o presagio que parte de alguien desconocido es denominado *omen*, que es una advertencia de los dioses mediante palabras que se dicen a través de otra persona.

El uso de los pollos, al igual que al alimentarlos por parte del adivino o *pullarius*, era para pronosticar el futuro de Mancino. El resultado es que los pollos huyeron volando y no fueron hallados, lo que daría un funesto presagio que sería su derrota ante los numantinos, pues este sacrificio se hizo antes de enfrentarse a ellos. Según nos relata Valerio Máximo, al ser derrotado Mancino, acordar el tratado y en el momento de volver a Roma tuvo otro presagio, el avistamiento de una serpiente que rápidamente se escondió.

Teniendo un combate desafortunado, que se correspondería al resultado de la huída de los pollos asemejándose a la huída que tuvo él ante los numantinos hasta, posiblemente el campamento de Renieblas; un tratado de paz que atañería a la voz, puesto que es un tratado que no es ratificado por escrito por el Senado y una rendición funesta que correspondería a la visión de la serpiente, puesto que Mancino volvería a Numancia con las manos atadas sin poder moverse y al poco tiempo tuvo que retornar a Roma.

Nos encontramos de nuevo en Valerio en otro pasaje⁹⁴⁹ quien nos relata que la desastrosa actuación de los generales, Hostilio Mancino y Q. Pompeyo, ante Numancia tuvo que ser resuelta por P. Cornelio Escipión, devolviendo la *pax deorum*, ya que expía⁹⁵⁰ todo mal que acompañaban a los otros dos generales expulsando a muchos de los que le custodiaban y recuperando el valor militar del ejército de Mancino, venciendo definitivamente a los numantinos en el 137 d.C.

⁹⁴⁸ También se recogerá en Obs., I. 83.

⁹⁴⁹ Val. Max., II. 7, 1.

⁹⁵⁰ Val. Máx., I. 1.

(4). 49-45 a.C. GUERRA CIVIL J. CÉSAR Y POMPEYO MAGNO.

Huida del animal en el sacrificio.

Valerio Maximo. *Factorum et dictorum memorabilium*, I. 6, 12.

Cn. etiam Pompeium Iuppiter omnipotens abunde monuerat ne cum C. Caesare ultimam belli fortunam experiri contenderet, egresso a Dyrrachio aduersa agmini eius fulmina iaciens, examinibus apium signa obscurando, subita tristitia implicatis militum animis, nocturnis totius exercitus terroribus, ab ipsis altaribus hostiarum fuga.

“Júpiter Omnipotente había también advertido muchas veces a Gneo Pompeyo de que no intentase poner a prueba la suerte decisiva de la guerra enfrentándose a César. Nada más salir de Durazzo, el dios se lo anunció lanzando sus rayos en dirección contraria a su ejército, oscureciendo las enseñas con enjambres de abejas, llenando de una tristeza inesperada el ánimo de los soldados, aterrorizando durante la noche a todo el ejército y hasta haciendo huir del mismísimo altar a las víctimas que iban a ser sacrificadas”.

Lucano. *Pharsalia*, VII. 165.

Admotus superis discussa fugit ab ara taurus et Emathios praeceps se iecit in agros, nullaque funestis inuenta est uictima sacris.

“Un toro, llevado como ofrenda a los dioses, huyó del altar, destrozándolo, y se lanzó con la cabeza baja hacia los campos de Ematia, y no se encontró ninguna otra víctima para aquel sacrificio de mal agüero”.

Apiano. *De bellis civilibus*, II. 68.

ὡς δὲ καὶ σέλας ἐξ οὐρανοῦ διαπτὰν ἀπὸ τοῦ Καίσαρος ἐς τὸ Πομπηίου στρατόπεδον ἐσβέσθη, οἱ μὲν ἀμφὶ τὸν Πομπήιον ἔσεσθαί τι λαμπρὸν αὐτοῖς ἔφασαν ἐκ τῶν πολεμίων, ὁ δὲ Καῖσαρ σβέσειν αὐτὸς ἐμπεσῶν τὰ Πομπηίου. αὐτῷ δὲ τῷ Πομπηίῳ τῆς αὐτῆς νυκτός τινα τῶν ἱερείων ἐκφυγόντα οὐ συνελήφθη, καὶ μελισσῶν ἔσμος ἐπὶ τοῖς βωμοῖς ἐκάθισε, ζῶου νωχελοῦς.

“En esa misma noche, algunas de las víctimas del sacrificio se le escaparon a Pompeyo y no fueron cogidas, y un enjambre de abejas, criaturas lentas, se posaron sobre el altar. Poco antes del amanecer, un cierto pánico hizo presa en el propio ejército”.

Estos tres textos de distintos autores nos hablan sobre un hecho concreto y un personaje. Éste era el gran general Pompeyo Magno quien comenzando una guerra civil contra J. César entre el 49-44 a.C. finalizó con la victoria de César y la muerte de Pompeyo, además del posterior asesinato de César en los *idus* de marzo del 45 a.C.

El suceso acaecido a Pompeyo en un sacrificio previo a la batalla de Farsalio/Pharsalus⁹⁵¹ ocurrida el 9 de agosto del 48 a.C. en esa localidad de la Grecia central. La batalla fue ganada por César gracias a la veteranía de sus tropas, ya que lucharon en la Galia, a pesar de que Pompeyo les superaba en número⁹⁵².

Nuestros tres autores coinciden en que en el sacrificio previo a la batalla, a Pompeyo se le escaparon las víctimas del sacrificio. Apiano y Valerio añaden el prodigio de los rayos y las abejas posándose sobre el altar o los estandartes. Este suceso de los insectos se debía a que anunciaban un conflicto bélico importante⁹⁵³, y no era otro que la batalla de Farsalio dentro de lo que sería esta guerra civil romana.

Valerio es el autor más cercano cronológicamente al suceso del texto, mientras que Lucano debemos situarlo a mediados del s. I d.C. y Apiano a finales del I y principios del II d.C. y el hecho de que precisamente el escape de las víctimas del sacrificio aparezca en tres autores distintos, significa que es un hecho memorable en la antigüedad, pero sobre todo porque le ocurrió a un personaje muy destacado.

La ceremonia que en realidad se refieren estos textos es la *lustratio exercitus*⁹⁵⁴, la cual consistía en limpiar, purificar y alejar toda negatividad, del ejército en este caso. El ritual se realizaba con la aspersión de agua a las tropas, en un origen mediante ramas de olivo y después con el *aspergilum*. También era necesario formalizar esta purificación con unos sacrificios, una *suovetaurilia*, en los cuales son paseados alrededor del ejército o lo que se quiera purificar y después se inmolanban⁹⁵⁵. En esta ocasión, suponemos que el orden del sacrificio sea por orden de importancia, primero el cerdo, la oveja y por último el toro. Parece ser que o se le escaparon todos o sólo el toro, según el autor en el que nos basemos. Lucano cita que no se encontró animal sustituto, *nullaque funestis inuenta est uictima sacris*, sólo se debía sustituir el animal que tenía mal augurio⁹⁵⁶, en este caso, el toro. Otra posibilidad de sacrificio sería la que corresponda a la que se realizaba antes de la batalla para conocer previamente el resultado de la misma.

Que un toro pueda escaparse, sin ser atado, teniendo en cuenta su corpulencia y fuerza física, sumado a no estar adecuadamente dominado, pudo hacer que se escapara fácilmente. Estos prodigios hacen que, en una sociedad tan supersticiosa, la disminución moral del ejército quede patente antes de la batalla, que es lo que nuestros autores señalan. Apiano después comenta que las tropas tuvieron alta la moral gracias al sueño de Pompeyo que construiría un templo a Venus⁹⁵⁷, a pesar de que la consecuencia final fue la derrota ante César.

⁹⁵¹ Ap., *B.C.*, II. 65.

⁹⁵² SHEPPARD, 2009.

⁹⁵³ Cic., *Catil.*, III. 19; o anunciaban una amenaza de los esclavos, Cic., *De har. resp.*, 25: *atque iii apium fortasse examine nos ex Etruscorum scriptis haruspexs, ut a servido caveremus, monerent.*

⁹⁵⁴ BONNIEC, 1969, pp. 101 y ss.

⁹⁵⁵ Dio. Cass. XLVII. 38; Apian, *Hisp.* IV. 19, *Civil.* I .26; IV. 89; Virg., *Georg.*, I. 345.

⁹⁵⁶ Cat., *Rust.*, CXLI, donde explica cómo hacer una *suovetaurilia*.

⁹⁵⁷ Ap., *B.C.*, II. 69.

**(5). 47 a.C. GUERRA CIVIL. DESEMBARCO EN ÁFRICA.
Huida del animal del sacrificio.**

Suetonio. *Vitae Divvs Iulius*, I. 59.

Ne religione quidem ulla a quoquam incepto absterritus umquam vel retardatus est. Cum immolanti aufugisset hostia, profectionem adversus Scipionem et Iubam non distulit. Prolapsus etiam in egressu navis verso ad melius omine: 'teneo te,' inquit, 'Africa.'

“Ningún escrúpulo religioso le apartó jamás de algo que hubiera emprendido ni le sirvió de rémora. Aunque se le había escapado la víctima en el momento de inmolarla, no aplazó su marcha contra Escipión y Juba. Es más, cuando al desembarcar dio un resbalón, volviendo el presagio a su favor, exclamó: ¡Te tengo, África!”

El acontecimiento que se cita era la llegada de César a las costas africanas en el contexto final de las guerras civiles entre los partidarios de Pompeyo y César, una vez derrotado el primero. En esta ocasión, los restos del ejército pompeyano que huyeron tras la batalla de Farsalio, más el apoyo del rey Juba I de Numidia, dirigido principalmente por Cornelio Escipión y la presencia de Catón, hicieron frente al ejército de César que contaba con el apoyo del rey Boco II de Mauritania, enfrentándose en la batalla de Tapso un 6 de abril del 46 a.C. La llegada a África por parte de César fue tras embarcar en Sicilia⁹⁵⁸ llegando a las costas africanas el 3 de noviembre del 47 a.C.⁹⁵⁹. Momento en el que ocurre el desembarco en la ciudad de Hadrumentum y el presagio del tropiezo que aparece en el texto. Suceso que ni siquiera es nombrado al principio en la obra *De Bello Africo* de Julio César, por otra parte lógico, ya que en este libro trata de exponer de forma propagandística los acontecimientos de César. Este desliz considerado como presagio funesto, *melius omine*, no sería el único ocurrido en la historia romana, otro ejemplo es el de M. Furio Camilo ante la toma de la ciudad de Veyes, interpretado como un presagio negativo, lo que provocó su destierro y la entrada de los galos, liderados por Breno, en Roma. Pero en el caso de J. César, el presagio parece que fue ignorado dado que fue resuelto dando la vuelta al incidente con la exclamación de *'teneo te, Africa'*.

El sacrificio del animal al que se refiere Suetonio en este texto es precisamente antes de emprender el viaje para África. Apiano, por ejemplo, nada comenta de este suceso religioso, por lo que parece que es un argumento que, o bien se lo ingenia Suetonio para dar más valor al personaje, o es Apiano quien relega este suceso, supuestamente real, por considerarlo menos importante o irreal. Cuando Suetonio comienza el texto con *Ne religione quidem ulla a quoquam incepto absterritus umquam vel retardatus est*, es posible que se refiera a que César, pese a cualquier prodigio sobre

⁹⁵⁸ Ap., *B. C.*, II. 95.

⁹⁵⁹ GSELL, 1928, pp. 69-73.

su vida, no le retuvo nada. Recordemos aquel momento en el que César consultó al adivino Spurinna, al comienzo del día 15 de marzo del 45 a.C., quien le comentó que al animal le faltaba el corazón, y el propio César no dejó que esto le afectara, dirigiéndose al Senado⁹⁶⁰, donde fue asesinado.

Este tipo de sacrificio en el que el animal huye, y al que no se sabe si es capturado, debía sustituirse por una *hostia succidanea* para poder compensar lo que había hecho el animal anterior. Si en el primer sacrificio damos por hecho que el animal huyó y es considerado nefasto, hemos de entender que la segunda víctima fue aceptada, *litatio*, dando un resultado favorable para César.

El desenlace final, en cambio, es a favor de César que obtiene la victoria en Tapso, pacificando África e incorporándola a la República. Ocasionando el suicidio de Catón en Útica, así como el de Lucio Escipión en el mar⁹⁶¹, tras ser derrotado. Tras esto, César regresó a Roma donde a lo largo del verano del año 46 a.C. celebró cuatro triunfos, uno de los galos, otro por su guerra en el Ponto contra Farnaces, un tercero por su guerra en África y un último por la victoria en Nilo contra Arsinoe, la cual fue llevada a Roma como prisionera y mostrada ante el público⁹⁶². Sin embargo, muchos partidarios de Pompeyo huyeron a Hispania, donde se refugiaron, produciéndose la posterior batalla de Munda, en el 17 de marzo del 45 a. C.⁹⁶³.

⁹⁶⁰ Ap., *B. C.*, II. 16, 116; Suet., *Iul.*, I. 81, 4.

⁹⁶¹ Ap., *B. C.*, II. 100.

⁹⁶² Ap., *B. C.*, II. 101.

⁹⁶³ NOVILLO, 2018, pp. 99-131.

(6). 8 D.C. SACRIFICIO A JÚPITER.

Desplome del toro por heridas.

Ovidio. *Metamorfosis*, VII. vv. 593-600.

Admoti quotiens templis, dum vota sacerdos concipit et fundit durum inter cornua vinum, haud exspectato ceciderunt vulnere tauri! Ipse ego sacra Iovi pro me patriaque tribusque cum facerem natis, mugitus victima diros edidit et subito conlapsa sine ictibus ullis exiguo tinxit subiectos sanguine cultros.

“¡Cuántas veces los toros que habían sido conducidos a los templos, mientras el sacerdote formula sus plegarias y derrama vino puro entre sus cuernos, se derrumbaron por causa de una herida inesperada! Cuando yo mismo realizaba un sacrificio a Júpiter, por mí, por mi patria y por mis tres hijos, la víctima lanzó terribles mugidos y se desplomó de repente antes de ser herida, tiñendo con unas gotas de sangre los cuchillos dispuestos al sacrificio”.

Lo hemos encuadrado en este año ya que es cuando se terminó de escribir esta obra, ya que no nos da una cronología histórica, utilizamos la del final de la misma. En este caso Ovidio nos relata la peste de Egina y cómo tratan de solucionar dicho problema mediante el sacrificio. Esta peste que asoló la ciudad afectó tanto a personas como animales y es relatado por Ovidio como parte de su historia. Quien habla en el poema es Éaco, hijo de Zeus y Egina, rey y sacerdote en el 1400 a.C. de dicha ciudad. Pero cuando Hera, la esposa de Zeus, se entera de esta infidelidad manda una peste a la ciudad, que es relatada por Ovidio (vv. 518-661).

Traemos este texto aquí por la razón en la que nos dice Ovidio en boca de Éaco que se arrojaba vino encima del animal y un toro se desploma, aún no habiéndole sacrificado. Rezumaba sangre que toca el cuchillo de sacrificio sin haberse éste utilizado. Éaco sacrificó en honor a Zeus para que hiciera desaparecer la peste, además de por su familia. Pero los sacrificios no resultan conformes, porque aunque el animal, en apariencia sana físicamente, ya nos relata que los toros murieron antes de ser sacrificados, y efectivamente se debe a la peste. Por esta razón, seguramente tendrían que haber buscado víctimas de sustitución hasta calmar con la expiación el malestar en la ciudad.

Es que esta peste parece ser real, tal vez no en Egina, pero sí durante la Guerra del Peloponeso, como narra Tucídides⁹⁶⁴ cuyos síntomas descritos por el griego parecen coincidir con los de Ovidio, pero realmente no se ha llegado a un acuerdo claro de qué peste pudo ser⁹⁶⁵.

⁹⁶⁴ Th., II. 52 y ss.

⁹⁶⁵ SMITH, 1996-1997, ed. on line: <http://people.loyno.edu/~history/journal/1996-7/Smith.html>.

**(7). EPISODIO DE TIRESIAS Y MANTO EN EL *EDIPO* DE SÉNECA.
Golpes a los animales de sacrificio.**

Séneca. *Tragedias, Oedipus*, 335-350.

Huc propere admoue

et sparge salsa colla taurorum mola.

335

placidone uultu sacra et admotas manus

patiuntur? Ma. Altum taurus attollens caput

primos ad ortus positus expauit diem

trepidusque uultum obliquat et radios fugit.

Ti. Vnone terram uulnere afflicti petunt?

340

Ma. Iuuenca ferro semet opposito induit

et uulnere uno cecidit, at taurus duos

perpessus ictus huc et huc dubius ruit

animamque fessus uix reluctantem exprimit.

Ti. Vtrum citatus uulnere angusto micat

345

an lentus altas irrigat plagas cruor?

Ma. Huius per ipsam qua patet pectus uiam

effusus amnis, huius exiguo graues

maculantur ictus imbre; sed uersus retro

per ora multus sanguis atque oculos redit.

“Vamos, acerca los toros aquí y rocíales el cuello con la harina salada. ¿Soportan con rostro sereno el contacto de tus manos al realizar el rito? **Manto**. Levantando el toro altiva la cabeza, colocada en dirección al oriente, se ha espantado de la luz del día y ha vuelto la cara temblorosa, huyendo de los rayos del sol. **Tiresias**. ¿Caen a tierra abatidos de un sólo golpe? **Manto**. La novilla se ha traspasado a sí misma con el hierro levantado contra ella y ha caído de un solo golpe. En cambio, el toro, después de haber sufrido dos golpes, se desploma vacilante a un lado y a otro, y agotado ya, trata de exhalar el último aliento, que se resiste a salir. **Tiresias**. La sangre, ¿salta con fuerza de una herida estrecha o humedece lentamente unas heridas profundas? **Manto**. A aquélla, por la brecha misma que se le ha abierto en el pecho le mana un río; a éste las graves heridas se le tiñen de unas ligeras gotas, pero, al volverse atrás, la sangre le brota en abundancia por la boca y por los ojos”.

En esta ocasión, dado que anunciábamos antes que este texto de Séneca se iba a dividir en dos partes. Como corresponde a este apartado, –aunque el orden real del poema es distinto– hemos traído aquí este fragmento del poema que es muy esclarecedor del funcionamiento de los *victimarii* y de las acciones dentro del sacrificio, aunque no estén presentes físicamente, pero sí se puede atisbar en Manto.

Ya sabemos que el esparcir la *mola* sobre la víctima a sacrificar, *sparge salsa colla taurorum mola*, en este caso un toro, aquí nos indica la traducción⁹⁶⁶ que era harina con sal, aunque existe la controversia de si es sólo harina y sal o es la galleta horneda, con los mismos ingredientes⁹⁶⁷. En los vv. 305-310, que no hemos expuesto, se puede leer que se ha situado el incienso y que la llama igual que creció, súbitamente palideció⁹⁶⁸, elementos que siempre han de ir en los sacrificios, el fuego y el incienso, *aromata*.

Interesantes son los siguientes versos, *Altum taurus attollens caput primos ad ortus positus expauit diem trepidusque uultum obliquat et radios fugit* en las que nos relata que el toro es ubicado hacia oriente, y que por el sol apartó la cara. Esto nos recuerda a que las religiones actuales, tal como describimos en el Capítulo I, especialmente la religión islámica, el animal es orientado hacia la Meca. Es un indicativo del sacrificio cuando la bestia es situada hacia oriente, donde suele emerger el Sol. En ningún caso se podría considerar aceptable que el animal tiemble y se mueva, aunque en este caso, tal vez al ser algo normal, se obviaría para no ser sustituido por otro bovino.

En los siguientes versos, *Vnone terram uulnere afflicti petunt? Ma. Iuuenca ferro semet opposito induit et uulnere uno cecidit, at taurus duos perpessus ictus huc et huc dubius ruit animamque fessus uix reluctantem exprimit*, nos da una información valiosísima. Crucial es la pregunta de Tiresias de si se desploman las víctimas con un solo golpe, dado que tal como hemos comentado en otros textos y en el apartado de los *victimarii* del Capítulo I, la caída o aturdimiento del animal ha de ser lo más rápido posible, de un sólo golpe. En cuanto a la oveja, así parece hacerse, en cambio, tal como sugeríamos en el primer apartado, el golpe a un toro seguramente fueran más de uno, dada la potencia de su cráneo.

Después de su caída se le realizaba el corte bajo el cuello para la extracción de la sangre, siendo lo óptimo que ésta fuera abundante y manchara los cuchillos de sacrificio, que portaba el *cultrarius*. Mientras el animal mugía al ser golpeado y degollado, es necesario el acompañamiento musical, que en el texto no aparece, aunque sí cita otros detalles, que hemos comentado. Además, en relación a los animales, ya en el v. 300 nos indica que es una novilla y un toro blanco convenientemente cebados y que ninguno ha recibido el yugo⁹⁶⁹.

Todo esto nos dará como resultado que las vísceras extraídas de los animales no den un resultado favorable, tal como hemos comentado en el texto relativo a Manto y Tiresias en el apartado de vísceras deformes.

⁹⁶⁶ Traducción de LUQUE MORENO, 1980, p. 109.

⁹⁶⁷ Véase la recopilación del debate en el apartado introductorio.

⁹⁶⁸ *Iam tura sacris caelitum ingessi focus. Ti. Quid flamma? largas iamne comprehendit dapes? Ma. Subito refulsit lumine et subito occidit.*

⁹⁶⁹ *Appellite aris candidum tergo bouem curuoque numquam colla depressam iugo.*

(8). 37 d.C. EMPERADOR CALÍGULA. (RE, 133).

Fallecimiento del *cultrarius*.

Suetonio. *Vita Caius*, IV. 32, 3.

Admota altaribus victima succinctus poparum habitu elato alte malleo cultrarium mactavit.

“Cuando la víctima estaba cerca del altar, presumiendo vestido como los *popas*, levantó en alto la maza y mató al *cultrario*”⁹⁷⁰.

Este accidentado suceso que protagonizó el emperador Calígula se dio en un sacrificio, que no sabemos cual ni el motivo del mismo, ya que no hay datos para atribuir a qué tipo de inmolación se refiere Suetonio. Sin embargo, podemos dilucidar a través del relato de nuestro autor que fue a partir del año 37 d.C.⁹⁷¹ producto de cierta enfermedad que le hizo cambiar el carácter⁹⁷².

Concretamente podríamos situar este hecho a partir del año 40 d.C. en el que el propio emperador aparece en la escena pública convertido en una divinidad, cuando se le distinguiría como un semidiós o dios, por ejemplo de Hércules, Apolo, Venus o Mercurio⁹⁷³. Es posible que en este periodo de compararse con las divinidades y a ser rendido culto como divinidad viviente⁹⁷⁴, cuando él participaba como *popa* en un sacrificio que, seguramente, fuera para su propia salud o culto divino.

El fallecimiento del *cultrario* fue posible que fuese de forma accidental, no parece que hubiera unas consecuencias nefastas para su ejecutor ni para el sacrificio en cuestión, aunque podemos prever que si se siguieron rigurosamente las reglas del sacrificio, habría que interrumpir el sacrificio para volver a empezar en otro momento. Por lo que se ha explicado al principio, la muerte del *cultrarius* quien estaría de rodillas esperando a que se le diera el golpe con el *malleus*, en este caso, para poder aturdir al animal es debido a que, o bien fue intencionado el golpe hacia este servidor sagrado. O si por el contrario, el golpe pudo haberse desviado por una negligente praxis por alguien inexperto, como pudo serlo Calígula. Pues no hay mención alguna que haya practicado este oficio y sólo en este caso, por lo que damos a entender que su inexperiencia tuviera como consecuencia que el martillo no impactara en la zona concreta de la cabeza del animal (posiblemente cerdo u oveja, descartándose toro porque con este animal se usaba, por lo general, el hacha o *securis*) y que diera en la cabeza del *cultrario*, matándolo.

⁹⁷⁰ Traducción nuestra.

⁹⁷¹ Suetonio a partir del IV. 22 empieza a referirse a Calígula como un monstruo, ya que antes le describió como un príncipe: *Hactenus quasi de principe, reliqua ut de monstro narranda sunt.*

⁹⁷² Philo., *Legatio ad Gaium*, II. 14; III. 15-21.

⁹⁷³ *Ibid.*, XI-XV.

⁹⁷⁴ Dio. Cass., LIX. 26-28; Suet., *Cal.*, 22, 2-4; FISHWICK, 1991.

(9). 80-81 d.C. EMPERADOR TITO. (RE, 207).

Huida de la víctima de sacrificio.

Suetonio. *Vita Divvs Titus*, VIII. 10, 1.

Inter haec morte praeventus est, maiore hominum damno quam suo. Spectaculis absolutis, in quorum fine populo coram ubertim fleverat, Sabinos petiit aliquanto tristior, quod sacrificanti hostia aufugerat quodque tempestate serena tonuerat.

“Una vez concluidos los espectáculos, al término de los cuales había vertido abundantes lágrimas en presencia del pueblo, se dirigió al país de los sabinos bastante más apesadumbrado, pues la víctima había escapado en el momento en que él ofrecía un sacrificio y, además, había tronado⁹⁷⁵, a pesar de estar el tiempo sereno”.

Suceso acaecido en el año 80-81 d.C. últimos momentos de su gobierno como emperador. Fue en el año 80 d.C. cuando el emperador inauguró con 100 días de juegos⁹⁷⁶ el Anfiteatro Flavio iniciado por su padre Vespasiano y que realmente tendrá su aspecto final con Domiciano. Fueron estos juegos inaugurales los últimos que realizó éste emperador antes de su muerte⁹⁷⁷.

Suetonio narra que tras los espectáculos, se dirigió a la zona de los sabinos, en concreto Reate (actual Rieti), lugar donde también moriría su padre Vespasiano⁹⁷⁸ el 23 de junio del 79 d.C. y lugar donde Tito moriría por unas fiebres el 13 de septiembre del año 81 d.C.⁹⁷⁹

En relación al sacrificio, sólo aparece en Suetonio, ya que Dión Casio no realiza mención alguna de este suceso, ni de que se hicieran sacrificios y por tanto de este nefasto acontecimiento. Tampoco sabemos acertadamente qué tipo de sacrificio se refiere Suetonio que hizo el emperador o sus resultados, pero por el relato de nuestro autor parece ser que fue un sacrificio propiciatorio para el viaje que iba a realizar a Reate. Pero la víctima, tal vez un buey o toro, se escapara, concibiendo nula la inmolación y teniendo que buscar una víctima expiatoria para este fin.

Sumado al prodigio de haber tronado en un día despejado, y este hecho era considerado nefasto, puesto que ese día no se podía ejercer la política o iniciar empresas importantes⁹⁸⁰. Estos *portenta* eran examinados por los haruspices que determinaban la voluntad divina, como comentábamos en capítulo anterior.

⁹⁷⁵ Preferimos traducirlo como “hubo tempestad”.

⁹⁷⁶ Dio. Cass., LXVI. 25, 4.

⁹⁷⁷ Dio. Cass., LXVI. 26.

⁹⁷⁸ Suet., *Vesp.*, VIII. 11.

⁹⁷⁹ Suet., VIII. 10.

⁹⁸⁰ Cic., *Div.*, II. 18.

(10). SACRIFICIO DE CERDO EN LA IGLESIA DE SAN FÉLIX.

Cerdo inmóvil ante el sacrificio.

Paulino de Nola. *Carmina*, 20, 315-325.
Agricolae quidam de nostris longius oris
Appula trans urbem Beneventum rura colentes
De grege setigero multis a foetibus unum
Lactea adhuc tenero pulsantem sumina rostro 315
Excerpsere sibi, et curatum tempore multo
Paverunt in vota suem, et coepere paratum
Ducere sacratam sancti Felicis ad aulam,
Corpore de magno ut multos mactatus egenos
Pasceret, et saturo gauderet paupere martyr. 320
Sed gravis arvina porcus superante pedum vim
Non potuit se ferre diu, primoque viarum
Limine succubuit sibimet, neque deinde moveri
Voce, manu, stimulis potuit: liquere jacentem,
Hospitibusque suis commendavere relictum 325
Moerentes Domini: mens anxia nutat in anceps:
Nam voti revocare viam pia pectora nolunt:
Rursum Felicis veneratum limina longe
Ire pudet vacuos devoti muneris.
Ergo Ambiguus talis sententia mentibus haesit, 330
Ut totidém lectos eadem de gente minores
Ad sua vota legant, quot erat provectus in annos
Ille, sua pressus qui mole manebat iners sus.
Quod devota fides obstricti debita voti
Maturare parans tali ratione putavit, 335
Pluribus ut modicis unum pensaret opimum.
Ergo sacrum hunc venere locum, votisque patrat
Hospitium rediere suum non cominus istinc.

“Unos campesinos que cultivaban sus campos en la Apulia, pasada la ciudad de Benevento, bastante lejos de nuestras lindes, de una piara llena de cerdos, entre muchas crías escogieron a una de tierno morrito que todavía buscaba las ubres lecheras. A ese cerdo lo estuvieron criando con mimo durante mucho tiempo con vista a la promesa y, cuando estuvo preparado, se dispusieron a llevarlo a la sagrada iglesia de san Félix, para que con su enorme cuerpo, luego de sacrificado, diera de comer a muchos necesitados y se complaciera el mártir con la hartura del pobre. Pero el cerdo, como el peso de la grasa podía con la fuerza de sus patas, no fue capaz de moverse mucho tiempo y en el primer trecho del camino se derrumbó y no podía ser movido, ni con la voz, ni con la mano, ni a palos. Los entristecidos amos lo dejaron allí tirado y encomendaron a sus huéspedes que lo abandonaran. Su pensamiento, nervioso, vacila en la duda, pues sus piadosos corazones no tienen la intención de desandar el viaje de la promesa; por otro

lado, sienten vergüenza de venir desde lejos a venerar la iglesia de Félix desprovistos de la ofrenda prometida. Así pues, esta resolución prevaleció en sus inciertas almas: elegir de la misma piara para su ofrecimiento tantos gorrinos elegidos más pequeños como años de edad tenía aquél, el cochino inválido que, aplastado por su peso, permanecía inmóvil, cosa que pensó la fe, dispuesta a apresurar la deuda empeñada de la promesa contraída, de modo que con varios pequeños compensase uno gordo”.

Debemos situarnos en torno a los años 396-409 d.C. periodo en el que Paulino está de nuevo en Nola tras su estancia en Hispania⁹⁸¹. Allí, siendo pagano, conoció a su futura esposa que era cristiana, Teresa, quien le guió en el camino de la conversión hasta que en el 389 d.C. se bautizó en la iglesia de San Félix, de la que sentía gran veneración. En el 392 d.C., tuvo un hijo de su mujer Teresa, Celso, que murió poco tiempo después⁹⁸². Limitamos al 409 d.C. debido a que llegaron las tropas de Alarico a las puertas de Roma y Nola, muriendo ese año el obispo de ésta última ciudad y, tal vez, su mujer falleciera también; fue elegido Paulino como obispo. La ciudad fue saqueada por los visigodos haciendo prisioneros, pero Paulino ofreció todos los bienes y su propia vida para liberar a los rehenes. Fue esclavo por ello, en este año, y vendido en África. En el 431 d.C. feneció siendo enterrado en la iglesia de San Félix.

Hemos querido traer este texto, primero porque nos parece significativo que en el s. IV d.C. en el Cristianismo sigan continuando algunas de las tradiciones anteriores, en este caso el sacrificio. En segundo lugar, relacionado con el anterior, es el sincretismo gradual que se produce entre ambas religiones, proceso más o menos lento que se plasma, por ejemplo, en este texto. En tercer lugar, las mismas problemáticas ocurrían en los sacrificios, dado su conservadurismo, seguían aconteciendo en este periodo tardío y que el desarrollo y resultado lo determinará, no los dioses, sino Dios.

Estamos ante un hecho que si bien es cierto ya no aparecen los *victimarii* (los propios pastores harían este oficio ya prohibido⁹⁸³). Recordemos que el sacrificio se prohíbe el 24 de febrero del 391 d.C., tal vez estemos en ese periodo transitorio entre que se dicta la ley prohibitiva y su ejecución a lo largo del Imperio hasta eliminar dicha tradición, pudiendo pasar algunos pocos años. Fue en el año 395d.C. cuando feneció el emperador Teodosio, el cual vedó todo ritual pagano, siendo muy probable que en los últimos momentos de su vida o tras su muerte, las interdicciones fueran más laxas, de

⁹⁸¹ CIENFUEGOS GARCÍA, 2005, p.17.

⁹⁸² Ibid., pp. 7-15.

⁹⁸³ Tengamos en cuenta que se produjeron decisiones fundamentales para el Cristianismo antes de la fecha de estos poemas, que son el Concilio de Nicea en el 325 d.C. y el Concilio de Constantinopla en 381 d.C. en los cuales se marcaron las doctrinas cristianas fundamentales, entre ellas la condena del priscilianismo que seguía Paulino, basados en la austeridad, la pobreza y sin prohibir el matrimonio. Doctrinas muy extendidas por Aquitania e Hispania. Tuvo como consecuencia otro suceso que sería la ejecución de Prisciliano en el 385 d.C. Véase BLÁZQUEZ, 1982, pp. 47-52 y para una visión final de los sacrificios y la praxis GILHUS, 2006.

ahí que nos encontremos con ejemplos como el de Paulino de Nola en la iglesia de San Félix, teniendo en cuenta su pasado pagano, que no parece abandonarle en sus ideas.

Ocurre un hecho que seguramente fuera muy común, es que un suido⁹⁸⁴ por su corpulencia no quisiera caminar. Y es que el arrastrar a un suido en contra de su voluntad, como cualquier animal con fuerza, no era tarea fácil, además que esto invalidaría el sacrificio. Sin embargo, Paulino hace muestra de su fe religiosa al otorgar este hecho como el comienzo de lo que luego sería considerado un milagro, pues el resultado es que al final el cerdo, por su propia voluntad accedió a ser sacrificado⁹⁸⁵. Aunque Paulino no acepta realmente un sacrificio, ya que abraza la nueva religión aunque él antes haya practicado el rito tradicional romano⁹⁸⁶, por tanto es posible que el concepto cristiano de sacrificio que aparece en el texto no sea el mismo que el que podamos tener para otros autores anteriores⁹⁸⁷. Y él mismo quiere alejarse de las inmolaciones rogando el perdón divino por los errores cometidos⁹⁸⁸.

Sin embargo, la concepción sacrificial no va a distar mucho del sacrificio considerado pagano, ya que el propio Paulino comenta que se va a despedazar al animal y con su carne dar de comer al pobre, *ducere sacratam sancti Felicis ad aulam, corpore de magno ut multos mactatus egenos, pasceret, et saturo gauderet paupere martyr*, por consiguiente, un animal que de determinada forma estaba siendo sacrificado en honor a San Félix y después repartirlo para su consumo. Pero dado que el animal no se movía⁹⁸⁹, fueron a buscar otros lechones para poder sustituir al grande. Milagrosamente el primer cerdo, por obra divina, se movió voluntariosamente hasta el portón de la iglesia para ser sacrificado y repartir su carne.

Es posible ver aquí un paralelismo del sacrificio de tiempos anteriores, como el animal de sustitución, *hostiae succidanea*, en el que el primer animal no se le puede inmolar y se busca otro para expiar al primero y reemplazarlo para el sacrificio. Otro suceso con otro suido ocurre en otro poema, en el que el animal será sacrificado para alimentar a la gente de Nola⁹⁹⁰. En ambos casos, era para cometer una promesa utilizando el cerdo como animal de sacrificio, quedando aún reminiscencias de inmolaciones de tiempos pasados. Y esto lo podemos leer cuando el campesino que sacrificó el cerdo, examinando las entrañas que debieron ser aptas, y repartió la carne de forma no equitativa, ya que se llevó la mitad a casa y por ello fue castigado. Podríamos leer aquí, pero en clave cristiana, el momento en el que el *cultrarius* cortaba el cuello

⁹⁸⁴ Seguramente sea un cerdo macho que es capado para que engorde más y por eso no podría caminar.

⁹⁸⁵ Paulin., *Ep.*, 20, 347-372 están escritos en rima poética, *vid.*, CIENFUEGOS GARCÍA, 2005.

⁹⁸⁶ Paulin., *Ep.*, 5, 43-85.

⁹⁸⁷ Paulin., *Ep.*, 5, 45, podemos leer la única concepción del sacrificio, y éste es el sacrificio de Cristo por la salvación de la humanidad, el santo sacrificio, *unumque verendi suspiciens altare sacri, libamina vitae*.

⁹⁸⁸ En *Ep.*, 5, 50, podemos observar que ruego a Dios el perdón, queriéndose alejar del sacrificio sangriento y del examen de las vísceras: *Si te non pecudum fibris, non sanguine fuso. Quaero: nec arcanis numen coniecto sub extis*.

⁹⁸⁹ Es posible que este suido sea un macho capón, más grande y pesado, por ello dificulta sus movimientos.

⁹⁹⁰ *Ep.*, 20, 70.

del animal, después se extraían los *exta* y a continuación se troceaban las partes del animal que eran asadas, para después consumirlas.

La utilización del cerdo podemos apreciarla en estos textos porque es un animal de fácil crianza y que además, según algunos autores como el neoplatónico Porfirio, pensaba que el cerdo ha sido creado por la naturaleza para ser sacrificado y consumido, y por ello cumple esta utilidad⁹⁹¹. Paulino quiere demostrar mediante la filosofía cristiana que el uso de la carne ha de ser justo para cuando se hacían estos actos, así como eliminar aquellos vicios como el uso del vino en las ceremonias de homenaje a los muertos⁹⁹² para que en aquellos momentos no hubiera celebraciones ni banquetes, incluyendo los *lectisternia*, *sellisternia* y *pulvinaria*⁹⁹³, contrario a la costumbre romana de honrar a los difuntos en las tumbas⁹⁹⁴.

Aunque veamos aquí este paralelismo, es notable el rechazo por parte de Paulino a los paganos como uno de los cristianos que secundaba las ideas de Tertuliano⁹⁹⁵, y lo podemos notar en diversos momentos en varias cartas, pero en lo referente al sacrificio animal y las vísceras, etc. es plausible leerlo en la carta 32, en el que siente una profunda propulsa a éstos actos, ya que son considerados impíos por matar a una criatura de Dios, según los cristianos⁹⁹⁶.

⁹⁹¹ Porph., *Abst.*, III. 20. 3: *Ἡ δὲ ὕς φύσει γέγονε πρὸς τὸ σφαγῆναι καὶ καταβρωθῆναι· καὶ τοῦτο πάσχουσα τυγχάνει τοῦ πρὸς ὃ πέφυκε, καὶ ὠφελεῖται.*

⁹⁹² *Ep.*, 27, 565 y ss. Siguiendo los preceptos de la Biblia al respecto: *Levítico*, 10: 8-11; *Ezequiel*, 44:21; *Números*, 6:1-4, *Jeremías*, 35:2-6, *Amos*, 2:12, *Lucas*, 1:15

⁹⁹³ GUILLÉN, 2004, pp. 109-110.

⁹⁹⁴ Cic., *leg.*, L. II; HOPE, 2007, pp. 51-60.

⁹⁹⁵ Tert., *Apol.*, 13.

⁹⁹⁶ Por ejemplo: *Oseas*, 8: 13; *Isaías*, 66: 3; *Proverbios*, 23: 20.

D. TEXTO SOBRE LOS CAMILLI.

(1). 361-363 d.C. SACRIFICIO A HÉCATE/PERSÉFONE/PROSERPINA⁹⁹⁷

Caída del bálsamo.

Prudencio. *Apoteosis*, 481-484.

Ecce Palatinus pateram retinere minister non valet, elisa destillant balsama dextra, flamen et ipse suas miratur vertice laurus cedere, et incertum frustratur victima ferrum, nescio quis certe subrepsit.

“He aquí que el servidor del Palacio que no es válido, ya que de su mano derecha se le derrama el bálsamo, el *flamen* ve pasmado cómo el laurel se le cae de la cabeza y la víctima escapa del golpe del hierro incierto, sin ser advertido”⁹⁹⁸.

Este texto de Prudencio⁹⁹⁹ tenemos que enmarcarlo dentro del gobierno del emperador Juliano el Apóstata (361-363 d.C.). Lo hemos querido traer en referencia a la primera parte del mismo, *Ecce Palatinus pateram retinere minister non valet, elisa destillant balsama dextra*, particularmente porque creemos poder identificar a ese servidor de palacio como un niño, *camilus*. Como hemos explicado anteriormente, sujetaba la jarra o *urceus* que podría contener el vino para la libación, al que Prudencio aquí llama bálsamo. Señalar que lo hace con la derecha, signo inequívoco de que el instrumental cogido con la izquierda sería considerado como error e interrumpiría el sacrificio, caso contrario si lo ejecuta con la derecha.

Recordemos que este *camilus* estaba junto al sacerdote u oficiante principal, en este caso portando el *urceus* y posiblemente el *simpulum* para poder libar el vino sobre el animal a sacrificar. Esta jarra parecida a un *oenochōē*, pudiendo ser de plata o cobre, podría llevar agua o vino¹⁰⁰⁰, el primero para la purificación del instrumental junto la *mola salsa* antes del sacrificio y el vino para ser libado sobre el altar y/o el animal a sacrificar.

También, aunque para nosotros ahora mismo menos interesante, que al *flamen* se le cayó la corona de laurel, la cual era colocada para las ceremonias así como que la víctima se escapó o se zafó del corte. Ambas cosas por supuesto, que harían que el sacrificio fuera interrumpido y se tuviera que repetir. Lógicamente el sacerdote

⁹⁹⁷ En Prudencio hay cierta identificación entre estos tres personajes femeninos, asociándose Hécate al inframundo, a la magia y la hechicería, a la cual se la llamará por parte de Prudencio como Proserpina (v. 475) y Perséfone (v. 488), aunque éstas dos últimas sean la misma. Juliano le dará a su culto una gran importancia junto con Mitra y Atis, es por ello por lo que Prudencio cita el sacrificio a Hécate.

⁹⁹⁸ Traducción propia.

⁹⁹⁹ Podemos leer un análisis de los versos de Prudencio en ARCE, 1976, pp. 129-141.

¹⁰⁰⁰ Gell., X. 24, 10; Cat., *agr.*, 10, 24 (*urceus aquarius*); Dig., XXXIII. 7, 18; 3; XXXIV. 2, 21 (de plata); Juv., X. 64 (de cobre); distintos usos: Hor., *A. P.*, 22; Plaut., *Mil.*, III. 2, 18; Plin., *N.H.*, XIX. 5, 24; 71; Mart., *Epigr.*, XI. 56, 3; XII. 32, 16; Plaut., *Mil.*, III. 2, 18.

dudamos que sea de Hécate, sino que pueda ser uno de los augures o de los *quindecimviri sacris faciundis*, a los que Prudencio identifica como *flamen*¹⁰⁰¹. Además que este tipo de sacerdote no parece cubrirse la cabeza con la corona de flores, dado que porta el *albogalerus*, en caso de ser *flamen*, algo que sí harían por ejemplo los tipos de sacerdotes antes citados, así como el personal del sacrificio que acompaña¹⁰⁰². Si el relato de Prudencio fuera cierto, las consecuencias para este sacerdote, como hemos podido analizar, sería su expulsión del *collegium* al que pertenece. Y en lo que respecta a la huida del animal, aunque este tema lo hemos tratado antes, tiene sus graves consecuencias para con el sacrificio, debido a que provocaba la interrupción del ritual y obligaba a buscar otro animal sustituto para la inmolación, *hostia succidanea*.

En relación al culto de Hécate estaba muy relacionado con la magia, la obscuridad, el inframundo¹⁰⁰³, tuvo su aparición en el mundo griego¹⁰⁰⁴, pero en Roma conservó una larga existencia, incluso en algunos momentos identificándose con Mercurio/Hermes *sicopompo*, ya que era una divinidad que traspasaba del mundo de los vivos al de los muertos¹⁰⁰⁵. Además, eran ofrecidos cánidos negros para el sacrificio, por su semejanza al chacal Anubis¹⁰⁰⁶. Por esto mismo, dado que se le acaparaba para las maldiciones, era un símbolo claro de Prudencio en contra de todas las creencias paganas que vinculaba con tradiciones mistericas y brujerías. Todo esto tiene un profundo contenido antipagano por parte de Prudencio, puesto que el texto continúa¹⁰⁰⁷ con que el sacrificio fue interrumpido por la presencia de cristianos en el sitio, como el guardia personal de Juliano que hace la señal de la cruz¹⁰⁰⁸, haciendo huir al emperador (vv. 499-500). Recordemos un texto anterior de época de Diocleciano en el que alguno de los asistentes al sacrificio realizan la señal de la cruz, lo que provoca su interrupción por considerarlo algo nefasto.

¹⁰⁰¹ Los *flamines* desaparecen en torno al segundo cuarto del s. IV d.C., c. 325 d.C., Vid. RÜPKE, 2008, p. 402-403 en donde se observa en la lista que los *flamines* desaparecen. De hecho el único cargo de forma residual del flaminado que queda hasta esa fecha es el de *Dialis*.

¹⁰⁰² Como se puede comprobar en el relieve de mármol del Louvre, datado en el s. II d.C. momento del emperador Adriano, Ref.: Ma, 1096.

¹⁰⁰³ Teócr., *Idil.*, II. 10-17.

¹⁰⁰⁴ Aparece mencionada, por ejemplo en Theoc., II. 10-17. En Roma, Apul., *Met.*, XI. 1.

¹⁰⁰⁵ En los *Papyri Graecae Magicae* se menciona a una figura de sexo ambiguo llamada "Hermecate", papiro del Louvre 2391 (*Papiro III*. 43-53), de la primera mitad del s. IV d.C.: "Te invoco, madre de todos los hombres, tú que reuniste los miembros de Meliuco y al propio Meliuco, 'orobastria Nebutosualet', tú que tiendes la red diosa de los muertos, Hermes, Hécate, Hermes, Hermécate 'leth: amournamoutermior'; te conjuro a ti, el demon que ha sido evocado en este lugar, y a ti, el demon del gato convertido en espíritu ven a mi lado en este día de hoy y en este mismo momento y hazme la obra tal". El subrayado es nuestro.

¹⁰⁰⁶ Plut., *De Iside.*, 44.

¹⁰⁰⁷ vv. 485-503.

¹⁰⁰⁸ cfr., Lact., *Inst.*, IV. 27, 3-5.

E. TEXTOS SOBRE RUIDOS/VOCES EN EL SACRIFICIO.

(1). 221 a.C. NOMBRAMIENTO DEL JEFE DE LA CABALLERÍA C. FLAMINIO (RE, 2). (MRR, I: 232).

Chillido de musaraña.

Plutarco. *Vidas Paralelas, Marcelo*, 5, 4.

Μινουκίου δὲ δικτάτορος Ἰππαρχον ἀποδείξαντος Γάϊον Φλαμίνιον, ἐπεὶ τρισμῶς ἠκούσθη μὲν ὅν σόρικα καλοῦσιν, ἀποψηφισάμενοι τούτους αὐτίς ἑτέρους κατέστησαν, καὶ τῆν ἐν οὕτω μικροῖς ἀκρίβειαν φυλάττοντες οὐδέμιϛ προσεμίγνυσαν δεισιδαιμονίᾳ, τῶ μηδὲν ἀλλάττειν μηδὲ παρεκβαίνειν τῶν πατρίων.

“Cuando el dictador Minucio designó a Cayo Sulpicio jefe de la caballería, ambos fueron destituidos y se nombró a otros porque se oyó el chillido de un ratón de los que llaman *sorex*. Y respetaban con precisión detalles tan pequeños sin mezclar en ello ninguna superstición, para no cambiar en nada ni salirse de las costumbres patrias”.

Valerio Máximo. *Factorvm et Dictorvm Memorabilivm*, I. 1, 5.

[...] *occentusque soricis auditis Fabio Maximo dictaturam, C. Flaminio magisterium equitum deponendi causam praeibit.*

“[...] el mero hecho de oír el chillido de un topo¹⁰⁰⁹ fue motivo para que Fabio Máximo dejara la dictadura y para que a Gayo Flaminio se le apartara del cargo de jefe supremo de la caballería”.

El nombramiento de C. Flaminio como jefe de la caballería (*magister equitum*) debemos situarlo en el 221 a.C. bajo la dictadura de C. Minucio Rufo y no en la de Fabio Máximo, dado que aquí Valerio Máximo se equivoca a la hora de nombrar al dictador. Esta equivocación puede deberse a una confusión histórica-temporal, ya que Minucio Rufo fue a su vez jefe de la caballería del dictador Fabio Máximo en las guerras contra Aníbal, mientras que C. Sulpicio no sabemos quién es, posiblemente otro error. Sin embargo, se obligó a dimitir a Flaminio y a Minucio debido a un error en los auspicios, que consistió en haber oído los chillidos de la musaraña. Estamos ante otro suceso de Flaminio como protagonista, a lo largo de su vida, con *prodigia* nefastos.

Cuando se producía un momento de emergencia en la vida política de Roma, era necesario nombrar un magistrado legal, denominado *dictator*, el cual a su vez nombraba a un *magister equitum* como su lugarteniente, cuya función era dirigir a la caballería en el campo de batalla.

¹⁰⁰⁹ La traducción como topo no sería, para nosotros, la más correcta, por lo que propondríamos que se sustituyera por la de musaraña, dado que *sorex* es propio del género de mamífero soricomorfo de la familia *Soricidae*, mientras que los topos son tálpidos de la familia de mamíferos placentarios del orden *Soricomorpha*.

La realidad que responde esta dimisión, al menos, de Flaminio era precisamente en el momento en el que ocupaba el cargo de tribuno de la plebe, el cual aprobó en el 232 a.C. una ley agraria sobre los terrenos conquistados de Picena, *Ager Gallicus Picensis*, con la oposición de los *optimates* del Senado, cuyas tierras eran repartidas entre las familias más pobres que habían participado en la Iª Guerra Púnica. Fue amenazado y designado enemigo público por agitar a las masas contra la Curia romana, aunque él perseveró. Por esta razón, aprovechando que se producía una segunda dictadura en Roma durante las Guerras Púnicas y viendo que las políticas bélicas de Fabio Máximo no dieron buen resultado, se nombró a Minucio Rufo quien designó a C. Flaminio. Éste ahora jefe de la caballería y popular entre el pueblo, provocó la ira de los *optimates* que aprovecharon su nombramiento para impedirlo mediante el anuncio del presagio del chillido de la musaraña y obligando así, a dimitir a ambos.

En cuanto al oír de este chillidito de musaraña, pudo haber sido en el momento en el que se elaboraba el correspondiente sacrificio de comienzo de la magistratura en Roma. En el que se realizaba una *lustratio* con tres animales, *suovetaurilia*, para las inmolaciones. Y tal como decíamos antes que Macrobio nos relataba los periodos de silencio o permiso para hablar, el chillidito de la musaraña tendría que haber sido precisamente en las fases de absoluto silencio, justo cuando se estaría produciendo la ceremonia u oración. Pero para oír este chillidito, que es difícilmente audible si no se está cerca a no ser que se haya producido dañando al animal de forma voluntaria por alguien, teniendo en cuenta que este animal es nocturno y por el día está cobijado. Por el contrario, que es lo que pensamos nosotros, haya sido producto de una manipulación política, tomando como excusa este chillido, para defenestrar del poder a Flaminio, principalmente, sin que haya en realidad ruido alguno. Es posible que veamos en este suceso que uno de los asistentes al sacrificio, como el *haruspex* que atestiguaría dicho ruido. O la propia atribución manipulada de los textos de Valerio y Plutarco en asignar su dimisión por este ruido.

Atribuciones a chilliditos de musaraña como la ocurrida a Flaminio parecen ser comunes, ya que incluso Plinio nos menciona que en los Anales se tenían registrados varios sucesos acaecidos precisamente por una musaraña¹⁰¹⁰, pero los desconocemos por completo ya que no hay registro de los mismos. Este tipo de animal, a pesar de ser citado como *Sorex araneus* debemos recalcar que no es realmente este tipo de *sorex*, que también menciona Plutarco, pues creemos que sería más correcto el *Sorex samniticus* o el *Sorex minutus*, más propio de las zonas europeas y endémico, el primero, de la P. Itálica¹⁰¹¹, aunque Plinio parece referirse al *Sorex araneus*¹⁰¹². Valerio Máximo añade simplemente, que fue por el chillidito de un roedor nocturno, *occentus soricis*, que aparece al principio del texto recogido.

¹⁰¹⁰ Plin., *N.H.*, VIII. 223. Un buen estudio sobre esto en McDONOUGH, 1996, pp. 13-84.

¹⁰¹¹ HUTTERER, 2005, pp. 220-311.

¹⁰¹² Plin., *N.H.*, VIII. 227 y se refiere a *mus (sorex) araneus*, su distribución es en las zonas muy frías y de alta montaña, como Alpes, Pirineos, norte de Europa y las estepas rusas, no encontrándose en los Apeninos o centro de la P. itálica, por ejemplo.

(2). 88 a.C. SACRIFICIO HUMANO DE UNA NIÑA.

Risas que interrumpen el sacrificio.

J. Obsecuente. *Liber prodigiorum*, 56.

Cum aruspicum iussu virginem Furiis immolaret, e iugulo puellae risus ortus turbavit sacrificium.

“Cuando, siguiendo las instrucciones de los haruspices, se sacrificaba en honor de las Furias a una doncella, salió de la garganta de la muchacha una risa que dio al traste con el sacrificio”.

Nos encontramos en el año 88 a.C. consulado de Lucio Comelio Sila Félix y Quinto Pompeyo Rufo. Momento el cual empezaría las guerras contra Mitrídates VI rey del Ponto. Año que también se produjo la guerra civil entre el propio Sila y C. Mario, cuyo resultado fue la victoria de Sila que marchó sobre Roma inaugurando una dictadura, después de las Guerras Mitridáticas, forzando la huida de Mario hacia África. Por lo que estamos en un momento para Roma de una gran inestabilidad política y emocional dentro del territorio, sumándose en este mismo año la victoria de Mitrídates sobre el ejército romano en la batalla del Monte Scorobas¹⁰¹³.

Los romanos habían ayudado a Nicomedes IV rey de Bitinia que combatía contra Mitrídates VI por el control de Capadocia. Muchas ciudades de Bitinia y de la provincia romana de Asia y Grecia fueron arrasadas, recibiendo al general de Mitrídates, Arquelao, como un héroe en otras ciudades peninsulares griegas, que se unieron a él. Hecho que aprovechó Mitrídates para mandar asesinar¹⁰¹⁴ a todos los romanos o itálicos que estuvieran en Asia¹⁰¹⁵, cuya respuesta fue la venganza romana y el comienzo de la 1ª Guerra Mitridática.

Sila se dirigió a Asia al año siguiente para solucionar este problema grave¹⁰¹⁶, marchando sobre Epiro venciendo en el 86 a.C. a los generales de Mitrídates, Arquelao y Taxiles, en la batalla de Queronea y nuevamente en el 85 a.C. en la batalla de Orcómeno. Finalmente, Mitrídates se rindió firmando un tratado de paz en el 85 a.C. en Dárdanos, permitiendo mantener su reino, terminando así con la 1ª guerra mitridática; esperando a que llegaría la 2ª en el 83-81 a.C. y nuevamente una 3ª y definitiva entre los años 75 y 63 a.C. donde Mitrídates puso fin a su vida, tras ser derrotado, de nuevo, por los romanos¹⁰¹⁷.

¹⁰¹³ Ap., *Mith.*, XII.3.18-19.

¹⁰¹⁴ Oros., VI. 2, 2; 3; Ap., XII. 4, 22-24; Eutr., V. 5; Memn., XXII. 9; Plut., *Sull.*, XXIV. 4.

¹⁰¹⁵ SHERWIN-WHITE, 1980, pp. 1981-1995. Suceso que será denominado *Vèpres éphésiennes* por el francés REINACH, 1890, p. 131.

¹⁰¹⁶ SANTANGELO, 2006.

¹⁰¹⁷ Apiano recoge en su obra *Mitridáticas (Μιθριδατείου)* todas las conflictos de forma pormenorizada.

Todo este contexto histórico nos permite explicar que en Roma supuso un descontento y una desmoralización generalizada producto de esa violenta guerra civil (83-82 a. C.) y de la muerte de tantos miles de romanos en Asia. Sila había ganado fama tras enfrentarse a Jugurta en el norte de África (112-105 a.C.) y la guerra social o *socii* (90- 88 a. C.), que también pesaron sobre la población romana, por ser precisamente una lucha en la propia Península Itálica con los aliados, conflictos en los que Sila fue el triunfador. Sin embargo, Mario volvió a querer arrebatar el poder a Sila, cuando éste se encontraba en Asia, consiguiendo un pequeño tiempo de gobierno de la facción *popular* que duraría hasta su muerte. Después regresaría Sila a Roma instaurando la dictadura en el 81 a.C.

En relación a nuestro texto, en una primera parte Obsecuente cita que se ha hecho un sacrificio de una doncella a las Furias. Éstas eran las Erinias en la mitología griega, mientras que en la romana eran llamadas *Furiae* o *Dirae*. Son citadas por Virgilio¹⁰¹⁸ como tres mujeres, Alecto, Megera y Tisífone. Cuando Mitrídates, según Obsecuente en el mismo texto 56, quema el bosque o lugar sagrado de las Furias en donde se oyen unas risas, *Lucum Furiarum cum Mithridates succenderet, risus exauditus ingens sine auctore*. A continuación, expone que se hizo un sacrificio de una niña a las mismas Furias, cuando parece ser que en Grecia el sacrificio consistía en una libación de agua y miel llamada *nêphália* y una oveja negra, ya que eran consideradas como genios de mujeres de procedencia ctónicas, aunque luego fueron consideradas como benefactoras y bondadosas¹⁰¹⁹.

Es posible que el sacrificio de la muchacha se haya atribuido a Mitrídates por parte de Obsecuente como una forma de perjudicar su imagen, por el daño causado a los romanos, que antes hemos comentado. La acusación de sacrificar a niños o adultos fue una constante a lo largo de la historia romana, principalmente contra los cristianos o contra enemigos políticos romanos como forma de imputación¹⁰²⁰. El sacrificio humano en Roma se practicaba¹⁰²¹ y efectivamente se prohibió por un decreto senatorial del año 97 a.C. según nos dice Plinio¹⁰²², considerado desde entonces como bárbaro. Sin

¹⁰¹⁸ Virg., *Aneid.*, VI. 250; XII. 844 y ss.

¹⁰¹⁹ Esquilo, *Las Euménides*, v. 1002 y ss. A partir de estos versos sus nombres serán Euménides transformándose su imagen pasando de ser consideradas unas perseguidoras y vinculadas a la locura (vv. 305-396), a ser benefactoras de la ciudad y vigilantes del justo cumplimiento contra los homicidios, especialmente los crímenes de sangre.

¹⁰²⁰ Encontramos especialmente este suceso político en Amm. Marc., XXIX. 2, 17; Eus., *H.E.*, XIV. 5; VIII. 14,5 (contra Majencio); Luc., *Fars.* VI. 558; Plin., *N.H.*, XXVIII, 70. Contra otras religiones se puede leer, por ejemplo, en Elio Lampridio, *H. A.*, *Vit. Heliogab.*, VII. 7.; VIII. 2 (sacrificio de niños); Euseb., VII, 10,4 (SC 41, p. 177); Ruf., *H.E.*, II. 24, en donde acusa de practicar sacrificios humanos en el *Serapeion* de Alejandría con el fin de examinar sus vísceras. Hay también numerosas referencias en Tertuliano donde narra que los cristianos eran señalados por hacer sacrificios humanos, véase para ello RIVES, 1994, pp. 54-63.

¹⁰²¹ Parece ser que en época de Tarquinio se ofrecían niños como sacrificio, Liv., VII. 15, 10; Fest., 129 L.; Macr., *Sat.*, I.7.34; Serv., *Aen.*, 12.139; Varro., *L.L.*, IX. 61; Plin. *N.H.*, XXVIII, 12. Aparte del hecho ocurrido en el s. II a.C. para purificar la ciudad de Roma de la condena a tres Vestales, Liv., XXII. 57, 6; Ovid., *Fast.*, V. 625-636; Plin., *N.H.*, XXVIII. 2,3; Plut. *Marc.*, 3, 4.

¹⁰²² Plin., *N.H.*, XXX. 3. No queremos entrar en el complejo tema del sacrificio humano debido a que al respecto este tema hay una abundantísima bibliografía, aludimos a algunas de ellas son REID, 1912, pp.

embargo conocemos un caso a finales de la República que parece indicar que fue un sacrificio humano. Este hecho se refiere a una rebelión de unos soldados de J. César en Roma, dos soldados fueron sacrificados por los pontífices y el *flamen Martialis* en el *Campus Martius* de la ciudad, cuyas cabezas se colocaron en la *Regia*¹⁰²³.

Los sacrificios humanos existían en Roma, en ocasiones especiales se hicieron como en el 226, 216 y 113 a.C. cuando se enterraron a una pareja viva de galos y de griegos en el Foro Boario, aunque esto no se cite como sacrificio humano por los autores antiguos. Referente a esto, Livio proporciona una definición, *minime romano sacro*, como un rito cuasi no romano¹⁰²⁴. Aunque Plutarco a propósito del sacrificio del 113 a.C. afirma que ésta práctica era realizada por el pueblo romano según las directrices de los Libros Sibilinos¹⁰²⁵.

Un sacrificio humano podríamos entenderlo como si de un sacrificio animal se tratara, y si los *haruspices* dictan las reglas para hacerlo de forma correcta, *Cum aruspicum iussu*, ya que se han de preparar el lugar, instrumental y de forma similar convertir el sacrificio en propicio para la divinidad. Pero si seguimos la praxis que en los sacrificios de animales, deberían actuar los *victimarii* para aturdir o tal vez, administrar algún opiáceo a la persona que va ser inmolada. En nuestro texto esto no parece ocurrir, y se produce una risa de la niña al ser sacrificada. Este *vitium* producido en el sacrificio ha de ser sanado con otra víctima propicia para ello, tal vez otra niña cual *hostia succidanea*, no lo sabemos. Pero lo que sí nos dice Obsecuente que por culpa de la risa cuando la niña iba ser degollada turbó el sacrificio, *iugulo puellae risus ortus turbavit sacrificium*, según podríamos entender por estas palabras, de forma indicaría el *cultrarius* estaría presente para cortar el cuello de la niña y seguramente el *popa* que la condujo ante el altar.

El significado del sacrificio humano consiste en lo que se denominaba “chivo expiatorio”¹⁰²⁶ que se utilizaba para limpiar a toda una comunidad especialmente en un momento de emergencia, en el que se trataba de liberar la impureza asignando la mácula comunitaria sobre una víctima, en este caso humana, para que su muerte sirva para expulsar la negatividad que castigaba a la población, teniendo un gran poder, por tanto, de purificación¹⁰²⁷.

34-52; GROH, 1933, pp. 240-249; DÖLGER, 1934, pp. 188-228; FABRE, 1940, pp. 419-424; CARCOPINO, 1942, pp. 39-48; BRELICH, 1967; RIVES, 1995, pp. 65-85; DI FAZIO, 2001, pp. 435-505.

¹⁰²³ Dio. Cass., XLII .24.

¹⁰²⁴ Liv., XXII. 57.

¹⁰²⁵ Plut., *Quaest. Rom.*, 83.

¹⁰²⁶ Las primeras menciones de esto aparecen en la Biblia, *Levítico*, 16: 8,10, 26.

¹⁰²⁷ Vid., MARASCO, 1981, pp. 167-178.

(III). AGONE? HOC AGE.

Sobre la palabra que da comienzo al sacrificio.

Varrón. *Lingua latina*, VI. 3.

Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat, dicti ab "agon," eo quod interrogat minister sacrificii "agone?": nisi si a Graeca lingua, ubi agon princeps, ab eo quod immolatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur.

“Los días Agonales durante los que el rey sacrifica un carnero en la Regia, recibieron su denominación a partir de *agon*, por el hecho de que el oficiante del sacrificio pregunta *agone?* «¿actúo?» a no ser que la hayan recibido de la lengua griega, donde *agon* es el que va a la cabeza, por el hecho de que inmola el que va a la cabeza de la ciudad y el que va a la cabeza del rebaño es inmolado”.

Plutarco. *Numa*, I. 14, 5.

δι' ἀμφοῖν εἰ μὴ νῆ Δία τοῖς Αἰγυπτίοις τροχοῖς αἰνίττεται τι καὶ διδάσκει παραπλήσιον ἢ μεταβολὴ τοῦ σχήματος, ὡς οὐδενὸς ἐστῶτος τῶν ἀνθρωπίνων, ἀλλ' ὅπως ἂν στρέφη καὶ ἀνελίττη τὸν βίον ἡμῶν ὁ θεός, ἀγαπᾶν καὶ δέχεσθαι προσῆκον, τὸ δὲ καθεύεσθαι προσκυνήσαντας οἰωνισμὸν εἶναι λέγουσι τοῦ βεβαιότητα ταῖς εὐχαῖς καὶ διαμονὴν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπιγίνεσθαι. λέγουσι δὲ καὶ πράξεων διορισμὸν εἶναι τὴν ἀνάπαυσιν.

“Pues, así como dicen que los pitagóricos no permiten postrarse y orar a los dioses de pasada, sino ir expresamente desde casa con el pensamiento dispuesto para esto, de igual modo pensaba Numa que los ciudadanos no debían oír ni presenciar ningún acto divino a la ligera ni descuidadamente, sino sacando tiempo de sus otras actividades, aplicando su mente, como a la ocupación más importante, a la de la piedad y dejando limpios los caminos, para las ceremonias religiosas, de ruidos, estrépito y gritos, y de cuantas cosas por el estilo acompañan a los trabajos forzados y vulgares. Cierta rastro de ello han conservado hasta hoy, pues, cuando el magistrado consulta las aves o celebra sacrificios, grita: *Hoc age* -expresión que significa: haz esto-, e invita a los presentes a que presten atención y permanezcan en orden”.

Plutarco. *Coriolano*, XXV. 2-3.

ἔοικεν οὖν ὁ Νομᾶς τὰ τ' ἄλλα τῶν ἱερῶν σοφώτατος ἐξηγητῆς γεγονέναι, καὶ τοῦτο παγκάλως γε νομοθετῆσαι πρὸς εὐλάβειαν αὐτοῖς. ὅταν γὰρ ἄρχοντες ἢ ἱερεῖς πράττωσιν τι τῶν θείων, ὁ κῆρυξ πρόεισι μεγάλη φωνῆ βοῶν, “Ὁκ ἄγε.” σημαίνει δ' ἡ φωνή, τοῦτο πράττε, προσέχειν κελεύουσα τοῖς ἱεροῖς καὶ μηδὲν ἔργον ἐμβαλεῖν μεταξύ μηδὲ χρεῖαν ἀσχολίας, ὡς τὰ πλεῖστα τῶν ἀνθρωπίνων ἀναγκαῖω τινὶ τρόπῳ καὶ διὰ βίας περαινόμενα. θυσίας δὲ καὶ πομπὰς καὶ θεὰς οὐ μόνον ἐξ αἰτίας τηλικαύτης, ἀλλὰ καὶ διὰ μικρὰς

Ρωμαίοις ἔθος ἐστὶν ἀναλαμβάνειν, ἵππου τε γὰρ ἑνὸς τῶν ἀγόντων τὰς καλουμένας θήσας ἀτονήσαντος, καὶ πάλιν τοῦ ἠνιόχου τῆ ἀριστερᾷ χειρὶ τὰς ἠνίας συλλαβόντος, αὐθις ἐψηφίσαντο τὴν πομπὴν ἐπιτελεῖν. ἐν δὲ τοῖς κάτω χρόνοις μίαν θυσίαν τριακοντάκις ἐποίησαν, αἰεὶ τινος ἐλλείμματος ἢ προσκρούσματος γίνεσθαι δοκοῦντος. τοιαύτη μὲν εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον Ρωμαίων.

“En otras muchas cosas se echa de ver que Numa fue un excelente ordenador de las cosas sagradas; pero sobresale principalmente lo que estableció para hacer religiosos a los romanos; en efecto, cuando los magistrados y sacerdotes se ocupan en las cosas divinas, precede un heraldo, que exclama en alta voz:

‘*Hoc age*’, expresión que significa “haz esto”, prescribiendo a los sacerdotes que presten atención y no interpongan ninguna otra obra o especie de ocupación, como dando a entender que las más de las cosas humanas se hacen por una cierta necesidad, sin intención del que las hace. Por lo que toca a los sacrificios, las procesiones y los espectáculos, suelen los romanos repetirlos, no sólo por una causa tamaña, sino por otras más pequeñas pues con que flaquease uno de los caballos que arrastraban las llamadas tensas, o con que un auriga tomase las riendas con la mano izquierda, decretaban que de nuevo se hiciese la rogativa, y aun en tiempos posteriores se hizo hasta treinta veces el mismo sacrificio, porque siempre pareció que había habido alguna falta o se había atravesado algún estorbo; ¡tal eran estas cosas divinas la piedad de los romanos!”.

Queremos iniciar el comentario con el último texto, que podría proponerse como introducción a lo que sería gran parte de este trabajo doctoral. Sin embargo, lo examinaremos aquí para no romper el texto en dos partes quedando descontextualizados uno del otro. Plutarco nos relata que tanto en los sacrificios, procesiones o espectáculos solían repetirse por errores varios que él ya señala en el texto. Hemos ido acreditando a lo largo de este estudio doctoral en el que se han señalado múltiples motivos por los que, al menos, un sacrificio podría verse interrumpido, errores, omisiones, faltas. Sin embargo, el hecho de que un autor, griego en este caso, señale que los romanos paralizaban un sacrificio nos provee de más peso argumental para un estudio de estas características. Esto nos permite conjeturar que hasta en una procesión, por ejemplo, del tipo isíaco¹⁰²⁸, también en honor al emperador, a Vulcano, Dionisio y otras divinidades, e incluso en triunfos militares en el que se realizaban desfiles¹⁰²⁹, aunque no tenemos constancia de interrupciones aplicables a tal acto, posiblemente pudieron producirse. Concerniente a los espectáculos existía la figura del *praeco* que mandaba callar al público para no hacer que las voces del mismo interrumpiera la actuación.

¹⁰²⁸ Ap., *Meth.*, XI. 7-13 especialmente en el 9. SANTAMARÍA CANALES, 2015, pp. 231-248.

¹⁰²⁹ Como el descrito por Ap., VIII. 66 en honor al triunfo de Escipión en la IIª Guerra Púnica.

Plutarco continúa que no es por una causa mayor, como podríamos considerar algún elemento meteorológico, o alguna interrupción procedente de algún gesto o voz a destiempo en el sacrificio, o caída del animal o alguna víscera. Él se refiere a que por ejemplo un caballo flaquease y la cuerda se tensara o ésta se cogiera con la mano izquierda (*siniestra*). En relación al caballo, se especifica que en los desfiles aparece como animal de tiro llevando los carros de procesión denominados *tensae*¹⁰³⁰, que eran carrozas guardadas en el Capitolio y conducidas por un áuriga, en las que se portaban los atributos de las divinidades. Ya que sobre las parihuelas (*fercula*) servían para llevar las imágenes de los dioses, llevadas en procesión solemne (*pompa*), además de ser utilizadas cuando se las trasladaban a los juegos del circo. Pero lo indicado para el équido es perfectamente aplicable a cualquier otro animal de sacrificio que, como hemos podido comprobar, el animal debía ir voluntariamente y no arrastrado a la zona de la inmolación, sin ser tensadas las cuerdas que son sujetas por el *popa*.

Siendo notable el hecho que Plutarco afirma que los romanos eran tan piadosos que tenían que repetir el sacrificio tantas veces fuese necesario por culpa de los errores cometidos, hasta treinta veces. Las repeticiones también aparecen en Livio cuando relata el suceso de reiteración del sacrificio en la guerra con Veyos¹⁰³¹ o en Epicteto¹⁰³². Ésta, en realidad, es la línea argumental de nuestro trabajo, la repetición del sacrificio por errores producidos.

Procedemos a definir lo que es *agone* y el *hoc age*. En el primer texto, Varrón comienza con la definición de *agón* utilizando las fiestas de las *Agonalias*¹⁰³³ como punto de partida para explicar la procedencia del vocablo. Las *Agonalias* eran unas fiestas que se celebraban cuatro veces al año, 9 de enero (en honor a Jano¹⁰³⁴), 17 de marzo (a Marte¹⁰³⁵), 21 de mayo (a Veyovis¹⁰³⁶) y 11 de diciembre (a Sol Indigete¹⁰³⁷)¹⁰³⁸, cuya atribución de inaugurarlas fue gracias a Numa Pompilio¹⁰³⁹. En las cuales el *Rex Sacrorum* realizaba la inmolación de un carnero (*agnus*)¹⁰⁴⁰, cuyo acto es denominado *agonium*¹⁰⁴¹, en lo que sería la *Regia* o lugar donde vive y participa este sacerdote patricio de las ceremonias religiosas públicas de Roma. Ovidio se refiere a *agonia* a aquel sacrificio cuyo vocablo latino arcaico significa *hostia*¹⁰⁴².

¹⁰³⁰ Cic., *Har.*, 10: “*tui sacerdoti sunt tensae, curricula, praecentio, ludi, libationes epulaeque ludorum...*”. Suet., *Jul.*, I. 76, 1; *Vesp.*, VIII. 5, 6.

¹⁰³¹ Liv., V. 52, 9.

¹⁰³² Epict., *Ench.*, 31, 5.

¹⁰³³ Ovid., *Fast.*, I. 324-325; V. 721; Varr., VI. 14.

¹⁰³⁴ Ovid., *Fast.*, I. 333.

¹⁰³⁵ Son los *Salii Agonales* quienes hacen los sacrificios a esta divinidad con un *agonium Martiale* en el Monte Quirinal, posiblemente donde se originarían estos sacrificios, en las fiestas de las *Liberalia* (*Liberalium die*), Macr., *Sat.*, I. 4, 15.

¹⁰³⁶ Divinidad infernal que suele asociarse a Júpiter y Esculapio a partir del 291 a.C.

¹⁰³⁷ PRESCENDI, s.v., “Indiges”, 2006-2016. Online. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e524080

¹⁰³⁸ AA.VV., 1992, p. 3. Macr., *Sat.*, I. 4, 7; Ovid., *Fast.*, I. 318-334; V. 721s.

¹⁰³⁹ Macrob., I. 4, 7.

¹⁰⁴⁰ HARTUNG, 1836, Vol. I, p.33.

¹⁰⁴¹ Ovid., *Fast.*, I. 333; Instaurado por Numa, Macrob., *Sat.*, I. 4, 7.

¹⁰⁴² Ovid., *Fast.*, I. 331; *Fest.*, 104.

Si vamos directamente a la etimología griega de la palabra *agon*, ἀγών, podemos definirla como combate, lucha en juegos públicos, en el que participaban los *agonistas*, los luchadores o atletas¹⁰⁴³, que procede del griego ἀγωνιστής. Tal vez aquí de donde deriva que en Roma la forma acopocopada de *agone*, *agón* sea el que va a ser combatido y, en cierto modo, sacrificado para deleite de los dioses y el público. Varrón también menciona, en relación a esto último, que es el que va en cabeza, igual que en el desfile lo hacen los atletas o *agonistas*, es el que va a ser sacrificado, *nisi si a Graeca lingua, ubi agon princeps, ab eo quod immolatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur*, Varrón se refiere al *principe civitatis* o *Rex Sacrorum*, que era el que se dirigía a inmolar el ternero marchando a la cabeza.

Plutarco, por su parte, nos explica, acertadamente, que fue Numa quien instauró las costumbres religiosas y, en lo que respecta al sacrificio, como aquellas normas de cumplimiento correcto y obligado en el mismo, como podría ser la ausencia de ruidos, estrépito, gritos, etc. Y en el que se daba la orden de empezar el sacrificio prestando toda la atención en la inmolación.

Sin embargo, el significado de *hoc age* no sólo se encaja en “¡hazlo/actúa!” dentro del sacrificio, sino que posee algunas connotaciones distintas. Suetonio describe, en referencia al asesinato del emperador Calígula se gritó *Hoc age!*¹⁰⁴⁴ y no lo que podría ser habitual la fórmula para el sacrificio *agone?*, además la respuesta fue *accipe ratum!* Esto podríamos relacionarlo que el asesinato de este emperador, entre otros, fue considerado como un sacrificio expiatorio, de tal forma que con su muerte acabaría toda negatividad en el imperio.

Otro ejemplo de Séneca al respecto lo encontramos cuando cita a Asinio Polión¹⁰⁴⁵ y utiliza, en cambio, *agon* con el significado de “¿lo hago?”, tal como se hace en el sacrificio a las víctimas¹⁰⁴⁶. La otra versión de esta frase creada del latín sería relacionada con “prestar atención”, así lo podemos encontrar en Horacio¹⁰⁴⁷ y Séneca¹⁰⁴⁸, para casos no relacionados con el sacrificio.

¹⁰⁴³ VV.AA., 2009, p. 21.

¹⁰⁴⁴ Sen., *Cal.*, 58, 2: *Duplex dehinc fama est: alii tradunt adloquenti pueros a tergo Chaeream cervicem gladio caesim graviter percussisse praemissa voce: "Hoc age!" dehinc Cornelium Sabinum, alterum e coniuratis, tribunum ex adverso traiecisse pectus; alii Sabinum summota per conscios centuriones turba signum more militiae petisse et Gaio "Iovem" dante Chaeream exclamasse: "Accipe ratum!" respicientique maxillam ictu discidisse.*

¹⁰⁴⁵ Sen., *Con.*, II.3.19: *belle deridebat hoc Asinius Pollio: filius, inquit, cervicem porrigat, carnifex manum tollat, deinde respiciat ad patrem et dicat: "¿Agon?" quod fieri solet victimis.*

¹⁰⁴⁶ Suet., *Calig.*, 32.3: *Admota altaribus victima succinctus poparum habitu elato alte malleo cultrarium mactavit. Lautiore convivio effusus subito in cachinnos consulibus, qui iuxta cubabant, quidnam rideret blande quaerentibus: "Quid," inquit, "nisi uno meo nutu iugulari utrumque vestrum statim posse?"*

¹⁰⁴⁷ Hor., *Serm.*, II. 3.152; *Epist.*, I. 6.31: *Vis recte uiuere (quis non?): si uirtus hoc una potest dare, fortis omissis hoc age deliciis.*

¹⁰⁴⁸ Sen., *Cl.*, I.12.2: *et cum in vicino ad aedem Bellonae sedens (Sulla) exaudivisset conclamationem tot milium sub gladio gentium, exterrito senatu: "Hoc agamus. También en la obra de tragedias de Séneca podemos encontrar una expresión con el mismo significado, Hercules furens, 1040: Nondum litasti, nate: consumma sacrum.stat ecce ad aras hostia, expectat manum cervice prona;*

Por consiguiente, *Hoc age* tiene dos significados distintos, en primer lugar se utilizaría con el significado del verbo “hacer”, siempre y cuando sea dentro del contexto del sacrificio; por otro lado, podemos encontrarnos ésta fórmula con el significado de “prestar atención” en situaciones ajenas a las inmoluciones.

raeboo occurro insequor: macta. Encontrándonos aquí con el vocablo *macta* con el mismo significado que *hoc age*.

F. TEXTOS RELACIONADOS CON LAS PENAS Y MULTAS.

(1). c. 673-c.642 a. C. TULO HOSTILIO. (RE, VII. A, 2).

Nefasta realización del sacrificio, castigo de Júpiter Elicio.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, I. 31, 8.

Ipsum regem tradunt volventem commentarios Numae, cum ibi quaedam occulta sollemnia sacrificia Iovi Elicio facta invenisset, operatum his sacris se abdidisse; sed non rite initum aut curatum id sacrum esse, nec solum nullam ei oblatam caelestium speciem sed ira Iovis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrasse. Tullus magna gloria belli regnavit annos duos et triginta.

“Cuentan que el rey mismo, al consultar los comentarios de Numa, descubrió allí unos solemnes sacrificios secretos en honor de Júpiter Elicio y se ocultó para celebrarlos; pero que no se atuvo al ritual en los preparativos o en la celebración del sacrificio, y no sólo no tuvo ninguna aparición celestial, sino que la cólera de Júpiter, irritado por la falta de escrupulosidad religiosa, lo alcanzó con su rayo y lo abrasó junto con su palacio. Tulo, con una brillante gloria militar, reinó durante treinta y dos años”.

Este texto de Tito Livio se refiere al tercer rey de Roma, el latino Tulo Hostilio (c. 673-c.642 a. C.). Fue uno de los reyes que la historiografía latina atribuye como creador de la Curia Hostilia¹⁰⁴⁹, además de ser el *alter ego* de Numa o de su sucesor, Anco Marcio. Esto se debe a que en la historiografía siempre se tiende, y así lo distinguimos en Tito Livio y posteriores, a mitificar o alabar a un rey o personaje importante, mientras que el siguiente, por lo general, es mal visto. Para Livio, la Historia es un repertorio de ejemplos, unos buenos, que se han de imitar, y otros criticados, que deben ser rechazados, caso de Tulo Hostilio.

Sobre todo, debemos verlo por quien cumplía las normas o la escrupulosidad religiosa, algo que tanto Rómulo como Numa concibieron apropiadamente¹⁰⁵⁰, distinguiendo esa dualidad en la que destaca la belicosidad frente a la piedad religiosa¹⁰⁵¹. Otro punto de análisis sería la historicidad de este rey, al igual que Rómulo y Numa, dado que se manifiestan casos paralelos en su historia con otros momentos de la monarquía, como el caso de la ciudad de Fidenae, y que pueden resultar dudosos en tanto en cuanto a la veracidad que Tito Livio les da a estos reyes¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁹ Liv., I. 30. La curia Hostilia construida, tal vez, en los siglos VI-V a. C. Véase el estudio arqueológico y topográfico en THOMAS, 1929, p. 142.

¹⁰⁵⁰ MARTÍNEZ-PINNA, 1985, pp. 97-124.

¹⁰⁵¹ MARTÍNEZ-PINNA, 1999, pp. 157 y ss.

¹⁰⁵² MARTÍNEZ-PINNA, 2011, pp. 35-46. Véase también una visión interesante al respecto en DUMÉZIL, 1968; cf. CORNELL, 1999.

Livio comenta *sed non rite initum aut curatum id sacrum esse*, es decir, no hizo los preparativos adecuados para el sacrificio y éste no obtuvo buen resultado. Dado que Hostilio sería el *Rex sacrorum*¹⁰⁵³ no tendría el mismo castigo que en época republicana o imperial como a aquellos sacerdotes que realizaban incorrectamente el sacrificio. En este caso, su castigo fue la fulminación de su persona y su palacio en el monte Celio por el rayo de Júpiter. Claro, entendamos que al *Rex sacrorum*, sólo puede ser castigado por su superior en este caso, la divinidad, Júpiter. Tulio Hostilio, tal como indica Livio, estudió los textos de Numa, a él se le atribuyen la normativa sacrificial¹⁰⁵⁴. Siguiendo este precepto, no concuerda el relato de que siguiera los pasos de Numa y pudiera proceder incorrectamente.

Analizando el rayo, *fulmen, fulgur*, debe tomarse como un *portentum*, aunque ya hemos definido qué es, recordamos que para los latinos era un signo terrorífico de la cólera de los dioses y naturaleza, suscitando en los hombres un sentimiento de horror¹⁰⁵⁵. Ciertamente después de la caída del rayo, se marcaba la zona con un pozo, *puteal*¹⁰⁵⁶ y se construía un templete con un altar sacrificando una oveja de dos años, *bidens*. Además, se suma el caso de que fuera el rey alcanzado por el rayo, por lo que se debe enterrar en el mismo sitio donde fue fulminado, sin ceremonia fúnebre¹⁰⁵⁷.

La aparición del rayo, como cualquier otro prodigio, era interpretado como parte de la inestabilidad o ruptura de la *pax deorum*, vinculado a momentos de gran tensión o preocupación como consecuencia de guerras, hambrunas, plagas o pestes. Tras el anuncio, la Curia romana aceptaba o no el prodigio. Los aceptados pasaban a ser considerados *prodigia pública*¹⁰⁵⁸, por el que daban comienzo los ritos expiatorios *procuratio prodigii*, o bien convocar a los sacerdotes *bidentales*, personal competente en materia de prodigios¹⁰⁵⁹. Los cuales sacrificaban para expiar el rayo, *fulgur*, una oveja, *bidens*, en torno a un pozo o *puteal* situado en el foro, *puteal Libonis* y otro junto al Comicio¹⁰⁶⁰.

Quizás en este caso concreto, lo que haya escrito Livio sea realmente falso, en el sentido de que como no fue un rey ejemplar para el autor, y teniendo en cuenta su duda como rey existente, el destino del monarca alcanzado por un rayo, sea simplemente un ejemplo de enseñanza moralizante propio de las obras de Livio, como forma de instruir

¹⁰⁵³ CORNELL, 1999, pp. 234–235.

¹⁰⁵⁴ Según testimonio de Cic., *Nat. Deor.*, III. 2, 5 a Numa se le concede el honor de crear varios colegios sacerdotales así como los rituales a seguir. También aparece en Liv., I. 20, 1-7.

¹⁰⁵⁵ BLOCH, 1949, pp. 120-131; 1968, pp. 106-107.

¹⁰⁵⁶ Cic., *Att.*, I. 10.3; Plin., *N.H.*, XVI. 18; 34.21.

¹⁰⁵⁷ Plin., *N. H.*, II. 145.

¹⁰⁵⁸ MACBAIN, 1982, en donde se citan los momentos donde también aparecen los *prodigia*; NORTH, 1986, pp. 251-258; DETREVILLE, 1987, pp. 29 y ss.; ORLIN, 1997; MONTERO HERRERO, 2002, pp. 241-243.

¹⁰⁵⁹ DELGADO DELGADO, 2002, pp. 245-256.

¹⁰⁶⁰ Hor., *Ep.*, I.19, 18; *Sat.*, II. 6, 35; Pers., 4, 49; Cic., *Div.* I.1, 7; Liv., I. 36.

en el respeto religioso. Por lo que, en caso de existir puede incluso reunirse en él varios personajes desconocidos, similar a lo que le pasaría a Rómulo¹⁰⁶¹.

“Hay que reconocer que este monarca es el menos tangible de todos cuantos componen la primera serie de reyes romanos, pues en su personalidad confluyen dos tendencias, una que le representa con la imagen del buen rey, preocupado por el derecho, el bienestar material de la ciudad y una relación justa con los dioses, y otra que destaca su vocación bélica y una actitud de cierta irreligiosidad”¹⁰⁶².

Sus campañas se dirigieron contra Alba Longa, Fidenas, los sabinos y Veyes, trasladando su población a Roma¹⁰⁶³, política que culminará Tarquinio Prisco con la conquista de una parte del Lacio. Su fallecimiento¹⁰⁶⁴ pudo deberse más por la conspiración de parte de la aristocracia gentilicia, tal vez, liderada por el que sería el sucesor, Anco Marcio, contra el rey, hastiados de la belicosidad del mismo. Todas éstas hostilidades pudieron provocar que tanto el hambre como la epidemia asolaran parte de Roma¹⁰⁶⁵.

*Elicio*¹⁰⁶⁶ era el epíteto de Júpiter, en este caso, al que se le dedicaba culto para atraer la lluvia, con una ceremonia religiosa llamada *Aquilicium* o *Aquaelicium*¹⁰⁶⁷, realizándose en momentos de pertinaz sequía en donde se le ofrecían sacrificios humanos¹⁰⁶⁸, hasta que fueron suprimidos en el 97 a.C. Coincide además, manejando los estudios de paleoclimatología, con el periodo que corresponde al Sub-boreal cuyos años de calor son entre el 3000 a.C. y el 500 a.C.¹⁰⁶⁹, entendemos, por ello, lógica la petición de Tulo Hostilio a Júpiter Elicio para que lloviese.

¹⁰⁶¹ MARTÍNEZ-PINNA, 2001, pp. 689-707.

¹⁰⁶² MARTÍNEZ PINNA, 2001, p. 704; 1999, p. 157 y ss.

¹⁰⁶³ Liv., I. 22-30.

¹⁰⁶⁴ Liv., I. 31, 6-8 en el que se describe que el rey contrajo la grave enfermedad producida por la peste. Nos inclinamos más por este suceso que la muerte por el rayo. Sucediéndole Anco Marcio quien, según Livio, conserva las tradiciones religiosas heredadas de su abuelo Numa, Liv., I. 32, 2.

¹⁰⁶⁵ Para la epidemia que asola Roma, tal vez, malaria, Liv., I. 31, 5-6.

¹⁰⁶⁶ AYER RUBINS, 1932, pp. 85-102.

¹⁰⁶⁷ Fest., s.v. *Aquaelicium*, II. 24; Petr., *Sati.*, 44, 18; Serv., *Aen.*, XL. 3.175; Tert., *Apol.*, 40.14. Ritual que se hacía descalzo, *nudipedalia*, mujeres con pelo suelto, puesta la *stola* y los magistrados sin su túnica púrpura y con fasces invertidos, rogando por las lluvias. Solían llevar los pontífices en procesión una piedra que estaba afuera de la Porta Capena, cerca del Templo de Marte, a través de la ciudad hasta el Capitolio. El nombre de la piedra era *lapis* o *petra manalis*. Véase también Paul., *ex Fest.*, p. 2: *quaelicium dicitur, cum aqua pluvialis remediis quibusdam elicitur, ut quondam, si creditur, manali lapide in urbem ducto.*

¹⁰⁶⁸ CONTRERAS VALVERDE; RAMOS ACEBES; RICO RICO, 1992, p. 109.

¹⁰⁶⁹ FERRERAS FERNÁNDEZ, 2005, pp. 56-58.

(2). C. 310 A.C. APIO CLAUDIO CAECUS “EL CIEGO”. (RE, 91).
(MRR, I: 176).

Infracción religiosa cuyo castigo fue la ceguera.

Dionisio De Halicarnaso. *Historia Antigua de Roma*, XVI. 3, 1.

Ἄππιος Κλαύδιος περί τᾶς θυσίας παρανομήσας τι ἄπετυφλώθη καὶ Καῖκος προσηγορεύθη: οὕτω γάρ τοὺς τυφλοὺς Ῥωμαῖοι καλοῦσιν.

“Apio Claudio, por cometer alguna infracción relacionada con los sacrificios, se quedó ciego y recibió el sobrenombre de Caecus, pues así llaman los romanos a los ciegos”.

Leyendo este texto, a priori, no vemos ningún tipo de castigo legal, destitución de su cargo, etc. como en los casos que vendrán después. Sin embargo, este pasaje presenta a Apio Claudio Caecus o “el ciego”¹⁰⁷⁰, que conocemos bien gracias a varios textos que hablan precisamente de su obra política así como de su falta de vista. Livio nos comenta la razón de su ceguera¹⁰⁷¹, que se debió a que los dioses le castigaron por haber instruido a unos esclavos públicos en el culto a Hércules en vez de proseguir dicho culto por parte de la familia de los Poticios que llevaban ligados a ella desde su creación¹⁰⁷², haciendo que el linaje de los Poticios se extinguiera por completo mostrando así, esa ruptura de la tradición religiosa.

Dionisio de Halicarnaso, por su parte, narra toda la historia relacionada con Apio Claudio en relación a las sesiones, discursos del senado en donde participa y las decisiones tomadas sobre el nombramiento de tribunos, las guerras contra samnitas y ecuos, hasta la muerte del propio Apio Claudio¹⁰⁷³. Es en el Libro XVI, el texto presentado, donde se cita en este escueto párrafo el porqué de su ceguera en relación con el sacrificio. En relación a esto, tenemos el texto de Cicerón que también nos relata que a pesar de su ceguera, no le impidió proseguir con su carrera política¹⁰⁷⁴ tanto pública como privada. Aunque es verdad, que en esta obra Cicerón ensalza toda actividad política y de la búsqueda de la felicidad, con una filosofía estoica¹⁰⁷⁵. Sabemos que Apio Claudio comenzó su carrera política siendo edil y después ocupando el cargo de censor en el año 312 a.C.¹⁰⁷⁶ junto con Cayo Plaucio Deciano. Livio señala

¹⁰⁷⁰ VALMAÑA OCHAÍTA, 1998.

¹⁰⁷¹ Liv., IX. 29, 6-11.

¹⁰⁷² Ver Liv., I. 7, 12-15.

¹⁰⁷³ Léase D. H., X. 30-49.

¹⁰⁷⁴ Cic., *Tusc.*, V. 38, 112: *Appium quidem veterem illum, qui caecus annos multos fuit, et ex magistratibus et ex rebus gestis intellegimus in illo suo casu nec privato nec publico muneri defuisse.*

¹⁰⁷⁵ Es muy interesante leer para conocer la composición filosófica de sus obras a RODRÍGUEZ-PANTOJA, pp. 7-153.

¹⁰⁷⁶ Front., *Aq.*, I, 5: en referencia a las construcciones del Acueducto y Vía Apia construidas en Roma en el 312 a.C. por ambos censores, aunque por la renuncia de Deciano, el nombre del acueducto y la vía, finalmente, tuvo el nombre de Apio.

que años más tarde fue castigado con la ceguera por la cólera de los dioses¹⁰⁷⁷. Apio Claudio, tras la renuncia de su colega Deciano en conformidad con la *lex Emilia*¹⁰⁷⁸, rechazó esta ley siguiendo en el cargo durante más tiempo, a pesar de ser obligado a dimitir por el tribuno de la plebe Publio Sempronio Sofo¹⁰⁷⁹.

Tras su renuncia como censor, ocupó ese cargo en el 304 a.C. Quinto Fabio Máximo, el cual derogó gran parte del trabajo de Apio Claudio, prohibiendo la entrada al Senado de hombres itálicos libres a favor de los *equites*. Apio Claudio fue cónsul en el 307 a.C., 296 a. C. y en el 298 a. C. fue nombrado *interrex* (un cargo que ocupó tres veces)¹⁰⁸⁰, finalmente fue dictador en el 287/286 a.C. Otro suceso fue cuando Pirro mandó al embajador Cineas a pactar una paz con Roma, ofreciendo como cláusulas, entre otras, la restauración de samnitas, apulios y brucios con todas sus pertenencias perdidas en la guerra. Teniendo en cuenta que toda la vida política de Apio Claudio fue también una constante lucha bélica contra estos pueblos, él siendo ciego¹⁰⁸¹ rechazó estas medidas convenciendo al resto de senadores, cuyas consecuencias fueron la expulsión de Cineas¹⁰⁸² y el comienzo de las Guerras Pírricas (280-275 a. C.)¹⁰⁸³.

Atendiendo a toda la historia de Apio Claudio notamos que no hay nada aparentemente concreto que haga parecer un castigo como para dejarle ciego. Seguramente los autores imputen este impedimento de visión con el episodio del cambio del culto a Hércules a favor de los *servi publici* o *publici sacerdotales*. Sin embargo, Dionisio se refiere a que quedó ciego por una infracción relacionada con el sacrificio, quizás pueda referirse a lo sucedido de este episodio de Hércules. O bien que causó una infracción al manejar las vísceras o algún instrumento de forma errónea en el sacrificio precisamente por ser ciego, justamente al revés de lo que dice Dionisio.

En conclusión, no creemos que su ceguera estuviera relacionada con el castigo por haber hecho alguna infracción sacrificial o por el cambio de culto sino, lógicamente, por alguna degeneración ocular hasta la pérdida de vista, hecho muy común. Pero lo hemos plasmado aquí porque nos pareció interesante analizar cómo se recogen en algunas fuentes clásicas de la justificación de la ceguera procediendo de la providencia divina y no por algo natural. Y además, en Roma existía la veneración, respeto o caridad que se profesaba por las personas ancianas y ciegas como lo narra Cicerón en *de Senectute*.

¹⁰⁷⁷ Se debió al cambio de la forma tradicional del culto a Hércules por parte de los Poticios a favor de siervos públicos, según Liv., IX. 29, 11.

¹⁰⁷⁸ La ley presentada por el dictador Emilio Mamerco el año 434a.C., véase Tito Livio: IV 24, 5, en la cual se dicta que son 18 meses de ocupación en el cargo de censor.

¹⁰⁷⁹ Liv., IX. 33-34. En donde se refiere al discurso en la Curia de Roma por parte de *Publius Sempronius Sophus* en el que exhorta a Apio Claudio a abandonar la censura, sin éxito.

¹⁰⁸⁰ Liv., X. 11, 10.

¹⁰⁸¹ Cic., *Senec.*, 16: *Ad Appi Claudii senectutem accedebat etiam, ut caecus esset; tamen is, cum sententia senatus inclinaret ad placem cum Pyrrho foedusque faciendum, [...]*.

¹⁰⁸² Plut., *Pyrrh.*, 19, 3: *μη το ὕπνον οὐδ' ἀπαλλάττειν νομίζετε ποιησάμενοι φίλον, ἀλλὰ ἐκείνους ἐπάξεσθαι καταφρονήσαντας ὑμῶν ὡς πᾶσιν ἐύκατεργάστων, εἰ Πύρρος ἄπεισι μὴ δοῦς δίκην ἧν ὕβρισεν, ἀλλὰ καὶ προσλαβῶν μισθὸν τὸ ἐπεγγελάσαι Ῥωμαίοις Ταραντίνους καὶ Σαννίτας.*

¹⁰⁸³ Para conocer las causas de la guerra, GILLESPIE, 2013, pp. 47.

(3). 230-223 a.C. QUINTO SULPICIO (RE, 16); CORNELIO CETEGO (RE, 92). FLAMINES DIALIS. (MRR, I: 232).

Caída del gorro de la cabeza/ sin respeto al rito sacrificial.

Valerio Máximo. *Factorum et dictorum memorabilium*, I. 1, 5.

At Q. Sulpicio inter sacrificandum e capite apex prolapsus idem sacerdotium abstulit.

“Quinto Sulpicio, por habérsele caído de la cabeza el gorro sacerdotal cuando estaba oficiando un sacrificio, tuvo que renunciar al cargo”.

Plutarco. *Vidas Paralelas, Marcelo*, 5, 3-4.

Ἐκείνους χρόνους καὶ δύο ἑρεῖς ἐπιφανέστατοι τὰς ἑρωσύνας ἀφῆρέθησαν, Κορνήλιος μὲν Κέθηγος ὅτι τὰ σπλάγχνα τοῦ ἑρείου παρὰ τάξιν ἐπέδωκε, Κοῦνίντος δὲ Σουλπίκιος ἐπὶ τῷ θύοντος αὐτοῦ τὸν κορυφαῖον ἀπορρυῆναι τῆς κεφαλῆς πῖλον, ὃν οἱ καλούμενοι φλαμίνιοι φοροῦσι

“[...] por estos mismos años dos sacerdotes destacados fueron despojados de sus sacerdocios; el uno, Cornelio Cetego, porque había ofrendado las entrañas de la víctima sin respetar el rito; el otro, Quinto Sulpicio, porque mientras él llevaba a cabo el sacrificio se le había escurrido de la cabeza el pīleo que portaban los llamados flámines”.

En esta ocasión ponemos dos textos de dos autores diferentes, Valerio Máximo y Plutarco, dado que ambos tratan sobre un mismo personaje y hecho, era la renuncia del cargo por parte de Quinto Sulpicio.

Quinto Sulpicio fue *flamen Dialis*, consagrado a Júpiter en el 230 a.C.- 223 a.C.¹⁰⁸⁴ en un momento en el que Roma estaba inmersa en la 1ª Guerra Púnica y que además combatió conjuntamente contra los ligures, la 1ª Guerra Iliria y el advenimiento de Cayo Duilio Nepote como dictador de la República en el 231 a.C.¹⁰⁸⁵

El cargo que ocupa, *flamen Dialis*, entre otras prerrogativas, derechos y obligaciones que tenía este puesto, era también la de llevar como elemento identificativo el *albogalerus*¹⁰⁸⁶, es decir, el gorro confeccionado con la piel de un buey blanco sacrificado ritualmente en honor a Júpiter¹⁰⁸⁷. Plutarco comenta al respecto que

¹⁰⁸⁴ RÜPKE, 2005, p. 79.

¹⁰⁸⁵ Cic., *senec.*, 13.

¹⁰⁸⁶ Liv., VI. 41: *alicui apicem dialem imponere*, imponer este gorro también significaba al nombramiento de un *flamen Dialis*. Descripción del mismo en Fest., *s.v.*, *albogalerus*; Gell., X.15.

¹⁰⁸⁷ Plut., *Quaest. Rom.*, 40 y *Num.*, 7, 4-5; *Serv., Aen.*, I. 305; 8, 552; 664; 10, 270; Gell., X. 17; Fest., *Ep. Floro*, 87.

este gorro era llamado *píleo/pilos* (πῆλον / πῆλος) debido a que los flamines procedían de los *pilamenai*¹⁰⁸⁸.

Este gorro blanco se llamaba *albus galerus* o *albogalerus*¹⁰⁸⁹. Era un capacete identificativo de este tipo de sacerdote y que debía llevarlo siempre. Además se coronaba con un ornamento necesario llamado *apex*, que consiste en una ramita de olivo, *uirga*, envuelta en un hilo de lana, *apiculum*¹⁰⁹⁰. Para evitar los casos descritos, es decir, que se cayera, estaba provisto de dos correas, *offendices*, que se ataban bajo el mentón¹⁰⁹¹. Sin embargo, entramos en una contradicción importante con el sistema de sujeción de este gorro. A saber, si el propio *flamen Dialis* tiene prohibido emplear nudos de cualquier tipo¹⁰⁹², no podemos aceptar que este bonete se sujetara con un nudo bajo el mentón. No obstante en la representación del Ara Pacis de de uno de los *flamines* parece que las correas están sujetas con una especie de pasador bajo el mentón.

La descripción de que los *albogaleri* llevaban dicho sistema de sujeción era en realidad la del *apex*¹⁰⁹³ de los *Salii*, los cuales sí llevaban esas correas en el gorro para sujetar bajo el mentón, debido a que a ellos no les afecta la interdicción del nudo. Por lo que hemos de diferenciar entre el *albogalerus* y el *apex*, que siendo de la misma forma y, seguramente, composición, el sistema de sujeción eran distintos en estos casos. El sistema de sujeción que debía ser era mediante las correas, *offendices*, agujereadas, a modo de barboquejo, que se engancharían en los botones o remaches, similar al sistema de sujeción de las carrilleras del casco militar de tipo Montefortino¹⁰⁹⁴, u otra solución, más sencilla, es que el sistema de correa se haga mediante un pasador de cuero por la que traspasan las correas y que, ajustándose hacia el mentón, retenga el *albogalerus*.

La cuestión es ¿cómo un gorro de estas características, que se llevaba atado bajo el mentón, puede caerse de forma accidental? Hemos podido comprobar experimentalmente cómo este gorro se sujeta mediante cuerdas o pasador, tal como también se percibe en el Ara Pacis de Roma. La reconstrucción histórica de este tipo de casquete nos ha permitido analizar su fabricación, forma, colocación y la comprobación de que un gorro sujeto no se desploma fácilmente. Esto nos llevaría a pensar que esas cuerdas no se sujetaron bajo el mentón y accidentalmente se fueron hacia adelante en una inclinación de cabeza y derrumbarse, o bien Quinto Sulpicio derribó intencionalmente el gorro para apartarse del sufrido cargo sacerdotal de *flamen Dialis*.

¹⁰⁸⁸ Plut. *Num.*, VII. 5. Coincidiendo con Dionisio de Halicarnaso (II. 70) en la forma cónica del gorro.

¹⁰⁸⁹ Estudios sobre el *Flamen Dialis* y el uso de este bonete, MARCO SIMÓN, 1996, pp. 74-75. Así como la de DUMÉZIL, G., 1935.

¹⁰⁹⁰ Fest., X. 2, 3; Serv., *Aen.*, II. 683; VIII. 664; X. 2703; Isid., *Or.*, XIX. 30, 5; *Comm. Bern. ad Lucan.*, I. 604.

¹⁰⁹¹ Fest. (Paul.), s.v. *albogalerus*.

¹⁰⁹² MARCO SIMÓN, 1996, Op. Cit., p. 92-93.

¹⁰⁹³ Fest. (Paul.), s.v. *offendices*.

¹⁰⁹⁴ Véase por ejemplo de este tipo de casco el encontrado en la tumba VI de la necrópolis de Peschiera, Todi (Italia) del s. IV-III a.C.; o el encontrado en la tumba XXV en Montefortino (Italia).

Valerio Máximo cita la frase *sacerdotium abstulit*, es decir, dejó de ser sacerdote o se le despojó de este puesto. Plutarco nos dice *ἀφῆρηθησαν* que significa renunciar, por tanto vemos que ambos autores coinciden en hacer ver que Quinto Sulpicio reconoce su descuido y que asume de forma voluntaria su dimisión.

Los sacerdotes más conocidos eran, principalmente, de la época republicana siendo el momento histórico álgido para que los patricios consiguieran mediante un rápido *cursus honorum* el poder ocupar cargos políticos obteniendo un *imperium* militar, honor y beneficios económicos. Recordemos que existía una incompatibilidad de este cargo flaminal con el desempeño de compromisos políticos en general y especialmente con los de responsabilidad. Pocos nombres de flamines conocemos (14 flamines *Dialis*)¹⁰⁹⁵, eran personajes con un gran estatus social, económico y esto plantea problemas para su aspiración política. Sin embargo, el cargo flaminal les supone un añadido más a su *cursus honorum*, renunciando después al cargo, para poder alcanzar pretensiones de mando, ocupar cargos políticos y militares¹⁰⁹⁶.

Es cierto que el ocupar el cargo de *flamen* suponía la entrada automática al Senado, por lo que la influencia en el mismo pudo ser importante, además de lograr intervenir en ciertos asuntos políticos que en la Curia se trataban. Cargo que favoreció, en otro momento, a Julio César, cuando fue nombrado por Cinna en el 84 a.C. *flamen Dialis* a la inusual edad de 16 años, aunque el dictador romano Lucio Cornelio Sila, el cual venció a Cinna y Mario en la primera guerra civil (88-81 a.C.), anuló el nombramiento de César como sacerdote de Júpiter.

Los ejemplos más claros al respecto, son los de los textos extraídos anteriormente, en referencia a Cornelio Cetego y Q. Sulpicio. En el caso de Cetego tras dejar el flaminado ocupó el puesto de Pontífice Máximo en el 213 a.C. y el consulado en el 204 a.C. por tanto le favoreció la renuncia del cargo, ascendiendo en el escalafón político y religioso. De Sulpicio no sabemos de su progreso, pero seguramente siguió desempeñando cargos públicos. Igual que Claudio Centón que dejó de ser *flamen* para convertirse después en dictador por nombramiento de Tiberio Sempronio.

Vemos por tanto que ser expulsado de un cargo político-religioso no influye negativamente en adquirir otro, de mayor importancia o reconocimiento. Lo que pensamos es que los cargos religiosos eran empleados, en su mayoría, como plataforma a la vida pública política. Así se explica que tanto Cetego como Sulpicio cometan una falta deliberada y sean expulsados de su cargo, sin menoscabo de su persona. Si esto último, el disfavor, se hubiera producido lo más probable sería que no se pudieran presentar a otros cargos políticos, dado el rechazo generalizado del pueblo o de otros políticos, por haber transgredido el ritual, pero teniendo en cuenta que debió ser una práctica común, deducimos, no vieron mermado su estatus político o social.

¹⁰⁹⁵ Véase una breve lista de ellos en MARCO SIMÓN, 1996, Op. Cit., pp.253-254.

¹⁰⁹⁶ MARCO SIMÓN, 1996, ibíd., pp. 195-197.

(4). 223-180 a.C. P. CLELIO SÍCULO (*RE*, 9) (*MRR*, I: 393); M. CORNELIO CETEGO (*RE*, 92) (*MRR*, I: 232); C. CLAUDIO (*RE*, 104) (*MRR*, I: 276). FLAMINES *DIALIS*.

Poco cuidado con las entrañas del sacrificio.

Valerio Máximo. *Factorum et Dictorum Memorabilium*, I. 1, 4.

P. Cloelius Siculus, M. Cornelius Cethegus, C. Claudius propter exta parum curiose admota deorum immortalium aris uariis, temporibus bellisque diuersis flaminio abire iussi sunt coactique etiam.

“Publio Clelio Sículo, Marco Cornelio Cetego y Cayo Claudio, porque las entrañas de las víctimas habían sido tratadas con poco cuidado en los altares, en distintos momentos de las diversas guerras recibieron la orden y fueron obligados a abandonar el cargo de *flamen*”.

T. Livio. *Ab Urbe Condita*, XXVI. 23, 8.

C. Claudius flamen Dialis quod exta perperam dederat flamonio abiit.

“Gayo Claudio, *Flamen* de Júpiter, renunció a su cargo porque había presentado de forma indebida las entrañas de la víctima de un sacrificio”.

Los hechos de todos los personajes son juzgados y valorados según los principios de la paz y la estabilidad. Es interesante leer en la obra de Valerio Máximo que de forma interesada, la inestabilidad social, política o lo militar estaba en contraposición de la *pax* de Augusto y Tiberio, enseñando a los ciudadanos romanos que el emperador aportaba un tiempo de paz siendo protegido por ello. Por esto mismo, aparecen en el texto analizado, los personajes de Cetego, Sículo, Cayo Claudio que viven momentos convulsos, como la guerra civil o el conflicto patricio-plebeyo, guerra contra volscos, samnitas, dictaduras, etc. de la historia republicana de Roma en contraposición al imperio de Tiberio. Aunque en algunos de los personajes, reconoce ciertas virtudes en algunas de sus actuaciones, son elementos que le sirven de enseñanza moral¹⁰⁹⁷.

Publio Cloelio Siculo fue nombrado *Rex sacrorum* en 180 a.C., sucediendo a Gneo Cornelio Dolabella¹⁰⁹⁸, aunque según Münzer fue *flamen Dialis*¹⁰⁹⁹. La designación de Sículo como *Rex sacrorum* fue dentro del marco de enfrentamiento entre el pontífice máximo Gayo Servilio y el *duunviro* naval Lucio Cornelio Dolabella quien no quiso dimitir a pesar de imponérsele una multa, la cual recurrió. Aunque finalmente se consiguió la consagración al cargo religioso de Publio Clelio Siculo.

¹⁰⁹⁷ Una parte de la gran bibliografía actual que estudia más en profundidad la figura de Valerio Máximo, su obra y composición, podemos verla en: BAILEY, 1996, pp. 175-184; ARAGÜÉS ALDAZ, 1997; SANTINI, 1999, pp. 26-29; DARDLE, 2000, pp. 472-478.

¹⁰⁹⁸ Liv., XL. 42, 8-10.

¹⁰⁹⁹ MÜNZER, 1920, p. 27 y ss.

Cayo Claudio Centón, era *flamen Dialis* en el 211 a.C.¹¹⁰⁰ y fue nombrado dictador por Tiberio Sempronio con el propósito de que celebrase las elecciones, las cuales terminaron limpiamente el primer día, declarando electos como cónsules a Quinto Fulvio Flaco, *magister equitum*, y a Apio Claudio Pulcro que estaba en ese momento como pretor en Sicilia, siendo elegidos ediles curules Cetego y Escipión. Tras estas votaciones dimitió Centón como dictador, muestra del ejemplo de buen gobierno que remarca Valerio Máximo en su obra y la comparación con su presente, la del emperador Tiberio.

De nuevo aparece Marco Cornelio Cetego quien, entre muchos de los cargos políticos, ocupó el de censor durante la IIª Guerra Púnica, cónsul en el 204 a.C., gobernador en el 203 a.C. de la Galia Cisalpina venciendo a Magón Barca al que expulsó de la P. Itálica. Después ingresó como *Pontifex Maximus* en sustitución de Lucio Cornelio Lentulo por defunción de éste, hasta su muerte en el 196 a.C. Además pudo ser *flamen Dialis* hasta el ca. 223 a. C. Cetego apoyó la candidatura edilicia curul de Publio Cornelio Escipión, el que fue llamado después *Africanus*, siendo éste de menos edad reglamentaria para presentarse a este cargo¹¹⁰¹, siendo elegido por votaciones entre las distintas tribus. Celebrándose a continuación varios juegos que duraron dos días¹¹⁰².

En referencia a lo que nos atañe sobre el sacrificio, y en particular sobre el castigo o consecuencias de realizarlo incorrectamente, observamos en el texto que *flaminio abire iussi sunt coactique etiam*, es decir, ordenados y obligados a abandonar el cargo flaminial. Para que esto pudiera ocurrir, dentro de la praxis exhaustiva de la religión romana que hemos visto, hace cumplir las leyes y obligaciones de aquellos representantes de las divinidades, hubo de ocurrir algo importante para que se les obligue a abandonarlo.

Conocemos el ejemplo de Gayo Claudio quien, según Tito Livio, renunció a su cargo por haber presentado de forma indebida las entrañas de las víctimas en un sacrificio¹¹⁰³. El mismo caso fue para Cetego, el cual nos lo remarca Plutarco, analizado antes, en otro pasaje similar al que escribe Valerio Máximo en relación a la deficiente presentación de las entrañas¹¹⁰⁴. No conocemos más textos que el presentado por Valerio Máximo en relación a la dimisión del cargo de *flamen* por parte Clelio Siculo.

Está claro que al calor de estos textos, la consecuencia principal de cometer uno de los errores en el sacrificio romano es la inmediata expulsión del cargo que ocupaba. Ahora bien, no se percibe según estos textos, si se produce la multa pecuniaria aunque

¹¹⁰⁰ Véase el texto de Liv., XXVI. 23, 8: *C. Claudius, flamen Dialis, quod exta perperam dederat, flamonio abiit*, en donde también se refleja dejar su cargo.

¹¹⁰¹ La edad reglamentaria era de unos 36 años mientras que Escipión tendría 22 años.

¹¹⁰² Liv., XXV. 2, 41.

¹¹⁰³ Liv., XXVI. 23, 8.

¹¹⁰⁴ Plut., *Marc.*, 5, 3: *Ἐκείνους χρόνους καὶ δύο κρεῖζ ἐπιφανέστατοι τὰς κρωσύννας ἀφῆρέθησαν, Κορνήλιος μὲν Κέθηγος ὅτι τὰ σπλάγχνα τοῦ κρείου παρὰ τὰς ἐπέδωκε.*

lo más seguro es que se genere, quizás de forma proporcionada al hecho cometido. Esta multa pudo ser condonada si aceptaba voluntariamente su destitución en el cargo¹¹⁰⁵. Situando este hecho público dentro del marco de los *crimina*, y por tanto juzgable mediante los pontífices. Debemos encuadrarlo en la negligencia por omisión, *culpa in omittendo*, por no tratar bien las entrañas en la ceremonia sacrificial y dado que no sabemos si lo realizaron de forma voluntaria o involuntaria, no obstante defendemos la primera opción, ya que de nuevo aprovechan el cargo religioso para ocupar, tras abandonarlo, otros puestos importantes como el consulado y apoyar políticamente a, por ejemplo, Escipión el *Africano*.

Todo aquello que sea inusual, fuera de las reglas del sacrificio y escapara al correcto funcionamiento de la praxis sacrificial debía ser limpiado, borrado y subsanado para que en los sucesivos ritos fueran realizados de forma correcta así como expiar aquellas máculas ocurridas. Es por ello, que los errores ocurridos durante el sacrificio, como hemos visto, deben ser limpiados o purificados. Seguramente, tras el error cometido por el sacerdote se procedía a la expiación y tras su renuncia una nueva consagración para el que le sustituyera. Tanto Valerio como Tito Livio o Plutarco no usan el término *delitum*, ni *crimina*, o *poena*, sino que directamente aluden abandonar el cargo.

A pesar de todo esto, nos parece importante señalar que si el *flamen Dialis* tenía prohibido tocar todo aquello que esté muerto o crudo¹¹⁰⁶, ¿cómo pudieron haber sido condenados Claudio Centón o Cetego a dimitir¹¹⁰⁷ si ellos, por su interdicción, tienen prohibido tocar los *exta*? La solución parece recaer en que el sacerdote de Júpiter tiene, por su cargo, la capacidad de soportar en su persona todo error cometido durante el sacrificio, aún no habiéndola perpetrado él mismo¹¹⁰⁸. Lo que nos lleva a pensar que en estos casos, que cualquier error producido por alguno de los asistentes no tendría consecuencias para quien la realiza, sino para el *Dialis*. De ahí el motivo por el que Centón y Cetego tuvieron que dimitir, ya que tal vez alguno de los ayudantes ejecutara la falta.

Otra cuestión que no sabemos es si algún asistente en el público grita a destiempo, o si hay algún sonido ambiental inapropiado, como un ladrido, graznido, etc. ¿también recaería la culpa sobre el *flamen Dialis*? o en este caso se resolvería de forma normal, paralización del sacrificio y reinicio con sus respectivas expiaciones.

¹¹⁰⁵ Véase el interesantísimo texto de Liv., XL. 42, 8-10 a raíz de la multa perdonada si acepta la disposición de abandonar el cargo de *duunviro* naval por parte de Lucio Cornelio Dolabela.

¹¹⁰⁶ MARCO SIMÓN, 1996, pp. 132-133.

¹¹⁰⁷ Ibid., p. 253 donde añade la lista de flamines depuestos en época republicana.

¹¹⁰⁸ Por esta misma razón Val. Max., I. 1, 4; Liv. XXVI. 23, 6-7; Plut., *Marc.*, 5 describen que los flamines *Dialis* fueron obligados a dimitir de su cargo, MARCO SIMÓN, 1996, p. 89.

(5). SOBRE LA CONDENA A UN AUGUR.

Imposibilidad de pérdida del cargo.

Plutarco. *Quaestiones romanas*, 99.

‘διὰ τί τῶν ἄλλων ἱερέων τὸν καταδικασθέντα καὶ φυγόντα παύοντες ἕτερον αἰροῦνται, τοῦ δ’ αὐγουρος,’ ἕως ζῆ, κὰν ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἀδικήμασι καταγνώσιν, οὐκ ἀφαιροῦνται τὴν ἱερωσύνην ‘αὐγουρας’ δὲ τοὺς ἐπὶ τῶν οἰωνῶν καλοῦσι;’ πότερον, ὡς ἔνιοι λέγουσι, βούλονται μηδένα τὰ τῶν ἱερῶν ἀπόρρητα γινώσκειν, ὃς οὐκ ἔστιν ἱερεὺς: ἢ κατειλημμένον ὄρκους τὸν αὐγουρα μηδενὶ φράσειν τὰ τῶν ἱερῶν. ἀπολυῖσαι τῶν ὄρκων οὐ θέλουσιν ἰδιώτην γενόμενον; ἢ τιμῆς οὐκ ἔστιν οὐδ’ ἀρχῆς ἀλλ’ ἐπιστήμης ὄνομα καὶ τέχνης ὁ αὐγουρ; ὅμοιον οὖν τῷ τὸν μουσικὸν ἀποψηφίσασθαι μουσικὸν μὴ εἶναι καὶ τὸν ἱατρὸν ἱατρὸν τὸ κωλύειν μάντιν εἶναι τὸν μάντιν, ἀφελῆσθαι μὴ δυναμένους τὴν δύναμιν αὐτοῦ, κὰν ἀφέλωνται τὴν προσηγορίαν. ἄλλον δ’ οὐ καθιστᾶσιν, εἰκότως τὸν ἐξ ἀρχῆς ἀριθμὸν τῶν αὐγούρων φυλάττοντες.

“¿Por qué si cualquier sacerdote es condenado y exiliado, lo cesan y eligen a otro, pero si se trata del augur, aún cuando lo condenen por los mayores delitos, no le privan de su sacerdocio mientras viva? Lllaman «augures» a los que se ocupan de los presagios. ¿Acaso, según algunos dicen, no quieren que nadie que no sea sacerdote, conozca los secretos de los ritos sagrados? ¿O no quieren que el augur, ligado por juramentos a no decir a nadie nada de los asuntos sagrados, quede liberado de sus juramentos al convertirse en hombre privado? ¿O, tal vez, no sea el de «augur» un título de honra ni de mando, sino de conocimiento y destreza? Pues el impedir que un adivino no sea adivino es semejante a decretar por votación que el músico no sea músico y que el médico no sea médico, pues no se les puede privar de su capacidad aunque se les quite su denominación. No designan a ningún otro, lógicamente, pues observan desde el principio el número de los augures”.

Este interesante texto de Plutarco nos pone en conocimiento de ciertas pautas de comportamiento del derecho religioso que apuntábamos antes. Esto es, a un augur de cierta condición social¹¹⁰⁹, no era obligado a abandonar el cargo. Puesto que era vitalicio¹¹¹⁰, ha de abandonarlo voluntariamente, como ocurría en el caso de los *salii* o por alguna interdicción, como al *flamen/flaminica* cuando se le muere la pareja¹¹¹¹.

¹¹⁰⁹ Sin embargo a lo largo de la historia de Roma, la condición de pertenencia sacerdotal por parte de los patricios fue reduciéndose a favor de un equilibrio con las otras clases sociales, como con los *equites*. Principalmente gracias a las leyes como la *lex Ogulnia* del 300 a.C. o la *lex Domitia* del 104-103a.C. Por ejemplo, Livio nos relata la elección de plebeyos para ocupar los cargos de augures y pontífices, Liv., X. 6-9,2.

¹¹¹⁰ Dion. Hal., II. 21, 3; Plin., *Ep.*, IV. 8, 1-2.

¹¹¹¹ Gell., X. 15.

Los sacerdotes, fueran éstos augures, pontífices, *salii* o *flamines*, al ser elegidos se efectuaba una ceremonia de *inauguratio* antes de entrar en funciones¹¹¹². El sistema de elección de un sacerdote, ya que Plutarco lo menciona al principio del texto, según si hablamos de épocas tempranas de la República o tardías de la misma o el Principado, se elegía principalmente por el sistema de *cooptatio*, en el que los sacerdotes del *collegium* elegían ellos mismos al candidato para ocupar la vacante. Esto permitió que las familias patricias coparan los puestos sacerdotales, ya que no había control estatal. Dado que esto era un abuso, se pudo aprobar en torno al 103 a.C. la *lex Domitia* que permitía la elección de los cargos sacerdotales mediante tres fases¹¹¹³:

- 1ª. En la asamblea (*contio*) se procedía a la presentación de candidatos (*nominatio*).
- 2ª. La asamblea de las 17 tribus elegía a uno o varios candidatos (*creatio*).
- 3ª. El colegio sacerdotal implicado cooptaba¹¹¹⁴ al candidato para que ocupe el puesto (*cooptatio*).

Sistema que se continuó a lo largo de la República aunque con ciertas modificaciones en época imperial, en la cual era el emperador quien supervisaba, proponía y votaba a sus candidatos para los puestos religiosos relevantes. Aunque los cargos como pontífices y *flamines* mayores seguían el sistema de elección de candidatos propuestos por el colegio sacerdotal, *captio*, realmente el emperador en calidad de *Pontifex Maximus* elegía a los aspirantes implicados.

Nuestro texto comienza con la cuestión de si un sacerdote era condenado y exiliado lo cesaban y eligen a otro, pero si se trataba del augur, aún cuando lo condenen por los mayores delitos, no le privaban de su sacerdocio mientras viva. En este caso cuando una persona que ocupaba un cargo público, sea éste político, religioso o militar, en caso de ser condenado y exiliado, se le estaba aplicando ya un delito público denominado *crimina*¹¹¹⁵, además de las *quaestiones perpetuae*¹¹¹⁶, juzgadas por tribunales públicos o por el Senado. La sanción económica que se le imponía beneficiaba al *aerarium populi romani*, aparte pudieron añadirse castigos corporales. En el caso de cometer un delito de esta gravedad además de las sanciones físicas o pecuniarias, eran exiliados de la urbe a fin de que no reincidiesen en la corrupción del *statu quo* de la comunidad, y expulsar así la negatividad de la misma¹¹¹⁷.

Vemos que en cambio al augur se le condona esta pena, dada su inmunidad político-religiosa. Un aforamiento religioso que le permitía establecerse de forma vitalicia en el cargo augural compatible con la ocupación de magistraturas políticas, teniendo la posibilidad de cometer delitos en ambas esferas. Pero dado que ninguna

¹¹¹² Liv., XXVII. 36, 5; Cic., *Div.*, II. 36; *Brut.*, 1.

¹¹¹³ DELGADO DELGADO, 2000, p. 33-34.

¹¹¹⁴ Cic., *Phil.*, II. 2.

¹¹¹⁵ IGLESIAS, 1994, p. 415.

¹¹¹⁶ NUÑEZ MARTÍ, 2005, pp. 421-428.

¹¹¹⁷ Recogemos de nuevo el caso de los *fetiales* y su juramento, Festo, *s.v. lapidem: Si sciens fallo, tum me Dispiter salua urbe arceque bonis eiciat ut ego hunc lapidem*. MARCO SIMÓN, 1996, pp. 90-92.

actividad pública era realizada sin la consulta adivinatoria, los augures pudieron influir a favor o en contra de la propuesta de ley, por ejemplo, ejerciendo esa manipulación política o delito que le permitía su cargo religioso¹¹¹⁸. Al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta que como los augures eran los intérpretes de la ciencia adivinatoria, tenían el derecho de declarar si los auspicios eran válidos o no, sin poder cuestionar su decisión bajo pena de severo castigo¹¹¹⁹. Por lo que poseían el veto sobre cada transacción o acto público importante, tal vez incluso, protegiéndose entre ellos si uno de los augures cometía un delito. Siendo el cargo de augur un puesto muy ambicioso para la clase política romana, describiéndose como el cargo más importante del estado¹¹²⁰.

Mientras que los patricios eran elegibles para tomar los auspicios, eran sólo los magistrados quienes estaban en posesión de ellos. Estos patricios recibían los auspicios cuando entraban al cargo. Mientras duraban en su cargo estaban en posesión de las predicciones, *habeban* o *erant eorum auspicia*¹¹²¹ y cuando abandonan el cargo, depositaban los augurios, *ponebant* o *deponebant auspicia*¹¹²².

Por ejemplo, Apuleyo en su obra *Metamorfosis* comenta que no puede desvelar los misterios de Isis¹¹²³, lo que nos indica que, aún siendo una religión misteriosa, el propio acto de omitir el contenido se asemeja a la negativa de difundir los conocimientos augurales. Cicerón siendo augur explicaba que los contenidos de los libros Sibilinos no podían ser desvelados, sólo consultados por expertos¹¹²⁴. Es más, a raíz del texto de Plutarco sobre si el conocimiento podía ser desvelado, quien realice dicha acción era condenado a muerte por divulgar sus secretos¹¹²⁵.

Creemos responder de esta forma a las cuestiones planteadas por Plutarco en este texto, tanto si es un cargo por honra y mando, más que por el conocimiento de consulta a los libros sagrados. Así como el juramento a no desvelar el contenido de los mismos, o a la primera pregunta de por qué a un augur no es condenado y el resto de sacerdotes sí lo son.

¹¹¹⁸ Liv., VI. 27; 41; VIII. 23.

¹¹¹⁹ Cic., *Leg.*, II. 8.

¹¹²⁰ Cic., *Leg.*, II. 12.

¹¹²¹ Gell., XIII. 15.

¹¹²² Cic., *Nat. Deor.*, II. 3.

¹¹²³ Principalmente en el libro XI en el que el personaje se introduce en los misterios, pero el autor no puede desvelarlos al público. ALVAR, 2008, pp. 339-340. SANTAMARÍA CANALES, 2015.

¹¹²⁴ Cic., *div.*, I. 43; Liv., XXII., 57.

¹¹²⁵ Val. Max., I. 1, 13.

6. CONCLUSIONES GENERALES. EL SACRIFICIO ROMANO VISTO DESDE OTRA PERSPECTIVA.

“La luna no había completado en su totalidad cuatro veces dos ciclos y ya el dios estaba reclamando el voto que se le debía: la oca fue ella misma, corriendo gozosa (signo de buen agüero), hasta su altar y fue inmolada como víctima menor sobre el fuego sagrado. ¿Ves que del pico abierto del ave cuelgan ocho monedas? No hace nada que éstas las tenía guardadas en sus entrañas. La víctima que se ofrece por ti, César, un sacrificio de buen agüero con plata, no con sangre, nos enseña que ya no hay necesidad de las armas”.

Marcial. *Epigrammata*, IX. 21.

A través de este texto de Marcial podemos observar cómo se realizaba un sacrificio correctamente, o al menos, lo que se esperaba de él, ya que la oca por voluntad propia, se acercaría al altar para ser sacrificada, procurando que de ese modo fuera perfecta la inmolación. Este sacrificio se hace en honor al emperador Domiciano en el momento de los primeros conflictos en las Dacias, en torno a los años 86-89 d.C. Lo que el texto oculta nos va a servir de premisa para realizar nuestras conclusiones.

Hemos visto a lo largo del trabajo como por un animal domesticado, se hallaban dificultades para su desplazamiento, sus mugidos como no ser golpeado adecuadamente y, por ende, huir. No es sencilla la operación como los textos nos hacen ver, porque además, participaban en la misma otros personajes, elementos o circunstancias que pudieron modificar el acto ritual. No sólo los romanos lo conocían, sino también griegos, fenicios, egipcios, celtas, etc. supieron que los sacrificios tenían que ejecutarse perfectamente, así como profundizar en el arte haruspical siendo las vísceras o *exta* lo más óptimas posible, en color, forma, tamaño, etc.

No hemos relatado todos los tipos de sacerdocio, o las distintas religiones llegadas a Roma y sus actividades. Opinamos que es un trabajo que distraería sobre todo lo relacionado con el tema central del que se trata aquí, además que está bien estudiado, conjuntamente el sacrificio como institución es extensible a todo culto que llega a la Urbe o sus provincias. Por tanto, obviando estos elementos, nos hemos centrado en la praxis sacrificial y no en los dioses a los que se dedicaba o a las aculturaciones religiosas. Como tampoco hemos utilizado la palabra polinesia “tabú”, que es prohibición o aquello que no está permitido, objetos que no se pueden tocar, palabras o lugares a evitar, etc. dado que los romanos desconocían dicho término. En Roma esto se conocía como *nefas est, fas non est*, es decir, si *fas* significa “lícito”, estas expresiones negativas subrayan todo aquello que es nefasto o nocivo o ilegal.

La estructura de la Tesis la hemos querido configurar como si de un sacrificio se tratara, (metafóricamente). Ya que utilizando las fases del mismo, hemos desarrollado los distintos apartados, por ello, la introducción se podría considerar como *praefatio*, en

la que se presentan, como si de animales se tratasen llevados ante el altar, los estudios realizados sobre el sacrificio, además de la cronología, espacio y nuestra forma de estudiarlo. Siguiendo esta secuencia temporal del sacrificio, llegamos al clímax del mismo y después su conclusión, podríamos identificarlo con los apartados relacionados con las vísceras y el personal del sacrificio, y con una fase final de consecuencias legales por haber cometido posibles errores.

En este sentido, los estudios sobre religión y sacrificio romano nos han marcado una línea clara de entendimiento sobre esta cuestión, dado que fueron y son fundamentales para iniciar un campo de estudio que hemos querido, modestamente, continuar. La investigación sobre religiones comparadas, los orígenes y funciones del llamado paganismo, en este caso, pero extensible a otras, fueron el motor generatriz de otros estudios posteriores que hicieron configurar o completar la imagen que de la religión romana se tenía.

Ante ciertas carencias en la historia del culto, y en concreto sobre las inmolaciones, hemos procedido a realizar mediante método comparativo, dentro de la Ciencia de las Religiones, analogías entre distintas culturas, intentando así completar más sobre la praxis sacrificial. Lógicamente, hay que dar por hecho ciertas premisas de universalidad en el que algunos comportamientos o funciones de los sacrificios son comunes, conectados por aculturaciones, influencias, etc. que se nos muestran en el registro arqueológico y en los textos. Producto todo ello del constante influjo de unas culturas con otras y que permite observar ciertas pervivencias que nos ayudan a interrelacionar unas praxis sacrificiales con otras. Esta comparación cultural posibilita perfeccionar el entramado sacrificial sin anular su esencia, sino completarla.

Uno de los problemas que nos hemos encontrado, a diferencia de lo que suponíamos antes de empezar la Tesis, era la carencia de textos relacionados específicamente con errores, delitos y sus consecuencias. Teniendo que acudir a la lectura de prácticamente toda la editorial Gredos u otras colecciones de obras latinas y muchas de ellas griegas, para poder seleccionar de la forma más escrupulosamente posible los textos. Gracias a éstos nos ha permitido emprender la exposición previa a los mismos en el primer Apartado. Se han recopilado y analizado más de cincuenta textos que, si bien es cierto es una muestra ínfima por parte de la literatura comparado con la cantidad de inmolaciones que en Roma se ejecutaban. Derivado de ello, nos ha obligado a estudiar multitud de aspectos relacionados con el sacrificio, abordando temas como el personal participante, los animales que se utilizaban para las ceremonias, la adivinación y *haruspicina*, dado que son elementos esenciales para analizar la falta de órganos o parte de los mismos. Aunque en algún caso, como el tema haruspical, no se ha podido profundizar más dada la falta de espacio, además de estar ya trabajado. De este modo estudiamos todo un conjunto de factores del ritual inmolatorio que son analizados mediante los textos.

La posibilidad de que se haya realizado este trabajo con la multidisciplinariedad que exige el Doctorado, nos ha permitido obtener un campo de visión más amplio, aplicando, humildemente, aspectos que antes no habían sido manejados para entender el complejo mundo del sacrificio romano.

También conviene alejarnos cuando definimos la religión romana de aquellos aspectos que a día de hoy podrían influirnos, tanto religiosos, ideológicos o culturales, para poder precisarla adecuadamente. El postulado cristiano nos ha hecho involucrarnos en una creencia sobre la divinidad que en la antigua Roma apenas existía y cuya praxis era distinta. El discurso que se lleva comunicando durante siglos en el que tanto la fe como la creencia debían ir unidas de la mano y que siempre ha subsistido así, en nuestro caso tuvimos que obviarlo cuando disertamos sobre la religión romana.

Sin duda es fundamental el impulso desde distintas esferas académicas, aunadas en el propósito de analizar lo que consistía la religión romana, estableciendo que esta cuestión fuera interesante para los especialistas en esta materia. No se deben obviar los estudios de filología, derecho, historia, antropología motivados en buscar, por separado o enlazados, la definición y comprensión del rito romano.

Estos estudios generados a partir, esencialmente, de principios del s. XX y que continúan hasta hoy, intentan investigar qué es la religión romana, cómo se construye esa praxis y sus creencias. En este sentido, por nuestra parte, queremos subirnos a ese convoy de las definiciones añadiendo que la religión romana no se crea en base a una fe, al menos en la mayoría de la población romana, sino a una idolatría, un *cultum deorum*.

Siguiendo la estela de Cicerón, podemos definir la religión romana como un contrato por superstición que se resume, para nosotros, en el *do ut des*, es decir, el individuo se movía por el propio interés personal y positivista para poder solicitar y obtener de los dioses un beneficio. A todo esto, hay que sumarle, según expresaba San Agustín, el miedo. Este factor es también esencial para comprender la religión romana, pues el temor provoca conductas angustiosas. Precisamente esto será lo que mueva al romano a repetir el ritual, para evitar todo mal divino que pueda producirse. Solapándose, a nuestro entender, superstición y miedo dentro del contexto de religión. Evidentemente existiría una creencia en la existencia de las divinidades, si no, no se constatarían los cultos y su funcionamiento, pero no como la fe de las grandes religiones actuales. El miedo a equivocarse y a las represalias divinas afloran precisamente en los sacrificios, cuyo ritual servía a los mortales como hilo comunicador con las divinidades. Rito que, no sólo en Roma, sino en otras muchas culturas del Mediterráneo gozó de un reglamento que se debía cumplir escrupulosamente.

La legislación romana también se aplicó en el correcto funcionamiento de los rituales sacrificiales. No sólo aparece brevemente citado en Cicerón, sino que el hecho de haberse creado un senadoconsulto específico en época imperial, recogido en el *Corpus Iuris Civilis* para castigar a aquellas personas que hubieran cometido una falta

en el ritual, puede responder a la cuantía de omisiones, displicencia en las funciones religiosas o errores cometidos, preocupados de no interferir en la *pax deorum*. De esta forma, se hacía un ejercicio de respeto a los dioses para que las inmolaciones, rituales, etc. en su honor se presentasen correctamente, evitando sus represalias.

Gracias a esto, podemos realizar nuestro estudio doctoral basándonos en todo un entramado sacrificial que repercute en el comportamiento de la sociedad. Es el sacrificio lo que nos importa aquí, el cómo se concibe y qué elementos conforman su praxis. También el personal cualificado que acompaña a este ritual siendo esencial para que todo se manifestara adecuadamente. Pero hemos de empezar por un tiempo y un espacio, los cuales han sido necesarios para marcarnos unos límites y poder obtener una información mayor. La cronología elegida responde principalmente a querer estudiar todas aquellas fuentes históricas más interesantes para obtener mayor información del contexto a tratar.

Este tiempo y espacio, como en muchas ocasiones vitales en estudios académicos, son necesarios tenerlos claros: desde los orígenes hasta el final de los sacrificios. Hemos podido comprender mediante la evolución de la historia romana como el sacrificio se ha mantenido como elemento conservador y pilar fundamental de la religión. Con unos objetivos concretos, funcionamiento, personal y resultados que no han modificado el comportamiento de quienes ocupaban profesionalmente los cargos relacionados con las inmolaciones, aunque si bien es cierto, el *ius sacrum* no fue estático. Por eso nos ha sido tan necesaria una cronología y espacio, el análisis espacio temporal nos ha permitido ver objetivamente que el sacrificio es conservador en grandes aspectos, que la superstición y/o el miedo, como se ha indicado antes, estaba presente continuamente¹¹²⁶. Un tiempo que nos indica que, aún teniendo en cuenta unos orígenes temporales confusos, (no sabemos si fue Rómulo o el rey Numa quien instruyó los sacrificios en Roma), sabemos que el final de los mismos, como el *Cod. Theod.* avala, fuera el 24 de febrero del año 391d.C. con el emperador Teodosio I a favor de un Cristianismo fervoroso y ávido por imponerse en las más altas esferas políticas –como iba ocurriendo desde antes– y ser considerada perseguidora de los paganos en todas las provincias. Este final del uso progresivo del sacrificio nos indica su importancia, una consagración que se ha mantenido en el tiempo, casi impasible al margen del devenir de la historia política y que se le puede considerar, con toda seguridad, una de las instituciones básicas, aunque no única, del comportamiento cultural, económico y social de la antigua Roma.

No hemos observado en los estudios actuales, que se hayan tratado apenas sobre la parte más íntima del sacrificio, el sentido más práctico y sobre todo, los fallos y sus consecuencias, cuestión que hemos presentado en esta Tesis. Por eso, nos gustaría modestamente, que este trabajo sirviera como apertura a estudios posteriores, al igual que nosotros nos hemos apoyado en estudios preliminares para poder analizar otros elementos del rito.

¹¹²⁶ DIEZ DE VELASCO, 2002a.

El procedimiento metodológico que hemos elegido responde a la necesidad de recuperar esa forma de trabajar. Éste ha sido el método hermenéutico filológico que nos ha permitido llevar a cabo esta Tesis, recopilando textos y exponerlos, profundizando así, en elementos poco conocidos, no sólo del sacrificio, sino de la manipulación en el mismo, algunos errores históricos, antropológicos, etc. Lo que nos ha facilitado revisar, en parte, a los grandes escritores latinos –a diferencia de algunos escritores de lengua griega– la intención de su mensaje en los textos.

Hay que indicar también que, gracias a algunos autores cristianos que nos han narrado fallos en ceremonias, rituales, comportamientos o costumbres romanas, debido a su crítica contra los paganos, o a modo jocoso, conocemos aspectos concretos que, por lo general, se obvia en autores latinos paganos. Aunque existen algunos autores griegos, como por ejemplo Estrabón, Plutarco, quienes nos describen el ritual o costumbres de los romanos que nos han sido útiles. Por otra parte, en el lado latino, existen algunos autores como Livio o Valerio Máximo, con una mentalidad moralizante, sobre todo el primero, que trataron de señalar hechos religiosos importantes y que gracias a ellos, hemos podido conocer más sobre su funcionamiento.

La conclusión a la que hemos llegado tras el análisis de muchos de estos textos es que existe una profunda manipulación sobre la persona de la que se escribe. Este proceso consiste en describir los resultados del sacrificio sabiendo de antemano el resultado posterior, pero atribuyendo una deducción augural que en realidad desconoce. Un ejemplo lo tenemos cuando el autor narra el suceso de un personaje que murió en una batalla, atribuyendo su muerte a un deficiente resultado en el examen de las vísceras, que habría resultado nefasto. Pero la realidad es que el autor desconocía por completo el análisis visceral, y añade el elemento nefasto para sostener el argumento de que el final del personaje es debido a dicho examen. Algo que hay que vincular más con la creencia en la adivinación, la providencia, la tradición y su respeto, que en los dioses como seres a los que dar un culto sin esperar algo a cambio. Y relacionado también, al menos en Livio y Valerio Máximo, con ese evidente carácter moralizante o de enseñanza exponiendo ejemplos del hombre piadoso y bueno, contrario al que no realiza los ritos o comete negligencias en el culto a los dioses, transgrediendo la norma religiosa, como describe también Cicerón.

¿Hemos de suponer que los autores desde Livio hasta los del s. II d.C., manipulan la realidad, escribiendo la historia y a personajes a los cuales no sólo mencionan sus gestas, si no que se centran en sus nefastos resultados sacrificiales? Y en referencia a esto último, no existen, según las fuentes clásicas, inmolaciones incorrectamente realizadas en honor a los dioses, al/por el emperador, en época del Principado, excepto las que corresponden a las de Calígula, Claudio, Tito y Pertinax, además de estar relacionadas con los sacrificios que anunciaban sus muertes.

Este panorama nos permite entender que la propaganda literaria, al margen de la enseñanza moralizante, evita citar todo aquel suceso nefasto relacionado con el tema sacrificial, amén de otras situaciones. Lo que nos dificulta seriamente el estudio de lo que, ratificamos, solía ocurrir continuamente, como son los fallos, errores, faltas, etc. en las inmolaciones. Debido a la intención propagandística que se hace a favor de ciertos ilustres personajes de la historia romana se elude la realidad. Escenario que debía ser menos paradigmático de lo que nos hacen notar las fuentes clásicas sobre los tiempos que narran.

De los textos reunidos no podemos creer que lo que nos refieren ciertos autores sea cierto. Puesto que no es factible que a un animal le falte el corazón, coincidiendo con lo describe Cicerón sobre el toro que se sacrificó para observar el porvenir de J. César, o del emperador Pertinax. Partiendo de esta premisa que nos encontramos en algunos textos, no podemos dar por creíble muchos de los mismos y lógicamente, han de estar tergiversados para dar verosimilitud al pasaje u obra.

Tampoco es normal, como hemos podido comprobar, que la falta de la protuberancia del hígado sea repetida tan frecuentemente. Si bien es cierto, sólo aparecen las menciones en las que ésta era inexistente, que si las comparamos con el número de sacrificios que se pudieron hacer a lo largo de un año o incluso en menos tiempo, sería una cantidad ínfima. Pensamos que, por los relatos que nos presentan los autores antiguos, es casi improbable que conocieran la falta de un órgano o parte del mismo, ya que sus escritos son muy posteriores a los hechos.

En este sentido, aunque los testimonios de faltas sean pocos, son textos recogidos que se basan en unos personajes importantes y no se suelen dar evidencias de aquellos que estén relacionados con los sacrificios habituales dedicados a las divinidades o en la vida cotidiana. Eso responde a que se da más importancia en la literatura antigua a los delitos que suceden en un sacrificio siempre y cuando sea un personaje político conocido el que está presente. Pero sí nos enseña que podemos extrapolar ésta cantidad de ejemplos, como si de una ventana se tratase, permitiéndonos descubrir que la realidad era que sí se producían en gran cantidad y frecuentemente errores en los rituales.

Utilizando una frase del personaje de Cicerón en la obra de Shakespeare, *Julio César*: “los hombres interpretan las cosas a su modo y se apartan de su recto sentido”¹¹²⁷, nos permite entender que los textos de Livio especialmente y de aquellos que le han seguido, como Obsecuente, Valerio Máximo, entre otros han podido, de forma ingenua, seguir la estela errónea que marcó el primero cuando escribía su *Ad Urbe Condita*. De tal forma que se han atribuido unos resultados que parecían reales, cuando hemos visto que en muchos casos eran inverosímiles, como la falta de un corazón en el relato de Apiano, o de ciertos órganos imprescindibles para la vida.

¹¹²⁷ SHAKESPEARE, 2001, I. 3, 34-35.

Existe por tanto, una dualidad en relación a la falta de órganos, errores u omisiones, por un lado, si nos basamos en los textos, no podríamos generalizar que todos los sacrificios a lo largo de la historia de Roma produjeran estos delitos o prodigios, ya que sólo recaían en personales ilustres. Por otro lado la realidad, para nosotros, es totalmente distinta, ya que confusiones en el momento de recitar las oraciones, omisiones, fallos, problemas con el animal a sacrificar, etc. sería algo tan habitual que no era necesario mencionarlo, sólo en momentos anecdóticos y, sobre todo, si estaban relacionados con personajes importantes, más si cabe, cuando a éstos les sobrellevó la muerte producto de la falta de órganos en el animal inmolado, cuando realmente era por una muerte violenta en batalla u otros ámbitos.

Hemos de tomar los textos como ejemplo de lo que ocurriría más a menudo en los actos rituales, y no admitir la cantidad de muestras enseñadas aquí como un único número reducido de casos. Es decir, si tenemos ejemplos de caída del *apex* o *albogalerus*, no debemos circunscribirnos sólo a que a lo largo de la historia de Roma hubo sólo uno o dos casos de este tipo, sino que tenemos, seguramente, que extender a más ocasiones este hecho, aunque no dispongamos de fuentes suficientes.

¿Podemos generalizar los errores que hemos recogido a absolutamente todos los sacrificios, al menos cruentos, que se producían en Roma teniendo en cuenta que la cantidad de ejemplos extraídos nos dan una pauta reducida de errores? Extrayendo el tipo de delito tipificado como falta, error, omisión, y tras un análisis exhaustivo de los textos y tomándolos como ejemplo podríamos concluir que los delitos cometidos son constantes o muy probables, exceptuando los de falta de órganos, generalizándose a todo tipo de sacerdotes y rituales, ya que ellos se regían por el *ius sacrum* que era universal. Por lo que perfectamente sería plausible encontrarnos con que un flautista pueda equivocarse; un animal tenga problemas a la hora de trasladarle ante el altar, aturdir y mata; un/a *camilu/a* proceda incorrectamente su cometido por su corta edad e inexperiencia; ruidos, errores de vestimenta, fuegos que se apagan, enfermedades viscerales; haya ciertos ruidos no controlables o equivocaciones a la hora de declamar las oraciones, etc. por lo que realmente, los sacrificios tendrían que ser, en su gran mayoría, erróneos. El sacrificio depende de muchos factores que pueden alterar el final del mismo y es prácticamente imposible que salga adecuadamente a la primera, como nos habla Plutarco. Éste último caso, hacerlo correctamente, nos los cita Livio en numerosas ocasiones en sus textos, dado que le importa, en ese momento de la trama, centrarse en otros hechos y no en el sacrificio, o bien que quien efectuó el sacrificio respeta el *mos maiorum*. La tergiversación del autor del texto aparece, especialmente en la falta de órganos o parte de éstos. Pero estas omisiones viscerales no sucedían en los sacrificios habituales dedicados a las divinidades, sólo aparecen en los textos relacionados con personajes políticos.

Esto nos da a entender que los relatos de algunos autores se impulsan en dar por sentado algo que en realidad pudo ser una conjetura o falsedad, y que atribuyen el resultado sacrificial a lo que mejor les conviene en el texto y justificar así la muerte del

personaje en cuestión. No por ello, hemos de tener en cuenta otros textos de los autores antiguos, cuyos párrafos nos dan información valiosísima sobre la historia de Roma, y como reiteramos, hay que leerla y entenderla con cuidado, separando el velo subjetivo que tienen de la realidad.

Podemos afirmar que en todos los sacrificios, en su praxis, se producirían errores, en su gran mayoría menores, y asumiendo que se iban a originar tuvieran ya en cuenta la expiación y/o reinicio del sacrificio. Trayendo a colación aquel texto de Plutarco (*Coriolano*, XXV. 2-3) en el que se cita que los romanos tuvieron que repetir hasta treinta veces el mismo sacrificio. Teniendo, por cierto, que esperar a un autor griego para que nos indique esto.

En algunas ocasiones la falta de un órgano o parte de él, va acompañada de un *prodigium* como el caso relacionado con las aves del 98-97 a.C. en el consulado de Quinto Metelo y Tito Didio en el que apareció un búho sobre las estatuas de la tríada capitolina y una serpiente después. Esto puede responder, aprovechando que ese suceso era catalogado como funesto, ya que era anómalo en el buen funcionamiento del ritual, para dar más peso al relato de que el resultado fuera negativo. Volvemos de nuevo a esa versión que falsea la realidad en contra de unos personajes concretos, en este caso de ambos cónsules. Ya que no tenemos manera alguna de afirmar que este suceso ocurrió, si no es leyendo y comparándola con otras fuentes que describan la misma situación.

También relacionado con la manipulación literaria, tiene el uso del ambiente sacrificial como arma política. Los sacrificios cuyos resultados son negativos, basándonos en los textos, y que aparecen vinculados a ciertos personajes, pueden deberse a que están manipulados políticamente para influir en el veredicto final. Esto se puede conseguir mediante la adulteración del sacrificio *in situ* produciendo ruidos o errores de forma voluntaria, procurando paralizar los nombramientos, votaciones, reuniones, etc. En los pasajes se atribuyen a que el ruido ha sido accidental o procedencia divina y no manipulado, realmente creemos que existen dos funcionamientos, voluntario y accidental. El primero, producido por una persona que produce el ruido intencionadamente para evitar un nombramiento, votación o reunión, por otro lado, sonidos involuntarios debidos a la naturaleza (tormenta, rayos), de algún animal o de otra índole.

Un ejemplo lo tenemos en la designación del cargo de jefe de la caballería a C. Flamínio, cuya elección fue anulada por haberse escuchado el sonido de una musaraña, esto responde en realidad a que los patricios no estaban de acuerdo con él, por las reformas que quería implantar que favorecían más a los plebeyos. Pero lo que queremos decir con esto, es que la manipulación política y dentro de los constantes conflictos patricio-plebeyos insistían en establecer que los rituales invalidaran un nombramiento con tal de importunar a un contrincante. El sacrificio se convierte así en una mera herramienta política en manos de aquellos que quieren un beneficio personal o contra un individuo. Este tipo de conflictos, por lo general, no lo reflejan apenas las fuentes

consultadas, excepto Cicerón, quien se quejaba del uso político por parte de J. César y Pompeyo haciendo que el arte adivinatorio se corrompiera, a pesar de que el orador creyera en la *haruspicina*, pero no su manejo faccionario.

El trabajo de eliminar dicha visión personal es lo que tratamos también de desentrañar en esta Tesis doctoral, no sin problemas ya que hemos tenido que analizar con profundidad y de forma multidisciplinar los textos para averiguar y conocer la realidad de los mismos y que algunos autores antiguos se empeñan en silenciar u ocultar. Por otro lado, no todo es negativo en los textos manipulados o mejor dicho, escritos con intención moralizante. Esta finalidad de los textos de enseñar al público cómo ha de comportarse ante los dioses, puede responder a que, por ejemplo Livio quiera mostrar un respeto a las costumbres pasadas, al *mos maiorum*, que han de continuar siempre.

Por eso, se muestra una serie de hechos en los que se instruye a qué personajes se debía alabar y a cuáles no. Debido a esto, Livio nos proporciona, aunque una información falseada de los protagonistas de sus textos, una serie de datos de las creencias romanas en torno al funcionamiento del sacrificio y de los problemas que podían suceder, que nos ha resultado interesante. En cierto modo, creemos que nos da una pequeña esencia de lo que aparecen en los libros Sibilinos y en la creencia adivinatoria. A esto nos referimos cuando Livio trata de mostrar que en un sacrificio faltaba un órgano o parte del hígado, el significado que tenía este hecho en las respuestas haruspicales. Algo que no sólo parte de Livio, sino que autores como Cicerón, ya trataban años antes.

Otra de las conclusiones que nos parece notorio señalar, está estrechamente relacionada con la cronología de los textos. Nos centramos en los correspondientes a las faltas de órganos, por ser el que más ejemplos nos brinda, atendiendo a las siguientes fechas: 340 a.C., 208 a.C., 203 a.C., 176 a.C., 154 a.C., 118 a.C., 98-97 a.C., 93 a.C., 90 a.C., 89 a.C., 44 a.C., 43 a.C., 41 d.C., 54 d.C., 104 d.C., 193 d.C., 244-249 d.C., 303 d.C., cabe preguntarse qué ocurrió en los periodos intermedios entre una fecha y otra para no tener constancia de ninguna falta, error, omisión de entrañas u otros *signa divina* relacionados con el sacrificio y no plasmarlo por escrito.

Por ejemplo, entre el 264-146 a.C. acontecen las Guerras Púnicas, con numerosas batallas y, según costumbre romana, previamente a los combates se ejecutan sacrificios. Por ejemplo, sobre Lucio Paulo en la derrota en Cannas del 216 a.C. no hay constancia de problemas en los sacrificios, ya que Livio no los menciona, aunque sí lo hace con los prodigios acaecidos y las expiaciones realizadas al respecto. Pero no hay mención de que en el momento de realizar el sacrificio falte algún órgano.

En este periodo temporal de las Guerras Púnicas sólo tenemos constancia de cuatro hechos que hemos recogido, el del 208 a.C., 203 a.C., 176 a.C., 154 a.C. siendo pocos casos estrechamente relacionados con batallas importantes. En este poco más de

siglo y cuarto que duran los conflictos se debieron hacer multitud de sacrificios erróneos que no se han mencionado en las fuentes, suponemos que realmente no se han relatado y no parece que haya hiatos literarios en los libros de Livio respecto a este periodo bélico.

Continuando con el problema de dataciones, adelantándonos en el tiempo, ¿no habría sacrificios fallidos durante la Guerra de las Galias, como en el desastre de Atuátuca en el que muere Aurunculeyo Cota? Sí en cambio, aparecen relacionadas con la providencia de J. César y en el conflicto con Pompeyo. También en momentos posteriores como las derrotas que se tuvieron contra el ejército de gladiadores liderados por Espartaco, revueltas civiles o usurpaciones contra el trono imperial, donde sí fallecen personajes ilustres, como un general o el propio emperador.

Así mismo, en la conquista del norte de Hispania por Octavio, aunque hubiera salido victorioso; o en los conflictos producidos por la conquista de Britania por parte de Claudio. Otro ejemplo, el conflicto en la Dacia con Domiciano, con el fallecimiento de C. Opio Sabino por un ataque a Moesia por los dacios, que provoca la guerra, produciéndose la derrota militar de Tapae del 87 d.C. en la que el general Cornelio Fusco fallece. Arriano, Plutarco, Suetonio, Salustio o Dion Casio omiten todo desastre sacrificial, tal vez sea que los han desestimado por no considerarlos lo suficientemente importantes, o evitar una propaganda contraria al emperador. Por la costumbre romana, asumimos que sí se efectúan sacrificios para conocer el futuro de la batalla, además del culto diario a los dioses.

En época monárquica no encontramos ningún ejemplo de errores en el sacrificio. La principal causa de esto, suponemos, es el desconocimiento que en época tardo republicana e imperial, podrían tener de aquellos momentos. Aunque relaten de esa época Livio, Dión Casio, Plutarco, etc. hay que entender que detalles tan específicos del sacrificio o su realización parece ser que no importara. O, tal vez, en el ímpetu moralizante, propagandístico, el hecho de que los “primeros romanos” o que el propio rey Numa cometieran fallos en la praxis sacrificial, otorgara una imagen muy negativa de Roma.

Durante la República encontramos varios ejemplos de errores, fallos, omisiones, etc. de índole varia. Tal vez el hecho de tener más fuentes clásicas que nos relaten sobre los tiempos republicanos, sobre el ideal republicano que se tenía en el Principado, que se creía continuidad de lo anterior, tomaban a los personajes ilustres como paradigma de alabanza o rechazo. De ahí el motivo por el que se busque, no sólo la larga historia de Roma en ese afán de contar las hazañas de los romanos y sus acontecimientos importantes, sino la enseñanza moralizante de quienes las realizaban.

Por otro lado, ya introduciéndonos en las prácticas hepatoscópicas en el sacrificio, debemos mencionar que los órganos por lo general presentaban buen aspecto, exceptuando esa pléyade de textos recogidos que nos informan de todo lo contrario.

Textos que no representan una totalidad, pero sí de un claro ejemplo de lo que sucedía en los órganos de los animales cuando eran estudiados por los *haruspices*.

Los *exta* eran examinados con un gran cuidado por los *haruspices*, extrayendo toda información de los mismos y cotejándola con el conocimiento ofrecido por la *Etrusca disciplina*. El *haruspex* era el que decidía la continuidad o repetición del sacrificio según el comportamiento del animal al asistir ante el altar así como la observación de sus órganos. Esto nos da pie a pensar que el *haruspex* no era una figura menor dentro del mundo sacrificial, pues tenía la capacidad de concebir que fuese válido o no, además de ser el único sacerdote capacitado para tocar aquello que estuviera muerto, como los órganos, ya que el sacerdote principal, como el *flamen* le estaba vedado este acto. Aún siendo de origen plebeyo lograría invalidar la inmolación frente a un sacerdote de origen patricio como eran los flamines mayores. Por lo que la clase social no era condición *sine qua non* para que uno de los asistentes en el sacrificio estuviese por encima de otro. Esto nos muestra que ante los dioses todos eran iguales, eliminando las diferencias sociales.

La mayoría de los textos presentados nos dan un reflejo del sacrificio, en esa fase de inspección de las vísceras, en el que le faltaba al animal el *caput iocenis* esa cabeza del hígado o protuberancia del mismo. A nuestro parecer al margen de la importantísima simbología que realmente tiene, por la predicción sobre la desgracia del personaje que consulta a los adivinos, también tiene que ver con la perspectiva errónea que pueden tener los autores clásicos.

En la normativa religiosa estudiada se indicaba que si durante el examen de las vísceras existía la ausencia del *caput iocenis*, dicho resultado era nefasto para quien recibe el pronóstico. Esta información es recogida por los autores que reiteradamente la plasman en sus obras. Los autores clásicos señalan que era la cabeza del hígado la que faltaba y no otro órgano por lo general, era sencillamente por comodidad literaria. Esto es, era más fácil comunicar y repetir la misma idea de que faltaba esta parte del hígado que un corazón, pues el animal, lógicamente, no viviría, y la imagen del autor u obra, tal vez, no fuera del todo creíble. Era mejor establecer esta ausencia para indicar que al personaje le ocurriría una desgracia futura sin saber a ciencia cierta el resultado sacrificial, pero sí saber la consecuencia real para el personaje. Además de seguir los preceptos que marcaban los Libros Sibílicos cuyo contenido desconocemos.

Ciertamente, por los estudios veterinarios actuales, la ausencia de esa parte del hígado es tan improbable como que carezca de corazón, debido a que es trascendental para el buen funcionamiento del órgano. Siempre y cuando esa víscera haya sido extraído correctamente de sus uniones ligamentosas, separada correctamente del diafragma y de los órganos vecinos. La extracción de los *exta* es una tarea compleja, pues se necesita quitar todo el tejido adiposo abdominal, dejando al descubierto las vísceras que se quieran extraer, que ha de hacerse de forma conveniente, pues de lo contrario se sufre el problema de sangrías innecesarias, partes de las mismas sin extraer

y coágulos sanguíneos. Por lo que primero han de extraerse las grasas y ciertos tejidos antes de llegar a los órganos concretos. Esto lo conocemos porque asistimos a mataderos y mediante estudio audiovisual, lecturas y prácticas del proceso de extracción de vísceras.

De ellos hemos podido extraer una información valiosísima para entender el ritual inmolatorio, especialmente a nuestro núcleo de estudio, el sacrificio y los errores cometidos en él. Por eso, debemos también extraer las conclusiones de los textos que nos valen para poder intentar cerrar un poco más el conocimiento sobre las inmolaciones.

El sacrificio romano no podemos entenderlo del todo si no observamos a través de los textos toda su praxis, pero no sólo de estos, sino de epígrafes, imágenes y de un factor sumamente importante, que es la participación pasiva por nuestra parte en los mismos. Desarrollando esta última idea, antes del análisis de textos, la observación de un sacrificio ritual en la actualidad de dos religiones, Judaísmo e Islam, cuyo procedimiento inmolatorio es semejante al romano, nos ha permitido descubrir que un sacrificio no era ni es sencillo de realizar. Pudiendo comprobar que de los animales inmolados, el cordero en el caso musulmán o el pollo en el judío, aunque se requiera una solemnidad en cualquiera de los rituales, ésta casi nunca se consigue. Y por cuestiones formuladas a quienes llevan años haciendo este tipo de sacrificios en ambas culturas, el ruido y mugidos están presentes en toda inmolación, así como las numerosas dificultades al extraer las vísceras de los animales.

Estar *in situ* en ambos tipos de ritual, nos permitió darnos cuenta que a diferencia de lo que nos indican los textos, en el que se buscaba el silencio absoluto por parte del público y del animal, nos hace llegar a la conclusión que es prácticamente imposible. El silencio absoluto no podría existir en un sacrificio romano, por parte del público seguramente se consiguiese realizar la total falta de ruido, pero no de los animales que no son capaces de controlar sus impulsos cuando un cuchillo está abriéndole el cuello o recibiendo un golpe con un hacha o martillo. He aquí la gran importancia que tenía incluir en escena a los músicos, para tapar los ruidos, no sólo del animal, sino ambientales, con el riesgo que conlleva que uno de los músicos se equivocara o dejase de tocar. Por lo que volvemos a toparnos con la superstición o el miedo al error.

Esto en los textos también se ha podido comprobar, como el fallo de alguno de los *victimarii* que al no realizar correctamente su trabajo, provocó que el animal, preso del pánico y el dolor, mugiese y escapase de la escena sacrificial, resultando por tanto que la inmolación fuese interrumpida, obligada a reiniciarse invalidando ese sacrificio.

Un animal, aunque estuviese expresamente domesticado, amansado para luego ser sacrificado, cuando le dirigían al espacio donde iba ser ejecutado, se encontraba con un espacio nuevo, confuso, lleno de ruidos. Algo para lo que, insistimos, aunque esté domesticado no está amaestrado. Términos distintos que marcan la diferencia, a nuestro

parecer, para que un sacrificio fuera correctamente realizado. Si un animal fuera entrenado para el sacrificio no podría asustarse del griterío del público presente, algo que en muchos casos no ocurría, como el caso del cerdo que suele tender a retraerse cuando siente miedo por causa de los ruidos producidos por el gentío o por desconocimiento de a dónde se dirige, colocándose en lo que se denomina en veterinaria actual como postura del perro sentado o parálisis de los miembros traseros.

Cabe la posibilidad de que para evitar conductas violentas del animal a sacrificar, no sólo sería suficiente el amaestrarlo, sino también el consumo de algún tipo de opiáceo, dígase la mandrágora o el *silphium*, consiguiendo que el animal se comportase de forma sosegada. Hemos podido comprobar que en algunos textos de sacrificios, la posible inexistencia de sustancias psicotrópicas al animal ya que se escaparon, por lo que en este sentido, o bien rechazaríamos el total consumo de opiáceos, por lo que las inmolaciones se hacían con el animal con todas sus facultades y atado a una argolla al suelo, o bien que aún habiendo tomado dichas sustancias, el autor del texto las obvie y emplease la huída del animal a una decisión divina, propuesta que le beneficiaría para argumentar su relato literario.

No podemos concluir que los animales dedicados al sacrificio, entre la totalidad de sacrificios existentes y bestias cuidadas para tal fin, no se resistieran muchas de ellas a ir a la inmolación, ya que los textos conservados sólo nos dan una muestra reducida, pero extrapolable, del conjunto de sacrificios. El animal se opondría a acudir hasta el lugar, algo que puede ser muy frecuente y precisamente por ello, no reflejarse en los textos, omitiéndose este suceso para solo citar las contingencias que ocurren dentro del funcionamiento sacrificial. Aunque el *haruspex* vigilaba que el animal se condujese correctamente hacia el altar y evitar complicaciones que entorpecieran el sacrificio. En la mayoría de relieves no aparecen los animales forzados a ir y son conducidos cogiendo la cuerda o bridas con la mano derecha, dado que, como hemos visto, hacerlo con la *sinistra* era signo de un nefasto presagio.

En todos los casos el animal era decorado con fíbulas, cintas con flores en cuerpo y cabeza, que podían caerse del mismo si éste hacía algún movimiento agresivo. Esto provocaría, seguramente el reinicio de la procesión hasta el altar o en caso contrario, eludirlo, teniendo en cuenta que podría caerse de forma habitual, pues nada se nos describe en la literatura al respecto, aunque se le quitasen antes de sacrificarlo. Cabe destacar que es representado en relieves de forma ideal y sin apenas sujeción. Sólo aparecen juntos o por separado los tres animales principales, el toro, oveja o cabra y el cerdo, pero en ninguna ocasión parece representarse el caballo, el perro, aves, o incluso alguna persona para el sacrificio.

Esto se debe a la importancia y cantidad de sacrificios que marca la normativa religiosa, algo que podemos percibir en los *A.F.A.*, pues dictaban qué animales eran los que se debían inmolar. Éstos, como hemos evidenciado, estaban vinculados a ciertas divinidades, hembras o machos, víctimas mayores o menores. Por consiguiente, la razón

por la que un perro o un humano no aparecen reflejados en la iconografía se debe a que, por ejemplo el cánido es un animal que solía sacrificarse para divinidades ctónicas y relacionadas con la muerte, magia, como es el caso de Hécate. Mientras que el sacrificio humano fue considerado bárbaro o “sacrificio casi romano” como describe Livio. Por tanto, no se iba a exponer iconográficamente una inmolación de estas características si el pensamiento romano era evitar todo aquello que se considase bárbaro, en pro del ideal de civilización romana.

Por otro lado, las inmolaciones solían hacerse por la mañana, para comenzar la jornada y actividades variadas, son en realidad momentos donde hacía más fresco. Esto no es baladí, puesto que también está relacionado con el rigor mortis citado antes. Éste aparecerá más tarde si el animal ha convivido con una temperatura fresca y por tanto la piel y músculo será más fácil de cortar, a diferencia de si se hubiera producido al mediodía que se manifiesta con más calor, el *rigor mortis* se aceleraba y la musculatura constaría de más rigidez. Ídem ocurriría para los sacrificios nocturnos.

Aquello que se ha definido como factor que permitía clasificar a un animal como óptimo, *probatio victimarum*, color, edad, que no tuviese manchas, externas o internas siendo cuidada celosamente, partiendo de la justificación que así agradaría a las divinidades, eran factores secundarios, herencia cultural o costumbres. Responde en realidad, a una necesidad práctica ya anunciada antes, y está relacionada con la facilidad de corte abdominal en el animal. Por consiguiente, los horarios de los rituales, actividades cotidianas o militares se adecúan en torno a las condiciones óptimas del animal o el tiempo estacional.

Por la multitud de relieves conservados donde se observan a los *victimarii* que parecen matar a los animales representados, y también según el relieve del friso del templo de Apolo Sosiano de Roma, se distingue a cada animal con el binomio *popa-victimario*, lo que nos da a entender que la forma común de proceder en un sacrificio era, realmente, con dos o tres ministros del sacrificio por animal, aunque generalmente por falta de espacio y material pétreo, sólo se representaba a cada uno de los *victimarii* una sola vez en escena en vez de cómo aparece en el friso citado.

Sin duda el sacrificio tenía una utilidad más allá de contentar a los dioses, de ofrecer un resultado propicio a una persona o elevar la moral del pueblo o la tropa, sino que adquiriría un fin dietético. El sacrificio cruento servía para completar parte de la dieta que un romano de a pie, que en ciertos momentos, no solía consumir. Hablamos del aporte cárnico que se distribuía entre el público asistente en el banquete posterior, *lectisternium*. Por tanto, el sacrificio poseía dos funciones claramente diferenciadas, para nosotros, que es por un lado, lo místico: la adoración y exaltación para con los dioses, y por otra parte, la dieta: el aprovechamiento calórico debido a la ingesta de carnes. La importancia de cada tipo de animal, siendo señalando como el principal serían los bóvidos, después los ovicápridos y por último los suidos, que iban destinados

a cada divinidad según se prescribiese en la normativa, algo que se nos ha conservado en los *A.F.A.*

Empero, no podemos decir lo mismo para el sacrificio incruento, el que no se utiliza animal alguno. Pues aunque el producto podría ser fácil de conseguir, la cantidad suficiente para alimentar a una comunidad no sería factible. Por ello, los sacrificios incruentos debieron ser en reducidas proporciones, simplemente para el uso propio del ritual o de la propia *domus*. A raíz de esto, los productos ofrendados en una ceremonia incruenta debían estar igualmente cuidados de forma adecuada, ya que eran productos que iban al servicio del ritual. Por ello convenían ser sembrados y recolectados con esmero, teniendo presente que el uso del hierro para su recolección estaba totalmente prohibido, *sine ferro*, como nos menciona Plinio.

Los sacrificios incruentos no suelen ser citados a menudo y están poco estudiados por la historiografía actual, son menos frecuentes pero importantes. Seguramente sería la base de todo ritual de las clases sociales más bajas en épocas concretas de Roma donde no tenían acceso fácilmente a productos cárnicos, de ahí una posible razón por la que Varrón comenta que fue uno de los primeros tipos de sacrificio en Roma. La ofrenda incruenta significaba la adoración a determinadas deidades que, aunque la norma general era consagrar un animal con unas características decretadas, la ciudadanía sin tanta posibilidad monetaria sólo podía costear u ofrecer productos más económicos.

En las zonas rurales donde tener un rebaño no era precisamente fácil de mantener, ya que si se sacrificaban se perdía la capacidad de conseguir productos derivados de la vaca u ovejas, y donde los productos vegetales o derivados eran muchísimo más fáciles de obtener y en mayor cantidad. O en caso de poder comprarlos, obtenerlos del propio ganado, como podría ocurrir en las *villae* rústicas. Bienes como aceite, vino, leche, miel, cereales, frutos varios que eran ofrecidos mediante libaciones o depositados en el ara para realizar los distintas ofrendas que se podían hacer tanto en la ciudad como en el campo. De forma especial, se podían utilizar especias caras como el azafrán para realizar ciertos cultos, como también lo eran los panecillos, *liba*, *muries*, *strues*, *mola salsa*, etc. elaborados con distintas formas para honrar a los dioses.

En las fuentes clásicas hay una parca información sobre la oblación incruenta, pues parecía ser considerado de menor importancia. Tal vez era porque la pomposidad era mucho menor que el cruento o porque el ritual incruento no era utilizado para alimentar al público. Como tampoco sabemos la cantidad de personal que participaba en el mismo, no obstante suponemos que similar al cruento, eliminando o al *cultrarius* o al *victimarius*, ya que uno de ellos tendría la función de romper las hierbas antes de ofrendarlas, sobre todo en los sacrificio públicos que eran en mayor cantidad. El ritual en la *domus* estaría compuesto por el *paterfamilias* y su familia siendo suficiente para realizar estos rituales. Es posible que el sacrificio incruento se haya considerado por parte de los antiguos como un sacrificio más intimista, en el sentido en el que lo

ofrendado es en pocas cantidades y para cultos, en general, más personales. Existían también sacrificios incruentos públicos, como los Juegos Seculares o en las Vinalias, en donde se ofrecían cereales, vino, etc. y hemos de suponer que habría alimentos en abundancia que se pudiesen repartir. Sin embargo, los mayores contextos sobre el sacrificio incruento lo debemos buscar en las *domus*, centro religioso básico de la sociedad romana.

Son ciertos genios o seres domésticos los que exigen no un sacrificio cruento, sino elementos vegetales, como habas para los *Manes*. Así mismo sabemos que se han hallado en Pompeya numerosos restos de frutos, cereales, etc. cerca de altares, *lararia*. Por lo que concluimos que el sacrificio incruento era más personal, intimista realizado generalmente en sitios cerrados, pero además era utilizado también por una reducida comunidad que rechazaba todo consumo de carne, como son los pitagóricos.

Al igual que ocurría con los animales debieron estar los productos incruentos cuidados celosamente, pues así nos lo describen las tablas de *Iguvium* y perfectamente extrapolables al culto romano. Por tanto, debemos entender que existía una agricultura especializada en donde se cultivarían especies de plantas, árboles, apicultura u otros productos manufacturados, especialmente preparados para los rituales.

Dado que existían distintos tipos de ganado y plantas que eran ofrendadas a cada divinidad, los *operarii rusticus* debían discriminar por color, especie, sexo y edad a los animales y calidad vegetal, sabor, color, etc. para productos vegetales, y para que fueran aptos para poder venderlos o servir de sacrificio a cada divinidad. Siendo, en resumen, los de color blanco para divinidades celestes, los de color negro para los del inframundo. Por sexo, masculinos para las divinidades varones y hembras para las mujeres. Observando esto, no se permitía ninguna mezcla y todos los elementos sacrificiales debían ser claros.

En el sacrificio romano que estudiamos, existe una pléyade de personas que acompañaban al sacerdote principal, tales como el músico, *victimarii*, *camilli*, *praeco*, etc. y de éstos dependía también que el sacrificio surtiera correctamente. Podemos atestiguar que en torno al altar cooperaban, como mínimo, unas diez personas, aunque los reflejados en relieves suelen ser menos, los más importantes, como era el oferente principal, músico, los *victimarii* y en ocasiones, los *camilli*. Cabe preguntarse si en todo sacrificio participaban todos estos personajes. Si nos basamos en los relieves, ya damos por respuesta que no, pero a lo largo de los textos recopilados y leídos o estudios posteriores, podemos aseverar que en todo sacrificio, al menos, de forma pública habían de estar los diez miembros activos para que el ritual resultase adecuadamente.

Igualmente fue importante el buen manejo del instrumental de sacrificio, no sólo de los *victimarii* a la hora de realizar el golpe al cuello o a la cabeza, ya que dependía de eso la muerte limpia del animal evitando el agarrotamiento muscular. Fundamental era el instrumental u objetos usados que habían de tomarse necesariamente con la mano

derecha. Objetos sagrados que debían de respetarse, de lo contrario habría una condena, como dicta Cicerón.

A lo largo de la historia de Roma se presenta un avance respecto a otras culturas anteriores como la Grecia clásica, y era que frente al uso de la *macháira* o la *falcata* en la P. Ibérica, para ejecutar el golpe o corte en el cuello, al menos en la cultura romana se utilizaban dos instrumentos específicos y no militares como los anteriores citados, el *mallus* y el *securis*, cuya función era aturdir y matar, respectivamente. Y esto sumado a los cuchillos, denominados *secespita* y *culter*, portados por el *cultrarius* para poder hacer el corte bajo el cuello y en un pebetero recoger la sangre extraída para ser libada o ungida.

Podemos darnos cuenta del riesgo que supone que concurriera más personal, puesto que supone más probabilidades de que alguno de ellos cometiese un fallo. Pero, al menos en el sacrificio cruento, lo que no podía faltar nunca era un músico, amén de los *victimarii* que llevaban y cortaban el animal. Pero las figuras esenciales, eran sin duda, los *tubicines*, quienes eran los encargados de camuflar los mugidos de los animales sacrificados y ruidos ambientales. Y tal era su importancia que sin ellos no había sacrificio, por ese temor a oír algo tan anómalo para ellos como el fuerte gemido de un buey, toro, vaca u otro animal al ser golpeado o el murmullo del público asistente.

Respecto a los ruidos, constatamos que en el ritual sacrificial no todo el tiempo de ceremonia era necesario el absoluto silencio. Como aportación al estudio del sacrificio y respaldados por lo que nos dice Macrobio, en el ritual existían unos *tempos* en los cuales estaba permitido hablar y en otros no. Él nos relata que mientras se inmolaba la víctima estaba prohibido hablar o hacer ruido, mientras que cuando terminaba ésta y la ofrenda sí que se admitían los diálogos, y de nuevo se prohíben mientras se realizaba el voto. Lo que creemos, por consiguiente, es que en los momentos de preparación de las distintas fases del sacrificio era permitido dialogar o hacer cualquier otra cosa.

No sería extraño, por otra parte, que a ciertas personas se les invalidase por cometer errores durante el sacrificio, fuera un músico, un sacerdote, etc. Es posible que incluso al propio Claudio, cuando Augusto le nombró pontífice, en algunas de las ceremonias y cuando fue emperador, por culpa de su alalia se tuviera que repetir el sacrificio varias veces. Sin embargo, para que esto no ocurriera, delegaría su voz en otra persona. Al igual que le ocurría a L. Valerio Aucto augur tartamudo de Astorga¹¹²⁸ al que parece ser que para interpretar el vuelo de las aves no era requisito hablar correctamente. Volvemos a ese carácter propagandístico que nos veta la posibilidad de conocer ciertamente estos sucesos.

¹¹²⁸ CIL II 5078; ILS 4960: *Lucius Valerius Lucii libertus / Auctus / avium inspex / blaesus annorum / LVI Sit tibi terra levis / Felicio Frater.*

Al calor de parte de estas conclusiones y del estudio que hemos realizado a lo largo de esta Tesis, pretendemos dividir los sacrificios en tres tipos:

- De consulta política: eran aquellos sacrificios relacionados con los augurios, es decir, para conocer si los dioses eran favorables a algún nombramiento político, militar. En este sentido, son tal como hemos comentado, los únicos proclives a ser manipulados, utilizados como arma política.

- De dictamen militar: sacrificios que servían para aumentar la moral de la tropa previa a una batalla, y conocer así el resultado de la misma. Es posible que el tipo de sacrificio humano denominado *devotio* estuviera en esta clasificación, como la de Decio Mus en el 359 a. C. Además esta tipificación es la más extensa, ya que los personajes que realizan los sacrificios eran en su mayoría militares, por lo que aquí encajarían perfectamente aquellos textos que detallan el final del protagonista con la falta de vísceras y el final trágico en la batalla.

- De adoración a los dioses: aquellos relacionados con el culto a los dioses o figuras importantes, en su sentido más amplio. También servían como peticionarios para sanar alguna enfermedad, remediar algún prodigio, protección y maldición de personas o bienes.

Continuando con otros elementos del sacrificio, a diferencia de otras culturas prerromanas, podemos indicar que Roma adquirió un bagaje material heredado del mundo greco-etrusco que conservó a lo largo de su historia, por lo que no hubo nuevos instrumentos de sacrificio traídos de otros lugares. Las numerosas religiones extranjeras o innovaciones relacionadas con estos cultos, como algunos instrumentos musicales, el sistro o elementos aromáticos que llegan a la Urbe desde los distintos puntos del Mediterráneo, se readaptaron encajando perfectamente con la praxis sacrificial tan arraigada en Roma.

En cuanto al material utilizado para encender el fuego, era necesario un carbón de calidad suficiente para que no se apagase durante la ceremonia como hemos recogido en algunos textos, ya que pudo provocar la paralización del ritual. Lo mismo ocurría con el incienso, pues el humo necesario para aromatizar y purificar el lugar, personal e instrumental había de estar en todo momento vivo. Productos que además eran considerados sagrados porque se usaban en contextos rituales, por eso era castigable a quien lo utilizase sacrílegamente. Pero a su vez, tienden a apagarse con facilidad debido a su deficiente calidad o no se habían encendido correctamente, como hemos podido comprobar empíricamente.

Todo este estudio nos lleva a pensar en una regulación en el que todas las fases del sacrificio estaban marcadas metódicamente. En el que ningún fallo se podría cometer, bajo pena divina y/o legal. Dado que los romanos tenían reglamentariamente explicitado cada función de los sacerdotes, de los personajes participantes, etc. es de

entender que todo aquello que se saliese de la norma fuera castigado, pues todo sacrificio había de ser realizado con rigor. Estando todo gesto regulado, cualquier anormalidad era considerada como una revelación divina. Como ejemplo de prohibición sería ver que alguna persona cruce las piernas o brazos durante la ceremonia.

En relación al castigo al delito cometido, cabe destacar que tras el estudio que hemos realizado, sacamos como conclusión que la multa era individual y no al *collegium*. En este sentido, dentro de lo que era el escenario sacrificial público, hemos de señalar que no se castigaban a todos los presentes, sino solamente a quien cometía la falta, o en el caso especial del *flamen Dialis* recae toda culpa en él, aunque no cometiese directamente el delito y haya sido culpa de alguno de los asistentes. Y otra cuestión que atañe a esto, es si los ayudantes eran elegidos por el sacerdote principal, los contrataba el Estado, cada sacerdote tenía asignado a él ciertos miembros de cada *collegium*, es algo que aún no sabemos y que queremos estudiar en profundidad más adelante.

Estas multas pecuniarias no parecen haberse producido si nos ajustamos a la norma de *culpa in omittendo*, al menos para el sacerdote principal. Un sacerdote de rango patricio que solía ocupar dicho puesto como plataforma para optar a otros puestos políticos de mayor envergadura, teniendo en su *cursus honorum* el haber ocupado el cargo de *flamen Dialis*, que era el tipo de sacerdote por el que más optan en Roma. Cuya persona provocará intencionadamente el delito para abandonar del cargo que era incompatible con la ambición política y económica que daban los cargos civiles o militares. Es del que más información se tiene, no sólo en sus cometidos o prohibiciones, sino en relación a los fallos en el sacrificio. ¿Podríamos extender las equivocaciones intencionadas, como caída del *albogalerus*, al resto del cuerpo sacerdotal en Roma y provincias? en parte sería posible hacerlo, siempre y cuando tengan asegurado su ascenso político, previo paso por el cargo sacerdotal.

Más dificultad tenemos cuando focalizamos el delito entre otros participantes del sacrificio. Puesto que no hay referencia alguna de multa, castigo o delito para aquellos flautistas que equivocasen, o para los *camilli, victimarii*. Lo que podemos conjeturar es que a ellos se le aplicara la norma de *culpa lata*, que consistía en una multa económica, y con toda seguridad, ser apartado de su puesto, durante o acabado el sacrificio, siendo sustituido por otra persona para esa o la siguiente inmolación. Cabe la posibilidad de que al carecer de referencias bibliográficas al respecto, las multas a estos ayudantes se omitiesen, la ausencia de fuentes literarias es un inconveniente en este sentido. No obstante, si seguimos la tesis de la omisión de culpa a los ayudantes en la ceremonia, estaríamos hablando de que ésta más la multa sólo se aplicarían al sacerdote principal, dado que preside el sacrificio. Estaríamos así concluyendo que existiría un sistema piramidal de responsabilidad, en el que todos aquellos errores cometidos por los puestos inferiores en el organigrama se absolverían de toda o parte del delito y la multa, recayendo en quien preside la ceremonia toda la culpa, como ocurre con el *flamen Dialis*.

Mientras a los sacerdotes principales se le inculpaba el delito por omisión involuntaria, y habiendo arrepentido de su acto, abandonan voluntariamente su cargo, pudiéndoles ser perdonada la multa económica, seguramente por su alto rango social. Entretanto para las clases menores, se les aplicaba la sanción económica y expulsión de su puesto y, tal vez, de su *collegium*. También cabría preguntarse si existe ratificación de lo que el *haruspex* verbalizaba como una falta sacrificial, si es un fallo que el sacerdote principal, como el *flamen*, puede confirmar haciendo también de juez, sólo de testigo, o si por el contrario, con sólo señalar por parte del *haruspex*, por la autoridad concedida a su cargo, la culpa y/o culpable era suficiente para paralizar el sacrificio. Son cuestiones que aún no podemos resolver y que deseamos esclarecerlas en un futuro.

Seguramente en ciertos sacrificios donde se preveían que pudiera surgir deficientemente, tal vez por el tipo de animal, la situación, o algún otro motivo que les procure hacerlo, evitando que el sacrificio oficial sea interrumpido, se realizaba una expiación previa, *piacula operis faciundi*, de tal forma que en el sacrificio posterior y oficial estaba absuelto todo delito, omisión o fallo, pudiendo terminar el sacrificio sin perjudicar la *pax deorum*. No sólo con la idea de que se introdujeran animales *piaculares*, sino que en la fase final del ritual se incluían unas oraciones para solicitar a la divinidad que perdone a los sacerdotes por si algún fallo se hubiese cometido. Algo que tanto Catón en su obra sobre la agricultura como en algunas actas de los *Fratres Arvales* se recogen. De esta forma, todo delito cometido era condonado u obviado al realizar el sacrificio piacular previo. Por ende, si ligamos esto con lo que hemos expuesto anteriormente, existe la posibilidad de que en muchos sacrificios toda incorrección cometida, al menos por parte del animal, como por ejemplo que huyese o mugiese, sea excusada, sin recaer la culpa en el sacerdote principal o en alguno de los *victimarii*, se evitaría así la pena y multa correspondiente.

Cuando alguien del público producía algún ruido o gesto a destiempo y cuya consecuencia era la paralización del sacrificio, ¿esa persona era expulsada del espacio público donde se estaba realizando el sacrificio? ¿se le prohibía por un tiempo determinado, por ejemplo, hasta la siguiente celebración del mismo sacrificio, o de otros rituales? ¿pagaba el ritual de expiación con un cerdo por su falta? Al menos, podremos suponer que ese individuo podría ser señalado de forma pública y expulsado del espacio de donde se celebraba el sacrificio. Sin embargo, si nos atenemos a que esta falta podía ser considerada como una apelación divina, tal vez el individuo no sea castigado y se le perdona toda multa económica. No existe texto alguno referente a esto, ya que se centra más en quienes hacen el sacrificio, que en los que asistían al mismo, por lo que nos lleva a plantearnos más preguntas que respuestas. Suponemos que podría hacer una expiación del cerdo, igual que un trabajador era acusado de ejercer su labor en días que no eran aptos para ello¹¹²⁹, convirtiéndose en el transgresor de la norma y debiendo aceptar la multa como castigo, que consistía en el pago de la expiación de un suido, lo que supondría, muy seguramente, un doble pago, el del animal y la ceremonia.

¹¹²⁹ Cic., *de Leg.*, II. 12, 29. Vid., MARCO SIMÓN, 1996, p. 88.

En el mundo de la *sacra privata*, es decir, en el culto doméstico cabe preguntarse si la omisión o falta, acarrearía también una multa. Hemos de tener en cuenta que era sólo el *paterfamilias* quien tenía la potestad primera de hacer los cultos en el hogar, mientras que la mujer estaba supeditada a un segundo plano, como ayudante, teniendo importancia en determinados cultos femeninos en los que no había participación masculina, como el caso de las fiestas de Bona Dea en donde ningún hombre podía estar presente.

En el hogar desconocemos si cualquier omisión, falta o error induciría a una pena. Tenemos en este sentido una contrariedad, si Plutarco nos dice que los pontífices tenían regulación en lo público como en la casa, además teniendo en cuenta que la *domus* y el *templum* son lugares religiosos. Ellos vigilaban los cultos privados, según esta toda legislación relacionada con las ceremonias religiosas en relación a las faltas, penas, multas, etc. estarían vinculando también al culto doméstico. Pero por otro lado, al margen de carecer hasta ahora de textos que avalen esta suposición, ¿existiría alguna figura pública, un magistrado para vigilar que el culto en determinadas celebraciones, en la casa se hiciese correctamente? ¿en caso de que no lo hubiera, los errores sacros cometidos en la casa, no se considerarían delito con multa pecuniaria o sólo con la repetición del ritual y/o su expiación sería suficiente? ¿o sólo se aplicaría la multa, previa queja del contratante, a los sacerdotes estipulados para sacrificios concretos en la casa? Realmente estas cuestiones no serían aplicables, posiblemente, a rituales cotidianos, como el culto a los *Lares*, *Penates* y en el ámbito funerario, a los *Manes*.

En este sentido pueden aparecer muchas cuestiones que estén relacionadas con este tema, y que queremos responder, si fuera posible, en el futuro. Podríamos responder a la segunda cuestión planteada, en la que nos posicionamos suponiendo que, en caso de no haber ningún encargado o magistrado vigilante, todo error producido dentro de la casa sería simplemente absuelto con una expiación adecuada para limpiar el daño producido, sin multa económica, ya que el hecho de adquirir un nuevo animal para la expiación ya suponía un coste pecuniario. También sería plausible el reiniciar el sacrificio debido a alguna anomalía o *vitium* producido, por ejemplo, por un ruido, equivocación o caída de un objeto de forma accidental.

Además, en la casa el tipo de sacrificio cruento que se producía, sobre todo en los hogares menos pudientes, sería de animales de pequeño o de mediano tamaño, como ovis, corderos, aves, suidos, pero no bóvidos. En este sentido tenía que ver la economía doméstica, y además diferenciar de aquel que vive en una vivienda de tipo *domus*, *villa*, etc. de alguien que vive en una *insulae*. En el primer caso, siendo en una *villa* la aparición de animales grandes como bovinos para ser sacrificados frente al hogar, se pudo efectuar en la zona del atrio o en el patio exterior, frente al altar doméstico o zona habilitada para ello, con posibilidad de poder adquirir a la víctima específicamente para ser sacrificada por el *paterfamilias* o por un sacerdote contratado.

No obstante, en el segundo caso, aquellos ciudadanos que no se podían permitir vivir en un hogar acomodado y vivían en edificios de varias plantas, *insulae*, no tenían lugar físico en ellas para poder hacer este tipo de sacrificios. Por lo que, presuponemos que en ellos realizaban más sacrificios u ofrendas de tipo vegetal, libaciones de líquidos o de otra índole no cruenta dentro de la casa, siempre sobre un pequeño fuego. Aunque cabe la posibilidad de realizar un ofrenda comunitaria de mayor importancia en el patio del edificio, o dirigirse a un templo a pedir el sacrificio personal dentro del mismo, con el previo pago por el servicio o en algún altar urbano, como los de Pompeya. Es por ello, por lo que en las zonas públicas, frente a los templos y altares cuando era día de sacrificio, que prácticamente eran diarios, todos aquellos que quisieran participaban como oferentes a la divinidad delegaban esta función de la comunidad en un individuo, el propio sacerdote del templo en cuestión, a un magistrado o al emperador como *Pontifex Maximus*. De esta forma, podían verse cumplidos sus deseos de oblación a la divinidad sin tener que invertir una abundante cuantía económica. Cada vez esto fue más demandado por una plebe que además carecía del alimento cárnico de forma habitual y que tenía la oportunidad de adquirir partes del animal sacrificado para su consumo gracias a su venta en los *macella*.

Hemos tocado de forma puntual la cuestión de la participación femenina en los sacrificios. A diferencia de algunos autores quienes sostienen que los sacrificios sólo eran una actividad de índole masculina, la realidad que nos presentan los estudios es totalmente distinta. Y tal como hemos trabajado, las mujeres ocuparon cargos importantes dentro de la religión romana. Incluso en puestos relevantes dentro del ámbito sacrificial como podría ser el *popa*, *victimarius*, *camillae*, además de los consabidos cargos públicos sacerdotales que podían obtener, no sólo por su posición social, matrimonial o méritos. La dificultad que asumimos es la ausencia de todo texto que culpasen a las mujeres de los delitos cometidos durante el desarrollo del ritual sacrificial y esto se debe, suponemos, a que siendo la mujer relegada a un segundo plano, al menos en parte de la literatura, censurando toda participación y omitiendo, por ende, todo fallo, error y multa que podría producirse. A pesar de todo ello, concluimos que al igual que disfrutaban los mismos derechos que sus homólogos sacerdotales masculinos, poseían similares obligaciones. Cumplir la normativa religiosa al respecto era fundamental para todo tipo de sacerdote, independientemente de su género. Por lo que igual que a ellos, a las sacerdotisas también recaerían los delitos y multas aplicadas por sus incorrecciones en el momento de realizar los rituales.

Numerosas son las herencias recibidas en el Cristianismo de la religión romana, variadas en su funcionamiento, liturgias, etc. pero sin duda, el elemento sacrificial o eucaristía (sacrificio sin sangre), la importancia de ser puro como indica la Biblia (*Levítico*, 3: 1), de que todo producto ofrecido a Dios no constituyese como corrupto y que haya un silencio en la misa, viene sin duda de esa preocupación por el devenir divino y ese misticismo, respeto a la divinidad que recorre cualquier religión y en cierto sentido, también la superstición.

Cuantiosas cuestiones nos ha planteado la comprobación experimental del sacrificio, no en su praxis naturalmente, sino en la vestimenta, colocación del instrumental e incluso distintos tipos de ruidos ambientales. En relación a la vestimenta, hemos podido comprobar que existen pocas posibilidades de que un ropaje llevado correctamente tenga dificultad de desmoronarse, si no es intencionadamente, como el caso del *albogalerus* que es asegurado bajo el mentón y difícil de que se desanude. Al igual que el resto de la indumentaria en el que la pesada toga de lana no será fácil su caída si está sujeta y provista de sus correctas formas.

El ropaje sacerdotal femenino es mucho más complejo que el masculino, lo que nos llevó a plantearnos en un principio que podía producirse ciertos errores por su complejidad. Pudimos observar, mediante la recreación histórica, que la vestimenta femenina adecuadamente posicionada permitía múltiples movimientos sin que ésta se deformara o cayera, por tanto, aseguramos que los errores cometidos por la vestimenta son el resultado de la colocación intencionadamente defectuosa. Como también hemos atestiguado que la ropa o las coronas de los *victimarii* no eran fáciles de caerse si van correctamente sujetas con una cinta ajustable, mientras que en otros casos, en el que la interdicción no exista, como el de los *flamines*, sería necesario utilizar el *cinctus gabinus*.

En cuanto a la recreación de sacrificio de forma espacial, debemos darnos cuenta que en las escalinatas de ciertos templos existía un reducido espacio para poder posicionarse. En nuestro caso hemos estado frente al templo de culto imperial en la ciudad francesa de Nimes (Maison Carrée) en el que el posicionamiento de los miembros participantes en esta recreación tuvieron que colocarse juntos, teniendo que estar también al pie de la escalinata y en torno al altar. Por lo que esto nos ayuda a entender, que dentro de este espacio podrían darse supuestos como tropiezos, caídas de objetos de forma involuntaria, etc. si no se tenía el debido cuidado, que evidentemente no siempre ocurría. En otros espacios, como frente al pretorio militar en un campamento u otros templos con más área disponible, no era necesario estar tan aglutinados. Lo que nos resuelve la arqueología experimental y la recreación histórica en este caso, es que las suposiciones teóricas de estudios actuales pueden, en algunas ocasiones, ser modificadas, también añadiendo matices que hemos propuesto aquí y que para nuestro estudio, los fallos, errores, nos han resultado muy útiles.

Los supuestos prácticos a los que nos lleva la arqueología experimental en relación al sacrificio nos ha permitido acercarnos en primera persona a elementos que en algunos de los textos antiguos y modernos no han señalado o profundizado del todo, sensaciones que pueden parecer nimias, pero que para nuestro estudio doctoral ha sido de gran trascendencia. A través de estos estudios prácticos podríamos suponer que habría multitud de errores, derrame del vino de la jarra, que el carboncillo se apagase, el cuchillo se derribe al pavimento, que acontezca lluvia o viento y se desmoronen las decoraciones del animal o del altar, que las vísceras caigan al suelo, factores que pueden

observarse en alguno de los textos presentados y que hemos podido confirmar mediante su experimentación.

Para terminar, tras haber realizado un estudio doctoral cuya motivación fue la búsqueda de respuestas relacionadas con los delitos cometidos en el sacrificio romano, nos condujo a investigar del mismo modo las causas por las que éstos, al menos en la literatura latina, aparecen manipulados. En definitiva es también un arma política y de propaganda moral. Esto, afortunadamente, nos ha planteado que aquellas respuestas que estábamos buscando eran, en realidad, una ínfima parte de lo que, a lo largo de nuestro estudio, nos fuimos encontrando. Puesto que cada vez que íbamos avanzando más en nuestro texto surgieron cuestiones variadas que hacían más arduo el camino.

Por desgracia, con la documentación conservada no podemos, de momento, dar solución a todas ellas, y desde aquí hemos querido aportar nuestro modesto esfuerzo a intentarlo. Es por ello, por lo que creemos que este estudio, desde nuestro punto de vista, abre las puertas a nuevas investigaciones que, creemos, pueden surgir a raíz de nuestro trabajo. Queremos por esto, ampliar en el futuro el examen de los textos intentando afianzar los conocimientos obtenidos en esta Tesis y extenderlos a otros temas que son igualmente interesantes. La ambición a la que nos referimos es aplicar el método utilizado al estudio del sacrificio en los siguientes campos: economía, ámbito militar, paleocristianismo, el silencio, el sacrificio en oriente y todo aquello que surja. Pero, insistimos, no con el enfoque relacionado con los cultos, que ya está bien estudiado, como son los orientales o los relacionados con el ejército, principalmente en las fronteras, nuestro propósito son los errores, delitos, faltas u omisiones cometidas durante las inmolaciones en estos ámbitos.

Por concluir, a raíz de obtener una experiencia y conocimientos heredados, modestamente, a partir de este estudio doctoral, deseáramos profundizar más en los *A.F.A.* dado que no lo hemos podido plasmar del todo aquí. El motivo se debe a que, afortunadamente, la recopilación de Henzen y posteriormente de Scheid (*C.F.A.*), es tan extensa que, creemos, merece un estudio específico sobre ellos. Pero no en el análisis sobre la realización de los cultos o a quienes iban dirigidos, sino que ansiáramos verificar los errores que se cometían y cómo sanarlos, el punto de vista de un *collegium* cuyo testimonio es clave y amplio como para poder realizar una segunda parte de este estudio doctoral que, humildemente, hemos presentado.

El complejo estudio de lo que nos hemos planteado en este trabajo doctoral, que habíamos comenzado con el ánimo de responder multitud de cuestiones cerrando el círculo en torno al sacrificio, nos ha abierto, afortunadamente, la posibilidad de que se haya realizado con multidisciplinariedad, lo que nos ha otorgado un campo de visión más amplio, que puede ser aprovechado para futuros investigadores en la materia.

BIBLIOGRAFÍA.

Obras clásicas.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Sobre la música*, traducido por Luque Moreno, J.; López Eisman, A., Biblioteca clásica Gredos 359, Madrid, 2007.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Ciudad de Dios*, L. I-VIII, traducido por Marina Sáez, R. M., Biblioteca clásica Gredos 405, Madrid, 2007.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Ciudad de Dios*, L. VIII-XV., traducido por Marina Sáez, R. M., Biblioteca clásica Gredos 365. Madrid, 2012.

APIANO, *Historia Romana*. I, traducido por Sancho Rollo, A., Biblioteca clásica Gredos 34, Madrid, 1980.

APIANO, *Historia Romana. Guerras civiles* L. I-II, traducido por Sancho Rollo, A., Biblioteca clásica Gredos 83, Madrid, 1985.

APIANO, *Historia Romana. Guerras civiles* L. III-V, traducido por Sancho Rollo, A., Biblioteca clásica Gredos 84, Madrid, 1985.

APULEYO, *El Asno de oro*, traducido por Rubio Fernández, L., Biblioteca clásica Gredos, 9, Madrid, 1983.

ARÍSTIDES QUINTILIANO, *Sobre la música*, traducido por Colomer, L.; Gil, B., Biblioteca clásica Gredos 216, Madrid, 1996.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, traducido por Pallí Bonet, J., Biblioteca clásica Gredos 89, Madrid, 1998.

ARISTÓTELES, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, traducido por Jiménez Sánchez-Escariche, E.; Alonso Miguel, A., Biblioteca clásica Gredos 283, Madrid, 2000.

ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno*, L. 1-3, traducido por Guzmán Guerra, A., Biblioteca clásica Gredos 49, Madrid, 1982.

ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno*, L. 4-8, traducido por Guzmán Guerra, A., Biblioteca clásica Gredos 50, Madrid, 1982.

ARTEMIDORO, *La interpretación de los sueños*, traducido por Ruiz García, E., Biblioteca clásica Gredos 128, Madrid, 1989.

AULO GELIO, *Noches Áticas*, L. I-X, traducido por Marcos Casquero, M.A.; Domínguez García, A., Kadmos, Universidad de León, 2006.

AUSONIO, *Obras* I-II, traducido por Alvar Ezquerra, A., Biblioteca clásica Gredos 146-147, Madrid, 1990.

CATÓN, *De agricultura*, traducido por Hooper, W. D.; Ash, H. B., Loeb Classical Library, Londres, 1934.

CATULO, *Poemas*, Tíbulo, *Elegías*, traducido por Soler Ruiz, A., Biblioteca clásica Gredos 188, Madrid, 1993.

CICERÓN, *Cartas* I, traducido por Rodríguez-Pantoja Márquez, M., Biblioteca clásica Gredos 223, Madrid, 1996.

CICERÓN, *Cartas* II, traducido por Rodríguez-Pantoja Márquez, M., Biblioteca clásica Gredos 224, Madrid, 1996.

CICERÓN, *Cartas* III, traducido por Beltrán J.A., Biblioteca clásica Gredos 336, Madrid, 2008.

CICERÓN, *Cartas* IV, traducido por Magallón García, A. I., Biblioteca clásica Gredos 374, Madrid, 2008.

CICERÓN, *Catilinarias*, traducido por Campos Rodríguez, F., Textos clásico anotados, Madrid, 1985.

CICERÓN, *Discursos* III, traducido por Aspa Cereza, J., Biblioteca clásica Gredos 152, Madrid, 1991.

CICERÓN, *Cartas a Ático* I, traducido por Rodríguez-Pantoja Márquez M., Biblioteca clásica Gredos 223, Madrid, 1996.

CICERÓN, *Cartas a Ático* II, traducido por Rodríguez-Pantoja Márquez M., Biblioteca clásica Gredos 224, Madrid, 1996.

CICERÓN, *Cartas a los familiares* I, traducido por Beltrán, J. A., Biblioteca clásica Gredos 336, Madrid, 2008.

CICERÓN, *Cartas a los familiares* II, traducido por por Magallón García, A. I., Biblioteca clásica Gredos 374, Madrid, 2008.

CICERÓN, *Las leyes*, traducido por Pabón de Acuña, C.T., Biblioteca clásica Gredos 381, Madrid, 2009.

CICERÓN, *Sobre la vejez*, traducido por Delicado Méndez, R., *Tal Vez, "Colección Clásicos"*, Madrid, 2005.

CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, traducido por Medina González, A., Biblioteca clásica Gredos 332, 2005.

CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, traducido por Herrero Llorente, V. J., Biblioteca clásica Gredos 101, Madrid, 1987.

CICERÓN, *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*, traducido por Escobar, A., Biblioteca clásica Gredos 271, Madrid, 1999.

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, traducido por Escobar, A., Biblioteca clásica Gredos 269, Madrid, 1999.

CICERÓN, *Filípicas*, traducido por Bautista Calvo, J., Editorial Planeta, S. A., Barcelona, 1994.

CICERÓN, *Comentario al "sueño de Escipión"* traducido por Navarro Antolín, F., Biblioteca clásica Gredos 351, 2006.

CICERÓN, *Sobre el orador*, traducido por Iso, J. J., Biblioteca clásica Gredos 300, Madrid, 2002.

CIPRIANO DE CARTAGO, *Cartas*. traducido por García Sanchidrián, M^a L., Biblioteca clásica Gredos 255, Madrid, 1998.

CORIPO, *Juánide. Panegírico de Justino II*, traducido por Ramírez Tirado, A., Biblioteca clásica Gredos 243, Madrid, 1997.

CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*, L. I-VIII, traducido por Díaz Regañón-López, J. M^a, Biblioteca clásica Gredos 66, Madrid, 1984.

CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*, L. IX-XVII, traducido por Díaz Regañón López, J. M^a, Biblioteca clásica Gredos 67, Madrid, 1984.

DIÓN CASIO, *Historia Romana*, L. I-XXXV, traducido por Plácido Suárez, D., Biblioteca clásica Gredos 325, Madrid, 2004.

DIÓN CASIO, *Historia Romana*, L. XXXVI-XLV, traducido por Candau Morón, J. M^a; Puertas Castaños, M^a Luisa, Biblioteca clásica Gredos 326, Madrid, 2004.

DIÓN CASIO, *Historia Romana*, L. XLVI-XLIX, traducido por Oliver Segura, J. P., Biblioteca clásica Gredos 393, Madrid, 2011.

DIÓN CASIO, *Historia Romana*, L. L-LX, traducido por Cortés Copete, J.M., Biblioteca clásica Gredos 395, Madrid, 2011.

DIÓN CRISÓSTOMO, *Discursos XXXVI-LX*, traducido por Del Cerro Calderón, G., Biblioteca clásica Gredos 232, Madrid, 1997.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia Antigua de Roma*, L. I-III, traducido por Jiménez E.; Sánchez, E., Biblioteca clásica Gredos 73, Madrid, 1984.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia Antigua de Roma*, L. IV-VI, traducido por Alonso, A.; Seco, C., Biblioteca clásica Gredos 74, Madrid, 1984.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia Antigua de Roma*, L. VII-IX, traducido por Alonso, A.; Seco, C., Biblioteca clásica Gredos 123, Madrid, 1989.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia Antigua de Roma*, L. X-XI y fragmentos L. XII-XX, traducido por Jiménez, E.; Sánchez, E., Biblioteca clásica Gredos 124, Madrid, 1988.

ENNODIO, *Opúsculos y Declamaciones*, traducido por López Kindler, A., Biblioteca clásica Gredos 357, Madrid, 2002.

ESTACIO, *Silvas*, traducido por Torrent Rodríguez, F., Biblioteca clásica Gredos 202, Madrid, 2002.

ESTRABÓN, *Geografía*, L. III-IV, traducido por Meana, J. M^a; Piñero, F., Biblioteca clásica Gredos 169, Madrid, 1992.

EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, traducido por Gurruchaga, M., Biblioteca clásica Gredos 190, Madrid, 1994.

EUSEBIO DE CESAREA, *Histoire Ecclésiastique*, L. I-VIII traducido al francés por Grapín, E., Curé Doyen de Nuits (Côte-D'or), Paris, 1911.

EUTROPIO, *Breviario*; AURELIO VÍCTOR *Libro de los Césares*, traducido por Falqué, E., Biblioteca clásica Gredos 261, Madrid, 2008.

FESTO, *Glossaria Latina Iussu Academiae Britannicae* vol. 4, traducido por Lindsay, W.M.; Pirie, J.W., Les Belles Lettres, Paris, 1930.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, L. I -II. *La vida contemplativa o de los suplicantes. Tratados histórico-teológicos. Contra Flaco. Embajada a Gayo*, traducido por Martín, J. P., Colección: Estructuras y Procesos. Religión, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía. Contra Apión*, traducido por Rodríguez de Sepúlveda, M., Biblioteca clásica Gredos 189, Madrid, 1994.

FLAVIO JOSEFO, *La Guerra de los Judíos, Introducción*, L. I-III, traducido por Nieto Ibáñez, J. M^a, Biblioteca clásica Gredos 247, Madrid, 1997.

FLAVIO JOSEFO, *La Guerra de los Judíos*, L. IV-VII, traducido por Nieto Ibáñez, J. M^a, Biblioteca clásica Gredos 264, Madrid, 1999.

FLORO, *Epítome de la H^a de Tito Livio*, traducido por Hinojo Andrés, G.; Moreno Ferrero, I., Biblioteca clásica Gredos 278, Madrid, 2000.

FRONTÓN, *Epistolario*, traducido por Palacios Martín, A., Biblioteca clásica Gredos 161, Madrid, 1992.

HERODIANO, *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio*, traducido por Torres Esbarranch, J.J., Biblioteca clásica Gredos 80, 1985.

HESÍODO, *Obras y Fragmentos*, traducido por Pérez Jiménez, A.; Martín Díez, A., Biblioteca clásica Gredos 13, Madrid, 1978.

HOMERO, *Ilíada*, traducido por Crespo Güemes, E., Biblioteca clásica Gredos 150, Madrid, 1996.

HOMERO, *Odisea*, traducido por Pabón, J. M., Biblioteca clásica Gredos 48, Madrid, 1993.

HORACIO, *Odas. Canto secular. Epodos*, traducido por Moralejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 360, Madrid, 2007.

JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios*, traducido por Ramón Jurado, E. A., Biblioteca clásica Gredos 242, Madrid, 1997.

JÁMBLICO, *Vida pitagórica. Protréptico*, traducido por Periago Lorente, M., Biblioteca clásica Gredos 314, Madrid, 2003.

JUVENAL, *Sátiras*, traducido por Balasch, M., Biblioteca clásica Gredos 156, Madrid, 1991.

LACTANCIO, *Instituciones divinas*, L. I-III, traducido por Sánchez Salor, E., Biblioteca clásica Gredos 136, Madrid, 1990.

LACTANCIO, *Instituciones divinas*, L. IV-VII, traducido por Sánchez Salor, E., Biblioteca clásica Gredos 137, Madrid, 1990.

LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores*, traducido por Teja, R., Biblioteca clásica Gredos 46, Madrid, 1982.

LUCANO, *Farsalia*, traducido por Holgado Redondo, A., Biblioteca clásica Gredos 71, Madrid, 1984.

LUCIANO DE SAMÓSATA, *Obras I*, traducido por Espinosa, A., Biblioteca clásica Gredos 42, Madrid, 1996.

LUCIANO DE SAMÓSATA, *Obras II*, traducido por Navarro González, J. A., Biblioteca clásica Gredos 113, Madrid, 1988.

LUCIANO DE SAMÓSATA, *Obras III*, traducido por Zaragoza Botella, J., Biblioteca clásica Gredos 138, Madrid, 1990.

LUCIANO DE SAMÓSATA, *Obras IV*, traducido por Navarro González, J. A., Biblioteca clásica Gredos 172, Madrid, 1992.

LUCRECIO, *La Naturaleza*, traducido por Socas, F., Biblioteca clásica Gredos 316, Madrid, 316.

MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión de Cicerón*, traducido por Navarro Antolín, F., Biblioteca clásica Gredos 351, Madrid, 2006.

MACROBIO, *Saturnales*, traducido por Navarro Antolín, F., Biblioteca clásica Gredos 384, Madrid, 2010.

MARCIAL, *Epigramas*, traducido por Guillén, J., Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2004.

MARCO AURELIO, *Pensamientos. Cartas. Testimonios*, traducido por Campos Daroca, J., Tecnos. Clásicos del pensamiento 157, Madrid, 2004.

NONO DE PANÓPOLIS, *Dionisiacas*, Cantos XIII-XXIV, traducido por Hernández de la Fuente, D., Biblioteca clásica Gredos 286, Madrid, 2001.

ORÁCULOS CALDEOS, *Con una selección de testimonios de PROCLO, PSELO y M. ITÁLICO*; NUMENIO DE APAMEA, *Fragmentos y Testimonios*, traducido por García Bazán, F., Biblioteca clásica Gredos 153, Madrid, 1991.

ORÍGENES, *Contra Celso*, traducido por Ruíz Bueno, D., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

OROSIO, *Historias*, L. I-IV, traducido por Sánchez Salor, E., Biblioteca clásica Gredos 53, Madrid, 1982.

OROSIO, *Historias*, L. IV-VII, traducido por Sánchez Salor, E., Biblioteca clásica Gredos 54, Madrid, 1982.

OVIDIO, *Fastos*, traducido por Segura Ramos, B., Biblioteca clásica Gredos 121, Madrid, 2001.

OVIDIO, *Metamorfosis*, traducido por Fernández Corte J.C.; Canto Llorca, J., Biblioteca clásica Gredos 365, Madrid, 2008.

PAULINO DE NOLA, *Poemas*, traducido por Cienfuegos García, J. J., Biblioteca clásica Gredos 335, Madrid, 2005.

PEDRO EL PATRICIO, *Historiae*, recopilado en Banchich, T., *The lost history of Peter the Patrician: an account of Rome's imperial past from the age of Justinian*, Londres-New York, 2015.

PETRONIO, *El Satiricón*, traducido por Rubio Fernández, L., Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1988.

POLIBIO, *Historias*, L. I-IV, traducido por Balasch Recort, M., Biblioteca clásica Gredos 38, Madrid, 1981.

POLIBIO, *Historias*, L. V-XV, traducido por Balasch Recort, M., Biblioteca clásica Gredos 43, Madrid, 1981.

POLIBIO, *Historias*, L. XVI-XXXIX, traducido por Balasch Recort, M., Biblioteca clásica Gredos 58, Madrid, 1983.

PORFIRIO, *Vida de Plotino*. PLOTINO, *Enéadas*, L. I-II, traducido por Igal, J., Biblioteca clásica Gredos, 57, Madrid, 1982.

PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, traducido por Periago Lorente, M., Biblioteca clásica Gredos 69, Madrid, 1984.

PORFIRIO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas, Órficas, Himnos Órficos*, traducido por Periago Lorente, M., Biblioteca clásica Gredos 104, Madrid, 1987.

PETRONIO, *Satiricón*, traducido por Rubio Fernández, L., Biblioteca clásica Gredos 10, Madrid, 1978.

PLATÓN, *Diálogos* III, traducido por García Gual, C.; Martínez Hernández, M; Lledó Iñigo, E., Biblioteca clásica Gredos 93, Madrid, 1988.

PLATÓN, *Diálogos* VIII. *Leyes* I-VI, traducido por Lisi, F., Biblioteca clásica Gredos 265, Madrid, 1999.

PLATÓN, *Diálogos* IX. *Leyes* VII-XII, traducido por Lisi, F., Biblioteca clásica Gredos 266, Madrid, 1999.

PLAUTO, *Comedias* III, traducido por González-Haba, M., Biblioteca clásica Gredos 302, Madrid, 2002.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, L. I-II, traducido por Fontán, A.; Moure Casas, A. M^a, Biblioteca clásica Gredos 206, Madrid, 1995.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, L. III-VI, traducido por Fontán, A.; García Arribas, I.; Del Barrio, E.; Arribas, M^a L., Biblioteca clásica Gredos 250, Madrid, 1998.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, L. VII-IX, traducido por Del Barrio Sanz, E.; García Arribas, I.; Moure Casas, A. M^a; Hernández Miguel, L.A.; Arribas Hernández, M^a L., Biblioteca clásica Gredos 308, Madrid, 2003.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, L. XII-XVI, traducido por Manzanero Cano, F.; García Arribas, I.; Moure Casas, A. M^a; Hernández Miguel, L.A.; Arribas Hernández, M^a L.; Sánchez Bermejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 388, Madrid, 2010.

PLINIO EL JOVEN, *Panegírico de Trajano*, traducido por Herrero Llorente, V. J., Ed. Aguilar, Col. Biblioteca de Iniciación al Humanismo, Madrid, 1963.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* II, traducido por Morales Otal, C.; García López, J., Biblioteca clásica Gredos, 98, Madrid, 1986.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* V, traducido por López Salvá, M., Biblioteca clásica Gredos, 132, Madrid, 1989.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)* VI, traducido por Pordomingo Pardo, F.; Fernández Delgado, J. A., Biblioteca clásica Gredos, 213, Madrid, 1995.

PLUTARCO, *Obras Morales y de costumbres (Moralia)* X, traducido por Valverde Sánchez, M.; Rodríguez Somolinos, H.; Alcalde Martín, C., Biblioteca clásica Gredos 309, Madrid, 2003.

PLUTARCO, *Obras Morales y de costumbres (Moralia)* XI, traducido por Durán López, M^a; Caballero Sánchez, R., Biblioteca clásica Gredos 322, Madrid, 2004.

PLUTARCO, *Obras Morales y de costumbres (Moralia) XIII*, traducido por García López, J.: Morales Ortiz, A., Biblioteca clásica Gredos 309, Madrid, 2003.

PLUTARCO *Vidas paralelas I*, traducido por Pérez Jiménez, A., Biblioteca clásica Gredos 77, Madrid, 1985.

PLUTARCO, *Vidas paralelas II*, traducido por Pérez Jiménez, A., Biblioteca clásica Gredos 215, Madrid, 2008.

PLUTARCO, *Vidas paralelas III*, traducido por Pérez Jiménez, A.; Ortiz, P., Biblioteca clásica Gredos 354, Madrid, 2006.

PLUTARCO, *Vidas paralelas IV*, traducido por Guzmán Hermida, J. M.; Martínez García, O., Biblioteca clásica Gredos 356, Madrid, 2007.

PLUTARCO, *Vidas paralelas V*, traducido por Cano Cuenca, J.; Hernández de la Fuente, D.; Ledesma, A., Biblioteca clásica Gredos 362, Madrid, 2007.

PLUTARCO, *Vidas paralelas VI*, traducido por Sánchez Hernández, J. P.; González González, M., Biblioteca clásica Gredos 379, Madrid, 2009.

PLUTARCO, *Vidas paralelas VII*, traducido por Bergua Cavero, J.; Bueno Morillo, S.; Guzmán Hermida, J. M., Biblioteca clásica Gredos 363, Madrid, 2007.

PLUTARCO, *Vidas paralelas VIII*, traducido por Alcalde Martín, C.; González González, M., Biblioteca clásica Gredos 386, Madrid, 2010.

PROPERCIO, *Elegías*, traducido por Ramírez de Verger, A., Biblioteca clásica Gredos 131, Madrid, 1989.

PRUDENCIO, *Obras II*, traducido por Rivero García, L., Biblioteca clásica Gredos 241, Madrid, 1997.

SALUSTIO, *Conjuración de Catilina, Guerra de Jugurta, Fragmentos de las "Historias"*. PSEUDO SALUSTIO *Cartas a Cesar. Inventiva contra Cicerón*. PSEUDO CICERÓN, *Inventiva contra Salustio*, traducido por Segura Ramos, B., Biblioteca clásica Gredos 246, Madrid, 1997.

SALUSTIO, *Sobre los dioses y el mundo*, traducido por Ramos Jurado, E. A., Biblioteca clásica Gredos 133, Madrid, 2008.

SÉNECA, *Diálogos*, traducido por Mariné Isidro, J., Biblioteca clásica Gredos 276, Madrid, 2002.

SÉNECA, *Diálogos. Apocolocintosis*, traducido por Mariné Isidro, J., Biblioteca clásica Gredos 220, Madrid, 1996.

SÉNECA, *Tragedias I*, traducido por Luque Moreno, J., Biblioteca clásica Gredos 26, Madrid, 1979.

SÉNECA, *Tragedias II*, traducido por Luque Moreno, J., Biblioteca clásica Gredos 27, Madrid, 1980.

SÉNECA EL VIEJO, *Controversias*, L. I-V, traducido por Adiego Lajara, I. J.; Artigas Álvarez, E.; De Riquer Permanyer, A., Biblioteca clásica Gredos 339, Madrid, 2005.

SINFOSIO EL ESCOLÁSTICO, recopilado por López Soto, V., en *Diccionario de autores, obras y personajes de la literatura latina*, Ed. Juventud, Barcelona, 1991.

SOLINO, *Hechos memorables o El Erudito*, traducido por Fernández Nieto, F. J., Biblioteca clásica Gredos 291, Madrid, 2001.

SUETONIO, *Vidas de los doce Césares I-II*, traducido por Agudo Cubas, R., Biblioteca clásica Gredos 167-168, Madrid, 1992.

TÁCITO, *Agrícola. Germania. Diálogo sobre los oradores*, traducido por Requejo, J. M., Biblioteca clásica Gredos 36, Madrid, 1981.

TÁCITO, *Anales*, L. I-IV, traducido por Moralejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 19, Madrid, 1979.

TÁCITO, *Anales*, L. XI-XVI, traducido por Moralejo, J.L., Biblioteca clásica Gredos 30, Madrid, 1980.

TERTULIANO, *Apologético. A los gentiles*, traducido por Castillo García, C., Biblioteca clásica Gredos, 285, Madrid, 2001.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, L. I-III/IV-VII/ VIII-X, traducido por Villar Vidal, J. A., Biblioteca clásica Gredos 144-145 y 148, Madrid, 1990.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, L. XXI-XXV, traducido por Villar Vidal, J. A., Biblioteca clásica Gredos 176, Madrid, 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, L. XXVI-XXX, traducido por Fernández Nieto, F. J., Biblioteca clásica Gredos 177, Madrid, 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, L. XXXI-XXXV, traducido por Villar Vidal, J. A., Biblioteca clásica Gredos 183, Madrid, 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, L. XXXVI-XL, traducido por Villar Vidal, J. A., Biblioteca clásica Gredos 187, Madrid, 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, L. XLI-XLV, traducido por Villar Vidal, J. A., Biblioteca clásica Gredos 192, Madrid, 2008.

TITO LIVIO, *Periocas. Periocas Oxirrinco. Fragmentos*. J. OBSECUENTE, *Libro de los prodigios*, L. XXXI-XXXV, traducido por Villar Vidal, J. A., Biblioteca clásica Gredos 210, Madrid, 2008.

VALERIO MÁXIMO, *Dichos y hechos memorables*, I-VI/VII-IX, traducido por López Moraleda, S.; Harto Trujillo, M^a L.; Villalba Álvarez, J., Biblioteca clásica Gredos 311-312, Madrid, 2003.

VARRÓN, *Lengua latina*, L. V-VI, traducido por Hernández Miguel, L. A., Biblioteca clásica Gredos 251, Madrid, 1998.

VARRÓN, *Lengua latina*, L. VII-VIII y Fragmentos, traducido por Hernández Miguel, L. A., Biblioteca clásica Gredos 252, Madrid, 1998.

VEGECIO, *Medicina veterinaria*, traducido por Robles Gómez, J. M^a, Biblioteca clásica Gredos 267, Madrid, 1999.

VELEYO PATÉRCULO, *Historia Romana*, traducido por Sánchez Manzano, M^a Asunción, Biblioteca clásica Gredos 284, Madrid, 2001.

VIRGILIO, *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*, traducido por Recio García, T. de la A.; Soler Ruíz, A., Biblioteca clásica Gredos 141, Madrid, 1990.

VIRGILIO, *Eneida*, traducido por Echave-Sustaeta, J. Biblioteca clásica Gredos 166, Madrid, 1992.

VV.AA., *Historia Augusta*, traducido por Picón García, V.; Cascón Dorado, A., Ed. Akal Clásica, Madrid, 1989.

ZÓSIMO, *Nueva historia*, traducido por Candau Morón, J. M^a, Biblioteca clásica Gredos 174, Madrid, 1992.

LIBROS SAGRADOS.

La Santa Biblia, (2016): Martín Nieto, E., (Coord.), Ed. San Pablo, Madrid.

El Corán, (2018): traducido por Vernet, J., ed. Penguin Clásicos, Barcelona.

La Torah, (2008): traducido por Trajtmann, U.; Rovner Y., Bnpublishing, EE.UU.

Compendio del Tafsir del Corán de Al-Qurtubi, (2005-2010): Tomos 1; 6; 10, traducido por Abu Mubarak, Z. M., Ed. Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah.

DICCIONARIOS

BAUDY, G., s.v. “Lustratio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e712440

BENDLIN, A.; RENGER, J., QUACK, J., HAAS, V., PODELLA, T.; BREMMER, J. N.; PHILLIPS, C. R.; WICK, P., s.v. “Sacrifice”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.). 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e831660

ELVERS, K.L.; RIVES, J. B., s.v. “Sacerdos”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.). 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_brill120040

ERNOUT, A.; MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Librairie C. Klincksieck, Paris, 1967.

FRATEANTONIO, C., s.v. “Superstitio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H., (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1126070

FRATEANTONIO, C., s.v. “Mola Salsa”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H., (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e808470

HILD, J. A., s.v. “sacrificum”, en *DAGR II*, 1896, Paris, pp. 956-980.

HILD, J. A., s.v. “sacerdos”, en *DAGR II*, 1896, Paris, pp. 942-948.

HILD, J. A., s.v. “sacratio capitis”, en *DAGR II*, 1896, Paris, pp. 955-956.

HÖCKER, C.; PRAYON, F., s.v. “Altar”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e116540

HURSCHMANN, R., s.v. “Mantellum”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e721450

PRESCENDI, F., "Indiges", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Hubert Cancik y Helmuth Schneider (Eds.), 2006-2016.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e524080

RENGER, J.; HAASE, M., s.v. “Libation”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1218770

RÖSCHER, W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 2.2, Laas-Myton, Leipzig, 1894-1897.

SIEBERT, A. V., s.v. “Hostia”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e518070

SIEBERT, A. V., s.v. “Inmolatio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e523640

SIEBERT, A. V., s.v. “Litatio”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e706380

SIEBERT, A. V., s.v. “Strues”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1124560

SIEBERT, A. V., s.v. “Victimarius”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e12204070

SIEBERT, A. V., s.v. “Piaculum”, en *Brill’s New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e924980

SIEBERT, A. V., s.v. "Suovetaurilia", en *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, Cancik, H.; Schneider, H. (eds.), 2006-2019 Online.
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1126030

SMITH, W., Wayte, W., Marindin, G. E., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Classical dictionaries, Londres, 1890.

WEINSTOCK, S., "Victimarius", Wissowa, G. y Kroll, W. (eds), en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 8, Stuttgart, 1958.

WISSOWA, G., s.v. "augures, en *RE*, 2, 2, pp. 2325-2342.

Otros diccionarios:

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, (2001): *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.), Madrid.

MIR, J. M., (2009): *Diccionario Latín-Español*, ed. VOX, Barcelona.

SEGURA MUNGUÍA, S., (2003): *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Universidad de Deusto. Bilbao.

CONTRERAS VALVERDE, J.; RAMOS ACEBES, G. Y RICO RICO, I., (1992): *Diccionario de la Religión Romana*, Ed. Clásicas, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

ABAECHERLI BOYCE, A., (1937): "The Expiatory Rites of 207 B.C.", *TAPhA*, 68, pp.157-171.

ABAECHERLI BOYCE, A., (1938): "The Development of the Decemviri Sacris Faciundis" en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 69, pp. 161-187.

ABBOT, F. F., (1901): *A History and Description of Roman Political Institutions*, Ed. Kellylibrary, Toronto.

ADAM, A., (1797): *Roman antiquities, or, An account of the manners and customs of the Romans: designed chiefly to illustrate the Latin classics, by explaining words and phrases, from the rites and customs to which they refer*, Ed. Strahan, A. y Cadell, T., Londres.

ALCOCK, S.E., (1993): *Graecia capta. The landscapes of Roman Greece*. Cambridge.

- ALCOCK, S.E., (1997): *The Early Roman Empire in the East*, Oxbow Books, Oxford.
- ALDEA CELADA, J. M., (2010): "Religión, política y sociedad: los prodigia en la Roma republicana", *El Futuro del Pasado*, nº 1, pp. 279-293.
- ALDRETE, G.S., (2014): "Hammers, axes, bulls, and blood: some practical aspects of Roman animal sacrifice", en *Journal of Roman Studies*, nº 104, pp. 28-50.
- ALTHEIM, F., (1955): *La religion romaine Antique*, Ed. Payot, Paris.
- ALVAR, J., (2008), *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Ed. Gordon, R., Brill, Boston.
- ALVAREZ MORAN, M^a. C., (1974): "El "Edipo" de Séneca y sus precedentes", en *Cuadernos de Filología Clásica*, Vol. 7, pp. 181-240.
- ANCILLOTTI, A.; CERRI, R., (1996): *Le tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Ed. Jama, Perugia.
- ARCE, J., (1976): "Los versos de Prudencio sobre el emperador Juliano", *Emerita* 44, 1, pp. 129-141.
- ARGÜELLO, L. R., (2004): *Manual de Derecho Romano. Historia e Instituciones*, 3^a ed. 10^o Reimpresión, ed. Astrea, Buenos Aires.
- ARJAVA, A., (1998): *Women and law in late antiquity*, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, Oxford.
- ARMENDÁRIZ SICLES, E. J., (2016): *Identificación de lesiones anatomopatológicas en hígados de bovinos decomisados en la Empresa Pública Metropolitana de Rastro Quito*, Tesis Doctoral, Universidad de las Américas, Chile.
- AYER RUBINS, M., (1932): "A New Interpretation of "Jupiter Elicius" en *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 10, pp. 85-102.
- BACHAVAROVA, M., (2012): "The Transmission of Liver Divination from East to West", Beckman, G. M. (ed.), *SMEA*, 54, pp. 143-164.
- BAILEY, C., (1932): *Phases in the Religion of Ancient Rome*, Vol. 10, Oxford University Press, London.
- BAILEY, D. R. S., (1996): "On Valerius Maximus", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 124, pp. 175-184.

BANCHICH, T., (2015): *The lost history of Peter the Patrician: an account of Rome's imperial past from the age of Justinian*, New York, Routledge.

BANDERA, M. L. D. L., CHAVES, F., FERRER, E., (1999): "Ganado, sacrificio y manipulación de carnes. Una propuesta aplicada al período orientalizante", en R. Balbín y P. Bueno (eds.). *II Congreso de Arqueología Peninsular. Tomo III Primer Milenio y metodología. Zamora 24-27 de septiembre de 1996*. Universidad de Alcalá. Fundación Rei Alfonso Henriques, pp. 213-219.

BARBATO, N., (1999): "Culpa grave, Derecho Civil y Derecho de Seguros", en *Revista de Derecho Privado y Comunitario, Seguros*, Ed. Rubinzal Culzoni, T. 19, Santa Fe.

BARKER, A., (2004): *Greek Musical Writings*, vol. 2, Cambridge University Press.

BARNES, T. D., (1973): "Lactantius and Constantine", *JRS*, 63, pp. 29-46.

BARNES, T. D., (1981): *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Harvard University Press.

BASANOFF, V., (1949): "L'épisode des joueurs de flûte chez Tite-Live et les Quinquatrus, fête de Minerve", *RIDA II*, p. 65-81.

BAUDOT, A., (1973): *Musiciens romains de l'Antiquité*, Ed. Klincksieck, Montreal.

BAUMANM R., (1983): *Laws in Roman Republican Politics: A Study of Roman Jurists in Their Political Setting, 316-82 B.C.*, Ed. Beck, Múnich.

BAUTISTA CARRASCO, J., (1864): *Mitología universal: historia y explicación de las ideas religiosas y teológicas de todos los siglos*, ed. Gaspar y Roig, Madrid.

BAYET. J., (1955): "Les sacerdotes romains et la pre-divinisation impériale", *BAB* 41, pp. 453- 527.

BAYET, J., (1984): *La religión romana. Historia política y psicológica*, Ed. Cristiandad, Madrid.

BEARD, M., (1990): "Priesthood in the Roman Republic" en Beard, M.; North, J. (eds), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Londres, pp. 19-48.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S.R.F., (1998): *Religions of Rome*, Vol. 1, *A History*, vol. 2, *A Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge.

BEAUJEU, J., (1976): "Le paganisme romain sous le Haut Empire", *ANRW II*, 16, 1, 3-26.

BELARDI, W., (1976): *Superstitio*, Instituto de Glottologia dell'Università, Roma.

BELAYCHE, N., (2008): "Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs" en *A Companion to Roman Religion*, Rüpke, J. (ed.), Oxford, pp. 275-291.

BELL, C., (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, (reimp. 2009), Nueva York-Oxford.

BERNABÉ, A., (2009): "La música de orfeo", en *Orfeo y la Tradición Órfica. Un Reencuentro*, Eds. Bernabé, A.; Casadesús Bordoy, F., Vol. 1, Ed. Akal, Madrid, pp. 33-58.

BERTHELET, Y., (2011): "Le rôle des pontifes dans l'expiation des prodiges à Rome, sous la République: le cas des "procurations" anonymes", en *Cahiers, Mondes anciens*, n° 2. En línea.

BERTHELET, Y., (2015): *Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Les Belles Lettres, coll. "Mondes anciens", Paris.

BERTHIAUME, G., (2007): *Les rôles du Mâgeiros. Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Ed. Brill, Leiden, pp. 17-43.

BERTRIN, G., (1913): "François-René de Chateaubriand", en *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3, Nueva York.

BONNIEC, H., (1970): "Lucain et la religion", en *Lucain, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XV, Fondation Hardi, Génova, pp. 161-200.

BLANC, N.; NERCESSIAN, A., (1992): *La cuisine romaine Antique*, Ed. Glénat, Grenoble.

BLÁZQUEZ, MARTÍNEZ J.M., (1982): "Prisciliano y el priscilianismo", *Monografías de Los Cuadernos del Norte*, 1, Oviedo, pp. 47-52.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., (1986): *Ciclos y temas de la Historia de España. La Romanización*, Vol. 1. Ed. Istmo, Madrid.

BLAZQUEZ, J.M^a; MARTINEZ-PINNA, J.; MONTERO HERRERO, S., (1993): *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Ed. Cátedra, Madrid.

BLÁZQUEZ, J. M^a, (2001): "Alejandro Magno, homo religiosus", en *Alejandro Magno. Hombre y mito*, Alvar, J. y Blázquez, J. M. (eds.), Madrid, pp. 99-152.

BLANCH NOUGUÉS, J. M^a, (2011): "Una visión histórica y jurídica sobre el ejército romano", en *AJEE*, XLIV, pp. 29-48.

BLECLIER, G.; BEZOLD, C., (2010): *De extispicio capita tria*, Kessinger Publishing (ed. original 1905).

BLOCH, R., (1905): "Les prodiges romains et la "procuratio prodigiorum", en *Mélanges de Visscher, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, pp. 120-131.

BLOCH, R., (1958): "Sur les danses armés des Saliens", *Annales (ESC)* 13, pp. 706-715.

BLOCH, R., (1968): *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Biblioteca de Cultura Clásica, Ed. Paidós, Buenos Aires.

BLOCH, R., (1977): "La religión romana", en *Historia de las religiones Siglo XXI*, Madrid, Vol. III.

BLOCKLEY, R.C., (1984): "The romano-persian Peace Treaties of A.d. 299 and 363", *Florilegium*, Vol. 6, pp. 28-49.

BOARDMAN, J., et alii, (1988): *The Cambridge Ancient History*, Vol. 4, Cambridge University Press.

BÖELS-JANSSEN, N., (1993): *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, CEFR, 176, Roma.

BODEL, J., (1994): "Graveyards and groves: A study of Lex Lucerina", *AmJAnchHist* 7, pp. 1-133.

BOISSIER, A., (1903): "Haruspex note supplémentaire", *Memories de la société de linguistique de París*, 12, pp. 35-39.

BOISSIER, G., (1909): *La religión romana d'Auguste aux Antonins*, Vols. 1-2, Ed. Librairie Hachette, Paris.

BONFANTE G., (1985): "Etruscan Words in Latin", en *Word*, 36/3, 1985, pp. 203-210.

BONNIEC, S.L., (1969): "Aspects réligieux de la guerre", en *Problèmes de la guerre à Rome*, 12, Paris, pp.101-115.

BONTE, P., (1992): "Le sacrifice animal: réflexions sur un thème anthropologique". *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites. XII Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. Actes des Rencontres 17-18-19 octobre 1991*. Éditiones APDCA, Juan-les-Pins, pp. 293-306.

BORGNA, E., (1993): "Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii", *Ostraka 2*, pp. 9-42.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., (1879-1882): *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., (1871): *Les pontifes de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, A. Franck (Ed.), Paris.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., (1904): "Litatio", en *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments (= DAGR)*, III, 2, pp. 1266-1268.

BOYANCÉ, P., (1972): "La science d'un quindécemvir au Ier siècle apr. J.-C.", *Études sur la religion romaine, École française de Rome*, pp. 347-358.

BOYANCE, P., (1973): *Études sur la religion romaine*, École Française de Rome, Paris-Roma.

BOYCE, A. A., (1938): "The Development of the Decemviri Sacris Faciundis", en *TAPhA* 69, pp. 161-187.

BOYCE, G.K., (1937): *Corpus of the Lararia of Pompeii*, MAAR 14, Roma.

BOYCE, G.K., (1942): "Significance of the serpents of Pompeian House Shrines", *AJA*, 46, pp. 13-22.

BLÄNSDORF, J., (1991): *Augurenlächeln. Ciceros Kritik an der römischen Mantik dans Zur Erschliessung von Zukunft in den Religionen*, Würzburg, pp. 45-65.

BRAVO CASTAÑEDA, G., (1991): *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio*, Madrid.

BRAVO CASTAÑEDA, G., (2010): *Teodosio (Último emperador de Roma, primer emperador católico)*, Madrid.

BRELICH, A., (1967): *Presupposti del sacrificio umano*, Ed. Ateneo, Roma.

BRIQUEL, D., (1996): "Art augural et Etrusca disciplina: le débat sur l'origine de l'augurat romain", en *La Divination dans le monde étrusco-italique*, III, Caesarodunum, LVI, pp. 68-100.

BRIQUEL, D., (1997): "La religiosité étrusque ou le regard de l'autre", en F. Gaultier y D. Briquel (eds.). *Les plus religieux des hommes état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international Galeries nationales du Grand Palais 17-18 novembre 1992*. La Documentation française. Paris, pp. 415-429.

BRIQUEL, D., (2004): "Remarques sur le sacrifice étrusque" En M. Mazoyer, J. Pérez, F. Malbran-Labat y R. Lebrun (eds.). *La fête. La rencontre des dieux et des hommes*. Paris, pp. 132-156.

BRIQUEL, D., (2007): "Tages Against Jesus: Etruscan Religion in Late Roman Empire," *Etruscan Studies*: Vol. 10, Art. 12, pp. 153-161.

BROUGHTON, T. R. S., (1951-1952): *The Magistrates of the Roman Republic*, I-II, Cleveland. *Supplement*, III, Atlanta, (1986), Ed. American Philological Ass.

BROWN, D., (2009): "Mesopotamian Astral Science" en *The Babylonian World*, Gwendolyn Leick (ed.), New York: Routledge, pp. 460-472.

BRULÉ, P., (2007): *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

BUCHET, É., (2010): "La grève des Tibicines", en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, pp. 174-196.

BUCKHARDT, J., (1982): *Del paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

BULENGERUS, J.C., (1733): "De auguriis et auspiciis" en Graevius, *Thesaurus antiquitatum Romanarum*, II^a ed. vol. V, Venecia, pp.361-542.

BURGESS, R.W., (1996): "The Date of the Persecution of Christians in the Army", *Journal of Theological Studies* 47,1, pp. 157-158.

BURKERT, W., (1983): *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial ritual and Myth*, (Trad. Bing. P.), Ed. University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

CABRERA DÍAZ, A., (2010): *El ritual del sacrificio de animales en la cultura ibérica: una perspectiva arqueológica*. Tesis doctoral. Univ. Complutense de Madrid.

CAEROLS, J. P., (1995): "Augures ex arce profecti (*Varro, ling, 5, 47*)", *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, N° 8, pp. 59-66.

CALDERONE, S., (1972): "Superstitio", en *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, t. II, Berlin-New York, pp. 337-396.

CAPDEVILLE, G., (1971): "Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome", en *MEFRA* 83, pp. 283-323.

CANCIK-LINDEMAIER, H., (1996): "Priestly and female roles in Roman religion, The virgines Vestae," *Hyperboreus* 2, pp. 138-150.

CARCOPINO, J., (1952): "Rome et les immolations d'enfants", *Aspects mystiques de la Roma païenne*, Paris, pp. 39-48.

CARNOY, A., (1956): "Étymologie des noms romains d'origine étrusque", en *L'antiquité classique*, T. 25, fasc. 2.

CARRERAS, S., (2003): "Violencia y sacrificio en las antiguas sociedades religiosas", en *Iovenio*, vol. 6, número 10, pp. 91-105.

CARTLEDGE, P., (2004): *Alexander The Great. The Hunt for a New Past*, Londres.

CATTAN ATALA, A.; LOYOLA NOVOA, H., (1988): "Los delatores", en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n°14, pp. 35-43.

CATALANO, P., (1960): *Contributi allo studio del diritto augurale*, Vol. I, Memorie dell' Instituto Giuridico, Univ. de Turín, Turín.

CAZANOVE, O., de, (1987): "Exesto: L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome. (A propos de Plut. *Quaestio Rom.*, 85)", *Phoenix* 41, pp. 159-174.

CAZANOVE, O. de, (2000): "Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique", en S. Verger (ed.). *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)* (Vol. 276). Collection de l'École Française de Rome. Rome, pp. 253-276.

CHAMPEAUX J., (1996): "Pontifes, haruspices et décemvirs: l'expiation des prodiges de 207", *REL* 74, pp. 67-91.

CHATEAUBRIAND, F. R., (1838): *Les martyrs*, 1804, Trad. *Los Mártires o triunfo de la religión cristiana*, Ed. Imprenta de Don Antonio Begnes.

CHAUVER, L.-M., (1994): *Le sacrifice comme échange symbolique*, Neusch, pp. 277-304.

CIARALDI, M., (2007): *People and Plants in Ancient Pompeii*, Accordia Research Institute, Londres.

CID LÓPEZ, R. M^a., (2007): "Las matronas y los prodigios, prácticas religiosas en los "márgenes" de la religión romana", *Norba. Revista de Historia* 20, pp.11-19.

CIRILLI, R., (1912): "Le sacrifice du chien", en *Revue anthropologique*, 22, pp. 325-334.

CIRILLI, R., (1913): *Les Prêtres-Danseurs de Rome: Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens*, París.

CLARKE, G., (2005): "Third-Century Christianity", en Bowman, A., Cameron, A., y Garnsey, P., *The Cambridge Ancient History*, Vol. XII: *The Crisis of Empire*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 589-671.

COARELLI, F. (ed.) (1987): *Roma repubblicana dal 270 a.C. all'età augustean*, Quasar, Roma.

COLI, U., (1913): *Collegia e sodalitates Contributo allo studio dei collegi nel diritto romano*, Seminario giuridico della R. Università, Bologna.

COLLINS, D., (2008a): *Magic in the Ancient Greek World*. Malden, Wiley-Blackwell.

COLLINS, D., (2008b): "Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy." *The American Journal of Philology* 129, n° 3, pp. 319-345.

COMOTTI, G., (1986): *Historia de la música. La música en la cultura griega y romana*, ed. Turner Música, Vol. I. 1986, pp. 45-48.

COOK, S. A.; BAYNES, H.; CHARLESWORTH, M.P., (eds.), (1981): *The imperial Crisis and Recovery A.D. 193-324*, Ed. The Cambridge Ancient History, vol. XII, Cambridge.

CORNELL, T.J., (1999): *Los orígenes de Roma, c. 1000 - 264 a.C.: Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*. Barcelona, Editorial Crítica.

CORONA LISBOA, J.L., (2015): "Causas genéticas relacionadas con anomalías en la diferenciación sexual en animales mamíferos", *Rev. Cubana de Investigaciones Biomédicas*, vol.34, n°4, pp. 378-383.

COURCELLE, P., (1956): "Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise (III: Ambroise, lecteur de Macrobe)", en *Revue des Études Latines*, nº 34, pp. 220-239.

COX BOWERMAN, E., (1913): *Roman sacrificial altars. An archaeological study of monuments in rome*, Lancaster.

CUMONT, F., (1929): *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París.

CUMONT, F., (1943): "Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains", *Revue belge de Philologie et d'Histoire Année*, pp. 345-349.

CRESPO ORTIZ DE ZARATE, S., (1997): "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y Roma", *Ilu* 2, pp. 17-37.

CREVIER, J. B. L., (1794): *T. Livii Patavini Historiarum*, XLI, 15 (20), Londres.

DARDLE, O., (2000): "Valerius Maximus on the Domus Augusta, Augustus and Tiberius", *Classical Quarterly* 50, 2, pp. 472-478.

DAREMBERG, C.; SAGLIO, E., (1877-1919): *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París.

DAVIES, N., (1983): *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días*, ed. Grijalbo, Barcelona.

DAVIES, P.S., (1989): "The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303", Vol. 40, 1ª Ed., *Journal of Theological Studies*, pp. 66-94.

DEDES, C., (2002): "Sobre el origen del principio «nullum crimen nulla poena sine lege» *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 2ª Época, nº 9, pp. 141-146.

DEGRASSI, A., (1963): *Inscriptiones Italiae XIII. Fasti et Elogia*, Fasc. 2, Instituto poligrafico dello stato, Roma.

DELEHAYE, H., (1932): "S. Romain martyr d'Antioche", *Analecta Bollandiana*, 50, pp. 241-283.

DELGADO DELGADO, J. A., (2002) "Miedo al rayo, expiación y el problema de los "sacerdotes bidentales" en la religión romana", en *Miedo y religión*, Díez de Velasco Abellán, Fr. P. (ed.), Madrid, pp. 245-256.

DELGADO DELGADO, J. A., (2004): "La legislación pontifical sobre los alimentos empleados en la práctica cultual romana: un modelo de gestión documental" *ILU. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, XII, pp. 15-33.

DELGADO DELGADO, J. A., (2005): "La ritualización del reino vegetal en la Roma antigua: los liba", Olmos, R.; Cabrera, P.; Montero Herrero, S. (coords.), en *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Madrid, pp. 191-205.

DELGADO DELGADO, J. A., (2006): "Ex decreto sacerdotum. La responsabilidad de los colegios sacerdotales romanos en la renovación de la tradición religiosa", en Id. (ed.), *Dioses viejos – dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la 'Ciudad Antigua'*, Fundación Canaria Mapfre Uanarteme, Las Palmas de Gran Canaria pp. 89-94.

DELGADO DELGADO, J. A., (2009): «Publica divinatio. Consideraciones metodológicas y teóricas para el estudio de la adivinación oficial en la Antigüedad», *Bandue* 3, pp. 99-121 (en 107-117).

DELGADO DELGADO, J. A., (2012): "Animaux et plantes dans la religion civique de Rome", en *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum VIII*, Hermary, A., (ed.), pp. 449-470.

DELGADO DELGADO, J. A., (2016a): "Caput in iecore non fuit", en *Arys*, 14, pp. 81-107.

DELGADO DELGADO, J. A., (2016b): "Animales de sacrificio en el culto público romano. La evidencia de los *commentarii fratrum arvalium*", en *SMSR* 82, pp. 977-992.

DEMAREST, A. A., (1987): "Archaeology and Religion", en M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan. London, pp.372-379.

DESNIER, J.L., (2003): "Aius Locutius et les voix de Rome", ed. P. Defosse, *Hommages à Carl Deroux*, (coll. *Latomus* 277 vol. IV), Bruselas, pp. 339-350.

DETIENNE, M., (1983): *Los jardines de Adonis*, Madrid, Akal.

DETIENNE, M., (1989): "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice", en Detienne, M. y Vernant, J. P., *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago-Londres, pp. 1-20.

DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P., (eds), (1998): *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago.

DETREVILLE, D.J., (1987): *Senatus et religio: Aspects of the Roman senate's role in the state religion during the Republic*, Chapel Hill.

- DEUBNER, L., (1911): "Zum Argeer-Opfer", *A.R.W.*, 14, pp. 305-306.
- DEVOTO, G., (1964): "Victima", en *Athenaeum*, 42, pp. 416-421, Univ. de Pavia, Pavia.
- DI FAZIO, M., (2001): "Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo etrusco", *Scienze morali, storiche e filologiche*, 9, vol. XII, pp. 435-505.
- DIEZ DE VELASCO, F., (ed.), (2002a): *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid.
- DIEZ DE VELASCO, F. (2002b): "Religión, poder político y propaganda: Reflexiones teóricas y metodológicas", en Marco Simón, F.; Pina Polo F.; Remesal Rodríguez, J. (eds.) (2002): *Religión y Propaganda política en el Mundo Romano*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona. pp.13-24.
- DIGNAS, B.; WINTER, E., (2007): *Rome and Persia in Late Antiquity Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press.
- DIETRICH, B. C., (1988): "The instrument of Sacrifice", en R. Hägg, N. Marinatos y C.N. Gullög (eds.). *Early Greek Cult Practice*, Estocolmo, pp. 35-40.
- DÖLGER, F.J., (1943): "Sacramentum infanticidii", *Antike und Christentum* 4, pp. 188-228.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., (2001): *La polis y la expansión colonial griega. s. VIII-VI*, Ed. Síntesis, Madrid.
- DUFF, P., (1971): *Personality in roman private law*, Kelley, M. Publishers, Rothman reprints, Inc. New York-E.E.U.U.
- DUMÉZIL, G., (1935): *Flamen-Brahman*, Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, t. LII, Paris.
- DUMÉZIL, G., (1944): *Júpiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Collection "La Montagne Sainte-Geneviève", 2vols., Paris.
- DUMÉZIL, G., (1956): "Le Rex et les flamines majeurs", *Atti del VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* (Roma, abril, 1955), Florencia, pp. 117-120 y pp. 407-417.
- DUMÉZIL, G., (1961): "Júpiter et les Vinalia: le mythe des Vinalia priora inter exta caesa et porrecta. Quaestiones indo-italicae, 16", *REL* 39, pp. 261-274.

DUMÉZIL, G., (1966): *La Religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques*, París, (red.2000).

DUPONT, F., (2004): "Mythe et rituel à Rome: les petites Quinquatries et la grève des tibicines", n° 904-905, en *Mythe et mythologie dans V Antiquité gréco-romaine*, pp. 219-230.

DURAND, J. L., (1989a): "Greek animals: toward a topology of edibles bodies", en M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *The cuisine of sacrifice among the Greeks*. The University of Chicago Press. Chicago, pp. 87-118.

DURAND, J. L., (1989b): "Ritual as instrumentality", en M. Detienne y J.P. Vernant (eds.). *The cuisine du sacrifice among the Greeks*, Chicago University Press, Chicago, pp. 119-128.

DURAND, J. L., (1993): "Sacrificare, dividere, ripartire", en C. Grottanelli, Parise, N.F. (ed.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma, pp. 193-202.

DURKHEIM, E., (1937): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París.

DYCK, A.R., (2004): *A Commentary on Cicero De Legibus*, ed. Ann Arbor.

ECK, W., (2003): *The Age of Augustus*, Deborah Lucas Schneider (trad.), Oxford, Blackwell Publishing.

EITREM, S., (1915): *Opferritus und Voropfer der Grieschen und Römern*, Ed. Cristiania.

EKROTH, G., (2002): "The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic and Classical Periods", Ed. Kernos, supplement n° 12, *Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique*, Liège, pp. 217-228.

EKROTH, G., (2007): "The importance of sacrifice: new approaches to old methods", en *Kernos*, 20, pp. 387-469.

EKROTH, G., (2009): "Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek religious norms", en *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Kernos 21, ed. P. Brulé, Liège, pp. 125–151.

EKROTH, G.; WALLENSTEN, J., (2013): *Bones, behaviour and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*, Instituto Sueco en Atenas, 4 °, 55, Estocolmo.

EKROTH G., (2014): "Animal sacrifice in antiquity" en *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Ed. Lindsay Campbell G., pp. 324-354.

ESPERANDIEU, E., (1962): "Flamen", en E. de Ruggiero, *Dizionario Epigrafico*, III, pp. 139 y ss.

ESPINOSA ESPINOSA, D., (2008): "La adivinación en Roma: orígenes, fundamentación y crítica especulativa de su práctica", en *Polis: revista de formas e ideas políticas de la Antigüedad clásica*, N° 20, pp. 43-72.

EVANS, A., et alii (2016): *Anthropology and the Classics. Six lectures delivered before the University of Oxford*, Ed. R.R. Marett, Project Gutenberg, on line.

FALCONER, W. A., (1923): "A review of M. Durand's. La date du *De divinatione*", *Classical Philology* 18, pp. 310-327.

FABRE, P., (1940): "Minime romano sacro. Note sur un passage de Tite-Live et les sacrifices humains dans la religion romaine", *REA* 42, (Mél. Radet), pp. 419-424.

FABRE, P., (1955): "La religion romaine", en *Histoire des Religions*, t. III, Brillant, M. y Aigrain, R. (Coords.), Paris, pp. 293-432.

FARAONE, C.; NAIDEN, F. S. (eds), (2012): *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge/New York.

FEENEY, D., (1998): *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge.

FERGUSON, J., (1970): *The Religions of the Roman Empire*, Cornell University Press, Ithaca.

FERRER ALBELDA, E., (1996): "Sacrificio y consumo de carne en la antigüedad", *XX Siglos*, T. VII (28), pp. 19-24.

FERRERAS FERNÁNDEZ, C., (2005): *Historia del Clima Mediterráneo*, Consejería de Agricultura y Agua de la Región de Murcia, pp. 50-58.

FEZZI, L., (2008): *Il tribuno Clodio*, Ed. Laterza, Roma-Bari.

FISHWICK, D., (1987-1991): *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I.1 y I.2; II.1, Ed. Brill, Leiden.

FOLLETE, L., la, (2011/2012): "Parsing piety: the sacred still life in roman relief sculpture", *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 56/57, pp. 15-35.

FOWLER, J.J. WARDE, (1969): *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Nueva York-Londres.

FLESS, F., (1995): *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs*, Mainz.

FLESS, F.; MOEDE, K., (2011): "Music and dance: forms of representation in pictorial and written sources", en Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman religion*, Oxford, pp. 249-262.

FLORES RIVAS, M., (2015): *El uso ritual del cerdo en el egipto grecorromano*, Trabajo fin de máster, Univ. Complutense de Madrid.

FLOWER, M., (2008): *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley, University of California Press.

FRAZER, J. G., (1929): *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, 5 vols., Londres.

FRAZER, J. G., (1951): *The golden Bough/La rama dorada. Magia y religión* (trad. Campuzano, T. I.), 2ªed., México.

FRIERM B.W., (1979): *Libri Annales Pontificorum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*, Roma.

GACI, AZZEDINE, (2017): "L'Aïd-Al-Adha, "La fête du Sacrifice: sens, finalités, règles et questions pratiques", *Revista electrónica Oumma*, On line en www.oumma.com.

GAGÉ, J., (1973): "Une consultation d'haruspices. Sur les taboos étrusques de la statue dite d'Honoratius Cocles", Coll. *Latomus*, 32, pp. 3-22.

GALÁN, L. M., (2007): "La adivinación en Oedipus de Séneca", *Auster* 12, en *Memoria Académica*, pp. 41-55.

GARCÍA ÁLVAREZ, M., (2013): *La persecución a los paganos (303-394)*, ed. Solimán El-Azir, Barcelona.

GARCÍA FERNÁNDEZ, E. B.; MAYORGAS, A. Mª, (2006): "Tradición griega e identidad romana: la reflexión sobre los orígenes de Roma", en Plácido, D., (Coord.), *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 395-406.

GARCÍA-CAMPEÁN, D.; JAQUEZ QUINTANA, J. O., (2009): "Hígado congestivo" en *Gastroenterología y hepatología: Objetivos y su desarrollo*, (Eds. García-Campeán, D., y Maldonado Garza, H. J.), ed. Manual Moderno, México, pp. 425-437.

GARCÍA y SANTOS, A.G., (2014): "De los delitos privados a los delitos públicos y la humanización de las penas", en *Series de Documentos de Trabajo*, Univ. de Uruguay, Núm. 6.

GARZÓN BLANCO, J. A., (1990): *El emperador Publio Helvio Pertinax y la transformación política del año 193*, Univ. de Málaga, Málaga.

GATTO, F., (2016): "Las sacerdotisas de Bona Dea: condición social y aspectos organizativos del culto", en *Estudo de Arqueoloxía, Prehistoria e Historia Antiga: achegas dos novos investigadores*, (Cordeiro Macenlle, R.; Vázquez Martínez, A. (eds.)), pp. 289-308.

GEORGER FRAZER, J., (1929): *Fastorum libri sex: Fasti of Ovid. Commentary books. 5 and 6*, Cambridge University Press.

GEORGOUDI, S., (2003): "Sacrifice et mise à mort: aperçus sur le statut du cheval dans les pratiques rituelles grecques", en Gardeisen, A. (ed.). *Les équides dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'Ecole française d'Athènes, le Centre Camille Jullian et l'UMR 5140 du CNRS Athènes, 26-28 Novembre*, (Vol. 21). pp. 137-142.

GILHUS, I.S., (2006): *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*, Londres-Nueva York.

GILL, N., (2014): "Hepatoscopy. Liver Consultation in Babylonia, Greece, and Etruria", *CLST Queens University*, pp. 1-68.

GILLESPIE, A., (2013): *The Causes of War: Volume 1: 3000 BCE to 1000 CE*. Bloomsbury Publishing.

GIRARD, R., (1983): *La violence et le sacré*, París, (trad. al español ed. Anagrama, Barcelona).

GIRARD, J.-L., (1973): "Minerve et les joueurs de flûte", en *Revue des études latines*, 51, pp. 36-37.

GOLDSTEIN, R., (1993): *Diccionario de derecho penal y criminología*, 3ª ed., Ed. Astrea, Buenos Aires.

GOLDSWORTHY, A., (2007): *César. La biografía definitiva*. Madrid, Ed. La esfera de los libros.

GOLDSWORTHY, A., (2008): *Grandes Generales del Ejército Romano*, Barcelona, Ed. Ariel.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., (1993): *Apiano. Sobre Iberia y Aníbal*, Ed. Alianza, Madrid.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., (2009): "Contradicciones y conflictos de identidad en Apiano", *Gerión*, 27, núm. 1, pp. 231-250.

GÓMEZ PANTOJA, J. L., (2005): "Buscando desesperadamente Munda", en Melchor Gil, Enrique; Mellado Rodríguez, J. & Rodríguez-Neila, J. F. *Julio César y Corduba: Tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 89-137.

GONZÁLEZ RENDÓN, D., (2009): "*De Divinatione* de Cicerón en su contexto Político y religioso". *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, t.22, Madrid, pp. 351-358.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, A., (1997): *La concepción de la historia en Aurelio Víctor*, Tesis doctoral, T. I y II, Univ. Complutense de Madrid.

GORDON, R. L., (1990): "The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors", en Beard, M. y North, J. (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, pp. 201-231.

GLADIGOW, B., (1972): "Die sakrale Funktionen die Liktoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ANRW, T.1, n° 2, pp. 295-313.

GRANDIN, P.G., et alii, (2001): *Directrices para el Manejo, Transporte y Sacrificio Humanitario del Ganado*, Thinnarat Srisuvan, G. H. (Ed.), FAO, Bangkok, Tailandia.

GRANT, F., (1957): *Ancient Roman Religion*, Liberal Arts Press, New York.

GREENE, M. E., (2015): "Girls or Boys on the Column of Trajan? Depictions of female participation in military religion", póster presentado en la *Reunión Anual del Instituto Arqueológico de América*, Nueva Orleans, 8 al 11 de enero.

GREGORY, N. G.; FIELDING, H. R.; VON WENZLAWOWICZ, M.; VON HOLLEBEN, K., (2010): "Time to collapse following slaughter without stunning in cattle", en *Meat Science* 85, pp. 66-69.

GRIFFIN, M., (2000): "Nerva to Hadrian", en A. K. Bowman, P. Garnsey y D. Rathbone (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume 11: The High Empire, AD 70-192*, Cambridge, pp. 84-131.

GRODZYNSKI, D., (1974): "Superstitio", *REA* 76, 1-2, pp. 36-60.

GROH, V., (1933): "Sacrifici umani nell'antica religione romana", *Athenaeum*, 11, pp. 240-249.

GROTTANELLI, C., (1993a): "Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico", en Grottanelli, C.; Parise, N.F. (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*. Ed. Laterza. Roma, pp. 3-53.

GROTTANELLI, C., (1993b): "Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica", en Grottanelli, C.; Parise, N.F. (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Ed. Laterza. Roma, pp. 123-162.

GROTTANELLI, C., (2000): "Ideologie del sacrificio umano", en Verger, S. (ed.), *Rites et espaces sacrificiel en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)* (Vol. 276), Collection de l'École Française de Rome, Rome, pp. 277-292.

GRUMEL, V., (1956): "Du nombre des persécutions païennes dans les anciennes chroniques", *REAug*, 2.

GUERRERO AYUSO, V.M., (1983): "En torno a los sacrificios humanos en la antigüedad", *Maina*, vol. 7, pp. 32-37.

GUILLAUMONT, F., (1984): *Philosophe et Augure: recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Coll. *Latomus*, n°184, Bruselas.

GUILLAUMONT, F., (2006): "Le *De diuinatione* de Cicéron et les théories antiques de la divination", *Latomus* n° 298, Bruselas, pp.26-33.

GUILLÉN, J., (1985): *Urbs Roma, Vol. III*, Ed. Sígueme, Salamanca.

GUITTARD C., (1981): "L'expression du délit dans le rituel archaïque de la prière", en *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde (Rome, 6-7 abril 1978)*, l'École française de Rome, 48, pp. 9-20.

GUITTARD C., (2003a): "Les prodiges de l'etrusca disciplina dans le livre I des Histoires de Tacite", *Vita Latina*, N°168, pp. 15-29.

GUITTARD C., (2003b): "La dénomination des élites dans les Tables Eugubines", en Cébeillac-Gervasoni, M.; Lamoine, L. (eds.), *Les élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romaine*, Roma-Clermont-Ferrand, pp. 469-479.

GUITTARD C., (2007): "¿Existe una oración silenciosa en Roma?", en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIX, pp. 133-141.

GUITTARD C., (2009): "Les animaux dans l'Etrusca disciplina", *Prépublication* n° 16 Fascicule n° 2, Schedae, pp. 93-106.

HAACK, M-L., (2002): "Haruspices publics et privés: tentative d'unes distinction", *REA*, 104, pp. 111-133.

HAACK, M-L., (2003): *Les haruspices dans le monde romain*, ed. Ausonius, Scripta Antiqua 6, Paris.

HANSEN, J.; BOOKIDIS, N. Y SNYDER, L. M., (1996): "Foods of ritual dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth", *American Journal of Archaeology* 100, pp. 341-342.

HARTUNG, J.A., (1836): *Die Religion der Römer: Nach den Quellen dargestellt*, 2 Vols., Ed. Palm & Enke, Erlangen.

HELGELAND, J., (1974): "Christians and the Roman Army A.D. 173-337" *Church History*, 43, 2, pp. 149-163.

HELGELAND, J., (1978): "Roman Army religion", *ANRW* II 16.2, pp. 1470-1505.

HEMELRIJK, E., (2009): "Women and Sacrifice in the Roman Empire," in *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, ed. Hekster, O.; Schmidt-Hofner, S.; Christian W., Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, Julia 5-7, 2007). Leiden and Boston: Brill.

HENZEN, W. (ed.), (1874): *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Reimeri, Berlin.

HERRERO DE JÁUREGUI, M., (2009): "Orfismo en Roma", en *Orfeo y la Tradición Órfica. Un Reencuentro*, Eds. Bernabé, A. y Casadesús Bordoy, F., Vol. 2, Ed. Akal, Madrid, pp. 1383-1410.

HERZ, P., (2007): "Emperors: Caring for the Empire and Their Successors", en *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, pp. 304-316.

HEYMAN, G., (2007): *The Power of Sacrifice*, The Catholic University of America Press, Washington DC.

HICKSON-HAHN, Fr., (2004): "The Politics of Thanksgiving", en *Augusto augurio: rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, Ed. Franz Steiner, pp. 31-51.

HOMO, L., (1928): *Institutiones políticas romanas*, Barcelona.

HOPE, V., (2007): *Death in Ancient Rome: A Source Book*, Ed. Routledge, Londres-New York.

HORSTER, M., (2011): "Living on religion: professionals and personnel", Cap. 24 en *A Companion to Roman Religion*, Rüpke, J. (Coord.), Malden, pp. 331-341.

HUET, V.; SCHEID, J.; PRESCENDI, F.; SIEBERT, A.-V; VAN ANDRIGA, W.; WYLER, S. (2004): "Les sacrifices dans le monde romain", en *ThesCra I*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, pp. 183-235.

HUET, V., (2008): "Des femmes au sacrifice: quelques images romaines" en *Le sacrifice Antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Mehl, V.; Brulé P. (eds.), Presses universitaires de Rennes, Rennes.

HUMM, M., (2005): *Appius Claudius Caecus. La République accomplie*, Roma.

HURLEY, D. W., (1993): *An Historical and Historiographical Commentary on Suetonius: Life of C. Caligula*. Georgia.

HUTTERER, R., (2005): "Order Soricomorpha", en Wilson, D. E.; Reeder, D. M. (Eds.), *Mammal Species of the World: A Taxonomic and Geographic Reference*. 3^a ed. Baltimore, Johns Hopkins University Press, v. 1, pp. 220-311.

IGLESIAS, J., (1994): *Derecho romano e Historia de la Instituciones*, edit. priv., Barcelona.

ISAGER, S., (1990): "Sacred animals in Classical and Hellenistic Greece", *Boreas* 21 (Economics of cult in the Ancient Greek World), pp. 15-21.

JACQUEMIN, A., (2014): "Le sacrifice dans le monde grec et ses interprétations", *Archimède, Archéologie et histoire ancienne*, N°1, pp. 107- 113.

JANNOT, J-R., (2001): "La musique dans les rituels étrusques", en Brulé, P., et Vendries, C., *Chanter les dieux: Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 183-194.

JEYES, U., (1992): "Divination as a science in Ancient Mesopotamia", en *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 32, pp. 23-41.

JIMÉNEZ DELGADO, J., (1960): "Lo religioso en Tito Livio", *Helmantica*, 11, pp. 44-79/461-484.

JIMÉNEZ DELGADO, J., (1961a): "Importancia de los prodigios en Tito Livio", *Helmantica*, 12, pp. 27-46.

JIMÉNEZ DELGADO, J., (1961b): "Clasificación de los prodigios titolivianos", *Helmantica*, 12, pp. 441-461.

JIMÉNEZ DELGADO, J., (1963): "Postura de Livio frente al prodigio", *Helmantica*, 14, pp. 381-419.

JOUANNA, J., (1992): "Libations et sacrifices dans la tragédie grecque", *Revue des Études Grecques* 502-503 (Juillet-Décembre), pp. 406-434.

JÖRS, P.; KUNKEL, W., (1965): *Derecho romano privado*, Ed. Labor, Barcelona.

KOCH PIETTRE, R., (2005): "Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne", en S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Schmid (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Vol. 124), Brepols, Turnhout, pp. 77-100.

KUTTNER, A. L., (1995): *Dynasty and Empire in the Age of Augustus. The Case of the Boscoreale Cups*, Ed. University Of California Press, Berkeley- Los Angeles-Oxford, pp. 124-143.

KRAUSE, C., (1894): *De Romanorum hostiis quaestiones selectae*, Marburgi Cattorum.

LAMBRECHTS, P., (1946): "Mars et les Saliens", *Latomus* 5, 1-2, pp. 111-119.

LATTE, K., (1914): "Immolatio", *RE.*, IX, 1, pp. 1112-1133.

LE GALL, J., (1975): *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, Societé d'Enseignement Supérieur, Paris.

LENNON, J.J., (2013): *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

LENNON, J.J., (2015): "Victimarii in Roman religion and society" en *Papers of the British School at Rome*, vol. 83, pp. 65-89.

LEPETZ, S., (1996): "L'animal dans la société gallo-romaine de la France du Nord", *Revue Archéologique de Picardie* N° spécial 12.

- LEVENE, D.S., (1993): *Religion in Livy*, Ed., Brill. E.J., Leiden.
- LEVICK, B., (1990): *Claudius*, Yale University Press, New Haven.
- LÉVY, C., (1992): *Cicero Academicus, Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*, Escuela Francesa de Roma, n° 162, Roma, pp. 5-697.
- LIBARDO MAZA A.; SIMANCA SOTELO, J.; NARVÁEZ DÍAZ, O.; ALMENTERO SUÁREZ, C.; VERGARA G., Ó., (2017): "Edad de castración y su efecto sobre el desempeño productivo de cerdos cruzados en fase de ceba", *Rev. U.D.C.A Act. & Div. Cient.* 20(1), pp. 215-219.
- LIBERMAN, G., (1998): "Les documents sacerdotaux du collège Sacris Faciundis", en *La mémoire perdue, Recherches sur l'administration romaine*, Collection de l'École française de Rome, n° 243, pp. 65-74.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G., (1979): *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- LINCOLN, B., (1984): "Sacrificio e creazione, macellai e filosofi", *Studi Storici* 25 (4), pp. 859-874.
- LINDERSKI, J., (1982): "Cicero and Roman divination", *La Parola del Passato* 37, pp. 12-38.
- LINDERSKI, J., (1986): "The Augural Law", *ANRW II/16.3*, pp. 2146-2312.
- LINDERSKI, J., (1995): *Roman Questions: Selected Papers*, HABES 20, Ed. Franz Steiner, Stuttgart.
- LINTOTT, A., (1999): *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press. Oxford.
- LISSARRAGUE, F., (1995): "Un rituel du vin: la libation", en Murray O.; Tecuşan, M. (eds.). *In vino veritas*, British School at Rome, London, pp. 126-144.
- LÓPEZ C; RIVAS, R., (2012): *Prevalencia de las diferentes patologías causantes dedecomiso de hígados de bovinos en la inspección post-mortem, sacrificados en el matadero municipal de san salvador*. Tesis Lic. Medicina Veterinaria y zootecnia. Facultad de Ciencia Agronómicas. Universidad de El Salvador.

LÓPEZ ROSENDO, E., (2005): "El perfume en los rituales orientalizantes de la Península Ibérica", en S. Celestino Pérez y F. Jiménez Ávila (eds.), *El período orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: protohistoria del Mediterráneo Occidental*. (Vol. I), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arqueología, Mérida (CSIC, Junta de Extremadura, Consorcio de Mérida), Mérida, pp. 669-681.

LÜBBERT, E., (1859): *Commentationes pontificales*, Berolini y Schade, G. (eds.), Universidad de Harvard.

LUCREZI, F., (2008): *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla "Collatio" IV*, Giappichelli, Torino.

LUIGI PROSDOCIMI, A., (1991): "Mola salsa. Le giovani spighe in fiore", en *Miscellanea Etrusca e Italica in onore di Massimo Pallottino*, Archeologia Classica, Vol. 43, nº 2, pp. 1297-1316.

KRUSE, H., (1951): "Hostia", en *P. W. suppl.*, V.

MACBAIN, B., (1982): *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruselas.

MACÍAS RODRÍGUEZ, M. A., RENDÓN UNCETA, P., (2006): "Valoración ecográfica del estadio de la hepatopatía crónica", en *Revista Española de Ecografía Digestiva*, Vol. 8º, nº 1, Art. 2.

MACINTOSH TURFA, J., (2007): "The Etruscan Brontoscopic Calendar and Modern Archaeological Discoveries", en *Journal of the Etruscan Foundation*, 10, Art. 13, pp. 163-173.

MALCOVATI, E., (1940): *M. Anneo Lucano*, Ed. Hoepli, Milán.

MANGAS MANJARRES, J., (1984): "Augurationes y augures, en la Hispania romana", *Actas de las II Jornadas de metodología y didáctica de la Historia Antigua*, Cáceres, 87-102.

MANGAS MANJARRÉS, J., (2001): "Mujeres y niños en los procesos de adivinación. Mundo romano occidental", *Cuadernos emeritenses*, nº 18, pp. 33-52.

MAIORCA, C., (1960): "Colpa civile", en *Enciclopedia del Diritto*, Vol. VII, ed. Giuffrè, Milán.

MAIURI, A., (2013): *Sacra privata: rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica*, Ed. L'Erma di Bretschneider, Vol. 19 Storia delle religioni, Roma.

MARASCO, G., (1981): "Sacrifici umani e cospirazioni politiche", *Sileno*, nº 7, pp. 167-178.

MARCO SIMÓN, F., (1996): *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Ed. Clásicas, Madrid.

MARCO SIMÓN, F.; PINA POLO F.; REMESAL RODRÍGUEZ, J. (eds.), (2002): *Religión y Propaganda política en el Mundo Romano*, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona.

MARCOS CASQUEIRO, M. A., (2000): *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Ed. Signifer, Madrid.

MARCOS CELESTINO, M., (2004): *La Religión romana arcaica. Una propuesta metodológica para su estudio*, Signifer Libros, Madrid.

MARCHI, A., (1986): *Il culto privato di Roma Antica*, Bolonia.

MARINER BIGORRA, S., (1971): "La "Farsalia", poema sin dioses, ¿también sin héroes?", en *Estudios Clásicos*, nº 15, pp. 133-159.

MARINVAL, P., (2004): "Offrandes alimentaires d'origine végétale en contexte funéraire gallo-romain", *Nouveau regard. Archéologie des pratiques funéraires. Aproches critiques* (Baray, L. Ed.). Centre Archéologique Européen, Glux-en-Glenne, Nièvre, pp. 197-206.

MARQUARDT, J., (1886): *Das Privatleben der Römer*, Ed. Hirzel, Leipzig.

MARR, J. S. Y CALISHER, C. H., (2004): "Alexander the Great and West Nile virus encephalitis", en *Emerg Infect Dis.* 9.

MARTELLI, E., (1973): "Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina", *Sangue e antropologia biblica*, Roma, pp. 247-323.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO J., (1985): "La reforma de Numa y la fundación de Roma", en *Gerión* nº 3, pp. 97-124.

MARTÍNEZ PINNA, J.; MONTERO HERRERO, S., (1994): "La religión de los pueblos itálicos", en *Historia de las religiones de la Europa antigua*, pp. 103-150.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO J., (1999): *Los orígenes de Roma*, Ed. Síntesis, Madrid.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO J., (2001): "Los Reyes de Roma entre la leyenda y la historia", *Gerión* nº 1, 19, pp. 689-707.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO, J., (2007): "Los etruscos y la adivinación", en Sánchez León, M. L. (ed.), *Religions del Món Antic 6. L'endevinació al món classic*, pp. 51-88.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO J., (2011a): "La incorporación de Fidenae al dominio de Roma", *Rivista Storica dell'Antichità*, 41, pp. 35-46.

MARTÍNEZ PINNA, F., (2011b): *The Consul at Rome: The Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic*, ed. Cambridge University Press, pp. 35-40.

MARTÍNEZ-PINNA NIETO J., (2014): "Los etruscos, Roma y la adivinación", *Herencias: el legado egipcio, etrusco y cretense en Grecia y Roma*, XXI Jornadas sobre la Antigüedad, conferencia en el Koldo Mitxelena Kulturunea, 25 noviembre.

MASCOV, J., (1721): *De iure auspicii apud Romanos*, Lipsiae.

MASTROCINQUE, A., (2001): "Religione e politica: il caso di Bona Dea", en *Munera*, vol. 33.

MASTROCINQUE, A., (2014): *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

MATTINGLY, H., (1931-1933): *A History of Roman Religion*, London, 1938. (Traduc. de la obra de Altheim F.: "Römische Religions geschichte), 3 vols. Berlin-Leipzig.

MAUSS, M.; HUBERT, H., 1968): "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en Mauss, M., *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, pp. 193-307 (1ª publicación en *Année Sociologique* 1899).

MAYS, S., (1998): *The Archaeology of Human Bones*, London and New York.

McDONOUGH, C. M., (1996): "Liminal Animals in Roman religion and folklore", Disertación. Ed. Chapen Hill, Calorina del Norte.

McGOWAN, A., (2012): "Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition and Transformation in Early Christian Ritual Meals," en Matthias Klinghardt y Hal Taussig (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity*, Tübingen, pp. 191-206.

MEHL, V., (2000): *Les objets des sacrifices dans le monde grec antique*, Université Michel de Montaigne Bordeaux III. Tesis doctoral.

MEHL, V.; BRULÉ, P. (eds.), (2008): *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

- MÉNIEL, P., (1992): *Les sacrifices d'animaux chez les gaulois*, Ed. Errance, Paris.
- MESLIN, M., (1970): *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles, Coll. Latomus, 115.
- MERDINGER, J. E., (1997): *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, Yale University, pp. 50-63.
- MICHELS, A.K., (1967): *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton.
- MIGOTTI, B.; SASEL KOS, M.; RADMAN-LIVAJA, I. (2018): *Roman Funerary Monuments of South-Western Pannonia in Their Material, Social, and Religious Context (Archaeopress Roman Archaeology)*, Archeopress.
- MILANI, C., (1993): "Note sul lessico della divinazione nel mondo classico", en Sordi, M., (ed.), *La profezia nel Mondo Antico*, Milán, pp. 31-49.
- MIRÓN PÉREZ, D., (1996): *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el occidente mediterráneo*, Universidad de Granada, Granada.
- MOLINA, M., (1998): *Orfeo y la mitología de la música*, tesis doctoral, Madrid.
- MOMIGLIANO, A., (1984): "Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the first century BC", *AnnScNormPisa* 3.14, pp. 873-892.
- MOMIGLIANO, A., (1988): *Saggi di Storia della religione romana*, Ed. Brescia, Morcelliana.
- MOMMSEN, T., (1876-1877): *Historia de Roma*, (trad.) García Moreno, A., Ed. Fr. Góngora, Madrid.
- MONTALBÁN CARMONA, J. A. (2016): "Castidad o castigo. El estupro de las Vestales como símbolo de desorden social en Roma", en *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, pp. 63-86.
- MONTERO HERRERO, S., (1980): "La música etrusca", *Revista de Arqueología*, nº 12, pp. 18-25.
- MONTERO HERRERO, S., (1985): "Los haruspices bajo el emperador Constantino", *Atti del secondo congresso intern. Etrusco*, Florencia, 26 mayo-2 junio, III, pp. 1213-1223.

MONTERO HERRERO, S., (1987): "Aurelio Víctor y la adivinación", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 17, 4, pp. 989-1000.

MONTERO HERRERO, S., (1988): "Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento", *Gerión* 6, pp. 69-84.

MONTERO HERRERO, S., (1991): "Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y haruspices (193 DC-408 DC), *coll. Latomus* n° 211, Bruselas.

MONTERO HERRERO, S., (1993): "Haruspicina y sacrificio mitraico", en AA.VV., *Actas II Congreso peninsular de História antiga*, Coimbra, 18 a 20 de octubre de 1990, Universidad de Coimbra, Coimbra, pp. 815-824.

MONTERO HERRERO, S., (1994): "Livia y la adivinación inductiva", *POLIS, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 6, pp. 255-267.

MONTERO HERRERO, S., (1995): "Adivinación y esclavitud en la Roma antigua", en *Ilu. Revista del Instituto de Ciencias de las Religiones*, pp. 141-156.

MONTERO HERRERO, S., (1997): *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos en la Antigüedad*, Trotta, Madrid.

MONTERO HERRERO, S.; PEREA, S., (1999): *Romana Religio/Religio Romanorum, Diccionario Bibliográfico de Religión Romana*, en *Ilu, Revista de ciencias de las religiones, Anejos* n°3, Madrid, pp. 9-402.

MONTERO HERRERO, S., (2000a): "Prodigio y Expiación en el Imperio de Trajano", *Trajano y la Adivinación, Gerión. Anejos* IV, pp. 41-94.

MONTERO HERRERO, S., (2000b): *Trajano y la Adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C.)*. *Gerión, n° Extra* 4, Madrid.

MONTERO HERRERO, S., (2000c): "Los prodigios en la vida del último César", en Urso, G. (ed.), *L'ultimo Cesare, Scritti, riforme, progetti, poteri, congiure, L'Erma di Bretschneider*, Roma, pp. 231-244.

MONTERO HERRERO, S., (2002): "Miedo y consulta haruspicial", en Diez de Velasco, F. (ed.), *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid, pp. 241-243.

MONTERO HERRERO, S., (2007): "Del silencio augural al silencio ante el prodigio", en Montero, S., y Cardete, M^a C., *Religión y Silencio. El silencio en las religiones antiguas. Rev. Ilu, Anejo* XIX, Madrid, pp. 165-174.

MONTERO HERRERO, S.; CARDETE, M^a C. (eds.), (2010): *Naturaleza y Religión en el Mundo Clásico. Usos y abusos del medio natural*, Signifer Libros, Madrid, pp. 199-212.

MOREAU, J., (1954): *Lactance, De la mort des persecuteurs*, vol. 1, n^o. 4., París.

MORENO PABLOS, M. J., (2001): *La religión del ejército romano: Hispania en los siglos I-III*, Madrid, Signifer Libros.

MOUTON, A., (2015): "L'hépatoscopie chez les Hittites", en Roche-Hawley, C., Hawley, R., (eds.), *Orient y Méditerranée. Archéologie*, n^o 16, Paris, pp. 207-239.

MÜLLER, H.F., (2002): *Roman Religion in Valerius Maximus*, Routledge, London.

MÜNZER, F., (1920): *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart.

NAIDEN, F. S., (2007): "The fallacy of the willing victim", en *Journal of Hellenic Studies*, 127, pp.61-73.

NAIDEN, F. S., (2013): *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford/New York.

NAVARRO CABALLERO, M.; RODDAZ, J.M. (eds.) (2006): *La transmission de l'idéologie dans l'Occident romain*, (Ausonius, Collection Études 13), Bordeaux/Paris.

NEUSCH, M. (ed.), (1994): *Le sacrifice dans les religions*, Institut de science et de théologie des religions. París.

NISARD, M., (1864): *Oeuvres de Tite-Live (Histoire romaine)*, París. En línea.

NOCK, A. D., (1934): "Serviri and Augustales", *AIPhO (Mélanges Bidez)*, 2, pp. 627-638.

NONY, D., (1999): "De la tranquillitas de Philippe l'Arabe à l'hippotame d'Otacilia", en *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10.

NORTH, J.A., (1976): "Conservatism and Change in Roma religión", *JRS*, 44, pp. 1-12.

NORTH, J.A., (1986): "Religion and Politics, from Republic to Principate", *JRS* 76, pp. 251-258.

NOVILLO, M. A., (2018): *Julio César en Hispania*, Ed. Esfera de los libros, Madrid.

NÚÑEZ MARTÍ, A., (2005): “*Quaestiones perpetuae*, un paso hacia el principio de legalidad”, en *El derecho penal: de Roma al derecho actual*, (coord.) Camacho, F.; Calzada, González M. A., pp. 421-428.

ORGAZ, A., (1961): *Diccionario de Derecho y Ciencias Sociales*, Ed. Assandri, Córdoba.

ORIA SEGURA, M., (2010): “De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad”, *Saldvie* 10, pp. 127-147.

ORLIN, E., (1997): *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden.

ORR, D. G., (1972): *Roman Domestic Religion: a Study of the Roman Household Deities and Their Shrines at Pompeii and Herculaneum*, Tesis facsímil en microfichas. Universidad de Maryland.

PAILLER, J.M., (2001): "Et les aulètes refusèrent de chanter les dieux. (Plutarque, Question Romaine 55)", en Brulé, P., et Vendries, C., (eds.), *Chanter les dieux: Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses universitaires de Rennes, pp. 339-348.

PALMER, R.E.A., (1965): "The Censors of 312 BC and the State religion", en *Historia*, XIV, pp. 293-324.

PALMUCCI, A., (2010): *Aruspicina etrusca ed orientale a confronto. Tarquinia e i Libri Tagetici*, Roma.

PALMUCCI, A., (2013): “Le origini degli etruschi”, *Collana di “Etruscologia”*, 4, Roma.

PARKER, R., (1983): *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.

PASTOR MUÑOZ, M., (2000): “Los dioses de los difuntos en la Bética romana: ¿Miedo o respeto?”, *Milenio: Miedo y Religión. IV Simposio Internacional de la SECR*, (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones), Universidad de la Laguna, La Laguna.

PAUL GETTY, J.: (2004): *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, T. II, Getty Publications, Los Ángeles.

PEACOCK, D. P. S.; WILLIAMS, D. F. (eds.), (2016): *Food for the Gods: New Light on the Ancient Incense Trade*, Oxford.

PEASE, A. S., (1920-1923): *M. Tulli Ciceronis De Divinatione libri duo*, Urbana, (reimp. 1963).

PÉCHÉ, V., (2002): "Tibicinae, fidicinae, citharistriae, psaltriae: femmes musiciennes de la comédie romaine", *Revue belge de philologie et d'histoire*, Vol. 80, N°. 1, pp. 133-157.

PEEK S.F.; MCGUIRK S.M., (2008): "Cardiovascular diseases", en Peek SF, Divers TJ, eds. *Rebhun's diseases of dairy cattle. 2a ed. Missouri: Saunders Elsevier*, pp. 43-78.

PERÉA YÉBENES, S., (1991): "Haruspex legionis", *Gerión* 9, Madrid, pp. 175-193.

PERÉA YÉBENES, S., (2001): *Entre Occidente y Oriente. Temas de historia romana: aspectos religiosos*, Madrid.

PETROPOULOU, M. Z., (2008): *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 B.C.-A.C. 200*, Oxford.

PIFFIG, A. J., (1964): *Religio Iguvina*, Ed. Wiss, Viena.

PIFFIG, A. J., (1975): "Religio Etrusca", *Akademische Druck und Verlagsanstalt*, Graz.

PICCALUGA, G., (1974): *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.

PICÓN GARCÍA, V., (1984): "Superstitio, un indicio de la `romanidad´ en Suetonio", *Estudios clásicos*, 26, 88, pp. 323-330.

POETSCHER, W., (1968): "Flamen Dialis", *Mnemosyne*, 2, pp. 215-239.

POHLSANDER, H. A., (1980): "Philip the Arab and Christianity", en *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 29, 4, pp. 450-460.

PORTELA FILGUEIRAS, M^a. I., (1984): "Los dioses *Lares* en la Hispania romana", *Lucentum* III, 1984, pp. 153-180.

POUPARD, P. (ed.), (1984): *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires de France, Paris.

PLASS, P., (1995): *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*, Wisconsin University Press.

PRESCENDI, F., (2003): "Les religions grecque et romaine: notions et méthodes", en Vinciane Pirenne-Delforge, *Antiquit@s. Cours virtual d'histoire ancienne*, Université de Fribourg.

PRESCENDI, F., (2005): "Sacrifice romain", Scheid, J. (coord.), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, vol.1, Los Angeles, pp. 183-235.

PRESCENDI, F., (2007): *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (ed.).

PRESCENDI, F., (2008): "Sacrifier en Grèce et à Rome", *Religions antiques*, Borgeaud, Ph., (ed.), pp. 31-51.

PRIEUR, J., (1991): *La morte nell'antica Roma*, ECIG, Génova. (Trad. it.).

PRICE, S. R. F., (1984): *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge.

PROSDOCIMI, A., (1984): *Le Tavole Iguvine*, Leo S. Olschki (Ed.), Florencia.

PURCELL, N., (1983): "The apparitores: a study in social mobility" *Escuela Británica de Roma*, n° 51, pp. 161-170.

QUILES, A., (2009): "Castración de lechones: ventajas e inconvenientes", en *Cría y salud porcina*, n° 24, pp. 54-63.

RABINOVICH-BERKMAN, R. D., (2001): *Derecho Romano*, Ed. Astrea, Buenos Aires.

RAMSAY, W., (1901): *Manual of Roman Antiquities*, Ed. Griffin, C., Londres.

RASMUSSEN, S. W., (2003): *Public Portents in Republican Rome. Roma*, L'Erma de Bretschneider.

RAWSON, E., (1978): "Etruria and the disciplina etrusca", *JRS* 68, pp.132-152.

REES, R., (2004): *Diocletian and the Tetrarchy*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

REINACH, T., (1890): *Mithridate Eupator, roi de Pont*, París, Ed. Firmin-Didot.

REID, J.S., (1912): "Human Sacrifices at Rome and other notes on Roman Religion", *JRS* 2, pp. 34-52.

RENZ, J. F.; KINKHABWALA, M., (2014): "Surgical Anatomy of the Liver", en Busuttil, Ronald W. Klintmalm, Göran B. *Transplantation of the Liver*, Elsevier, pp. 23-39.

REVERDI, O.; GRANGE, B. (eds.), (1981): *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions par Jean-Pierre Vernant, G.S. Kirk, Walter Burkert, H.S. Versnel, Albert Henrichs, Giulia Piccaluga, Udo W. Scholz, Robert Turcan.* (vol. XXVII). Fondation Hardt, Génova.

RIBICHINI, S., (1989): "L'aruspicina fenicio-púnica e la divinazione a Pafo", *Ugarit-Forschungen*, 21, pp. 307-318.

RICHARDSON, J.S., (2000): *Appian: Wars of the Romans in Iberia*, Warminster, Aris & Phillips.

RIESCO ÁLVAREZ, H. B., (1988): "*Iuppiter Lapis y el Lapis silex*", en *Estudios humanísticos. Filología*, nº 10, pp. 19-28.

RIOSALIDO, J., (2003): "El silencio de Dios en el judaísmo, en el Cristianismo y en el islam", en *Asociación Española de Orientalistas*, XXXIX, pp. 185-192.

RIVES, J.B., (1994): "Tertullian on Child Sacrifice", *Museum Helveticum*, 51, pp. 54-63.

RIVES, J.B., (1995): "Human Sacrifice among Pagans and Christians", *JRS* 85, pp. 65-85.

RIVES, J. B., (2013): "Women and animal sacrifice in public life," en *Women and the Roman city in the Latin West*, ed. Hemelrijk E.; Woolf, G., Leiden: Brill.

RIVES, J. B., (2018): "Cult Practice, Social Power, and Religious Identity: The Case of Animal Sacrifice" en Alkier, S.; Leppin, H., eds., *Juden, Christen, Heiden? Religiöse Inklusion und Exklusion in Kleinasien bis Decius*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 71-88.

RIVES, J. B., (2019): "Animal Sacrifice and Euergetism in the Hellenistic and Roman Polis", en *Religions* 10(1), 16 Ed. Moser, C.; Smith, C., University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill. Special Issue *Sacrifice and Religion*.

RODRIGUEZ CORTES, J., (1988): "Los seviros *augustales* y las divinidades romanas de la Bética", *I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, pp. 249-256.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, R., (2005): “*Superstitio y magia: atentados a la observancia religiosa de la res publica*”, en Zuccotti, F., *Rivista di Diritto Romano*, V, pp. 223-230.

RODRÍGUEZ NEILA, J.F., (1997): “*Apparitores y personal servil en la administración local de la Bética*”, en Mangas, J.; García Garrido, M., (eds.), *La Lex Ursonensis: Estudio y Edición crítica. Studia Histórica. Historia Antigua*, 15, pp.197-228.

ROMANIS, F., (1997): “*Tus e murra: aromi subarabici nella Roma arcaica*”, en Avanzini, A. (ed.), *Profumi d'Arabia*, Roma, pp. 221-230.

RÜPKE, J., (1996): “*Controllers and Professionals: analyzing religious specialists*”, *Numen*, 43, pp. 241-262.

RÜPKE, J., (2006): *Die Religion der Römer*, Beck, C.H. (ed.), Auflage.

RÜPKE, J., (ed.), (2007): *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford.

RÜPKE, J., (2008): *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford University Press, Oxford/New York.

RÜPKE, J., (2011a): “*Individual appropriations and institutional changes: roman priesthoods in the later empire*”, en Cecconi, G.A., Gabrielli, C. (eds.), *Politiche Religiose nel Mondo Antico e Tardoantico poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi*, Munera, 33, Florencia, 24-26 septiembre; Edipuglia, Bari, pp. 216-273.

RÜPKE, J., (2011b): *The Roman calendar from Numa to Constantine: time, history, and the fasti*, Wiley-Blackwell, Chichester/Malden. (Trad. inglesa).

SACHOT, M., (1991): “*Religio/ superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement*”, en *Revue de l'Histoire des Religions* 208, pp. 355-394.

SACHS, C., (1934): *La música en la Antigüedad*, Martínez Ferrando, E., (Trad.), Ed. Labor, Barcelona.

SANTAMARÍA CANALES, I., (2015): “*Isis a través de los textos: el culto isíaco en la literatura grecolatina de época altoimperial*”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2015, 20, Madrid, pp. 231-248.

SANTANGELO, F., (2006): *The impact of Sulla on Italy and the Mediterranean world*, Tesis Doctoral, Londres.

SANTINI, C., (1999): "Su due nuove edizioni critiche di Valerio Massimo", *Giornale Italiano di Filologia* 51, pp. 295-300.

SARAVÍ, S.E., (1999): "Juno Suplicante", en *Auster Memoria Académica*, nº4, La Plata, Argentina, pp. 63-84.

SAUVAGE, D., (1972): "Les victimae", en *Caesarodunum*, 7, pp. 153 y ss.

SAYAS, J.J., (1973): "La tolerancia religiosa y sus diversas aportaciones", *Hispania Antiqua* III, pp. 219-260.

SCHEID, J., (1981): "Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine", en Torelli, M.; Scheid, J. Et Alii, (coords.) *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde (Rome, 6-7 avril 1978)*, Publications de l'École française de Rome, 48, pp. 117-171.

SCHEID, J., (1985a): "Sacrifice et banquet à Rome: quelques problèmes", *MEFR*, 97, pp. 193-206.

SCHEID, J., (1985b): *Religion et piété à Rome*, Éditions La Découverte, Paris.

SCHEID, J., (1987): "Polytheism impossible; or the empty gods: reasons behind a void in the history of Roman religion," *History and Anthropology* 3, pp. 303-325.

SCHEID, J., (1988): "La spartizione sacrificale a Roma", en *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, pp. 267-292.

SCHEID, J., (1990a): *Romulus et ses frères. Le collègue des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, (B.E.F.A.R. 275), Roma.

SCHEID, J., (1990b): "Rituel et écriture à Rome", en *Essais sur le rituel*, II, Paris, pp. 1-26.

SCHEID, J., (1991a): "El sacerdote", en Giardina, A. (ed.) (1991): *El hombre romano*, Alianza, Madrid, pp. 69-101. (Trad. esp.).

SCHEID, J., (1991b): *La religión en Roma*, Ediciones Clásicas, Madrid. (Trad. esp.).

SCHEID, J., (1992): "The Religious Roles of Roman Women", en Schmitt Pantel, P. (ed.), *A history of Women: Vol. I, From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, pp. 377- 408.

SCHEID, J., (1993): "Les bois sacrés", *Actes du colloque international de Naples*, 1989, de Cazanove, O.; J. Scheid (eds.), Centre Jean-Bérard, 10, Nápoles.

SCHEID, J., (1995): "Graeco Ritu: A Typically Roman Way of Honoring the Gods", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 97, pp. 15-30.

SCHEID, J., (1996): "Sacrifice, Roman" en Hornblower, S. y Spawforth, A. (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press.

SCHEID, J., (1998): *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt*, n° 114 col. II, 17, 24.

SCHEID, J., (2005): *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Éditions Flammarion, Auber.

SCHEID, J., (2007): "Sacrifices for Gods and Ancestors", en Rüpke, J., *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, pp. 263-271.

SCHEID, J., (2011a): "Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains" en *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, *Kernos* n° 26, pp.105-115.

SCHEID, J., (2011b): "De l'Ambiguïté de la notion de religion privée. Réflexions sur l'Historiographie récente", en Bassani, M.; Ghedini, F. (coord.) *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata. Atti dell'Incontro di studi* Ed. Quasar, Padova, pp. 29-40.

SCHEID, J., (2013): *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, *Les Livres du nouveau monde*, Seuil, Paris.

SCHEID, J., (2014): "La religion romaine d'après l'historien Tite Live", en *Cours et travaux du Collège de France: Résumés 2012-2013. Annuaire* n°113.

SCHILLING, R., (1971): "L'originalité du vocabulaire religieux latin", en *RBPh* 49, pp. 31-54.

SCHILLING, R., (1973): "La religion romaine", en *Historia Religiorum: manual de historia de las religiones*, T. I, Bleaker, C. J. y Widengren, G., (Eds.), Editado al castellano (Valiente Malla, J. (trad.)) por la editorial Cristiandad, Madrid, pp. 435-482.

SCHILLING, R., (1976): "Rites, Cultes, Dieux de Rome", en AA.VV., *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à J. Heurgon*, École française de Rome, Roma, pp. 401-414.

SCHILLING, R., (1962): "A propos des exta: l'extispicine étrusque e la litatio romaine", *Hommages à Albert Grenier*, III Bruselas, 1962, pp. 1371-1378.

SCHULTZ, C., (2006): *Women Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

SCHLEIERMACHER, Fr. D. E., (1999): "Los discursos sobre hermenéutica", trad. Lourdes Flamarique en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 83, Universidad de Navarra, Pamplona.

SMITH, J., (1996-1997): *Plague in the Ancient World: A Study from Thucydides to Justinian*, Ed. on line.

SCHMIDT, P.G., (1947): *Manual de historia comparada de las Religiones*, Madrid.

SCOTT RYBERG, I., (1955): *Rites of the State Religion in Roman Art*, Roma.

SCULLARD, H.H., (1981): *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Cornell University Press.

SCULLION, S., (2013): "Bones in Greek sanctuaries: answers and questions", Ekroth, G.; Wallensten, J., (eds.), en *Bones, behaviour and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*, Instituto Sueco en Atenas, 4 °, 55, Estocolmo.

SEBESTA, J. L., (2008): "Sacris rite paratis: Women's Responsibilities in Household Rituals," en *Classical Association of the Atlantic States*, Octubre.

SEGARRA CRESPO, D., (1991): "Sacrificio de víctimas "modeladas": Serv., ad Aen., 11.116", en *Gerión* 9, Universidad Complutense de Madrid, pp. 199-244.

SEGURA MORENO, M., (1989): *Épica y tragedia arcaicas latinas: Livio Andrónico, Gneo Nevio, Marco Pacuvio: fragmentos*, Universidad de Granada, Granada.

SESTON, W., (1950): "Jovius et Herculus ou l'épiphane des Tétrarques", *Historia*, 1, pp. 257-266.

SESTON, W., (1946): *Dioclétien et la Tetrarchie I: Guerres et Réformes*, Paris.

SHANNON BROUGHTON, T.R., (1951-1986): *The Magistrates of the Roman Republic*, American Philological Association, Vols. I, II, III, Nueva York.

SHEPPARD, S., (2009): *César contra Pompeyo. Farsalia*. Trad. Eloy Carbó Ros. Barcelona, Ed. Osprey Publishing, nº 26.

SHERIF R. Z., A-M.; BLOOMSTON, M., (2010): "Liver Anatomy" en *Surgical Clinics of North América*, 90 (4), pp. 643-653.

SHERWIN-WHITE, A.N., (1980): "The Opening of the Mithridatic War" en *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*. M.J. Fontana, M.T. Piraino & F.P. Rizzo (Eds.), T. VI, Roma, pp. 1981-1995.

SHERWIN-WHITE, N., (1998): *The Letters of Pliny. A historical and social Commentary*, 2^a ed., Oxford, Clarendon Press.

SIEBERT, A. V., (1999): *Instrumenta Sacra: Untersuchungen zu römischen Opfer, Kult- und Priestergeräten*, Berlín-New York.

SINI, F., (2001): "Aspetti giuridici e rituali della religione romana: sacrifici, vittime e interpretazione dei sacerdoti", en *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino, pp. 159-225.

SMITH, C. A., (1996-1997): "Plague in the Ancient World: A Study from Thucydides to Justinian", Ed. on line en Smith, C. A., (ed.) *The Student Historical Journal*, Vol. 28, <http://people.loyno.edu/~history/journal/1996-7/Smith.html>.

SMITH, J. Z., (1987): "The Domestication of Sacrifice", en Hamerton-Kelly, R. G. (ed.), Bukert, W.; Girard, R.; Smith, J. Z., en *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford.

SOLARTE RODRÍGUEZ, A., (2004): "Los actos ilícitos en el derecho romano", *Universitas*, n° 107, Bogotá, pp. 692-746.

SORDI, M., (1986): *The Christians and the Roman Empire*, Croom Helm, Londres.

SOUTHEN, P., (2001): *The Roman Empire. From Severus to Constantine*, Londres, Routledge.

SPAULDING, L. C., (1911): *The "Camillus" Type in Sculpture*, Columbia University Dissertation.

SPIVEY NIGEL, S., M., (2005): *Panorama del Mundo Clásico*, Blume, trad. al español, Barcelona.

STARR L., (1992): "Chapters 1 and 2 of the burûtu", en *State Archives of Assyria Bulletin*, 6, pp. 45-53.

STEELE, B. B., (1904): "The historical attitude of Livy" en *American Journal of Philology*, 25, pp. 15-44.

STIGLITZ, R. S., (2013): "Culpa grave y dolo eventual. Importancia de la distinción", en *Revista Jurisprudencia Argentina*, n° 10, pp. 3-14.

STOWERS, S.K., (1995): "Greeks Who Sacrifice and Those Who Do Not", en White, L.M.; Yarbrough, O.L. (eds.), *The Social World of the First Christians*, Fortress Press, Minneapolis. pp. 293-333.

STRAW, B. E.; D'ALLAIRE, S.; TAYLOR, D., J.; MENGELING, W. L. (eds.), (1999): *Enfermedades del cerdo*, Buenos Aires: Inter-Médica, 8ª Ed.

STRONG, E., (1907): *Roman Sculpture. From Augustus to Constantine*, Ed. Cambridge Library Collection, Londres.

STROUMSA, G. G., (2005): *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, París.

SVENBRO, J., (1989): "A Bibliography of Greek Sacrifice", en Detienne, M. y Vernant, J. P., *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago-Londres.

SWEEK, J., (2002): "Inquiring for the State in the Ancient Near East: Delineating Political Location", en Ciruolo, L.; Seidel, J. (eds.) *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden, Brill-Styx, pp. 41-52.

SYME, R., (2014): *La rivoluzione romana*, Ed. Einaudi, Turín.

TAMPELLINI, A., (1985): *Aspetti comparativi di epatoscopia babilonese ed etrusca*, Tesis Doctoral, Università di Bologna, Bologna.

TEJA, R. (coord.), (2001): *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, (Fundación Sta. Mª La Real. Centro de Estudios del Románico), Aguilar de Campoo, Palencia.

TEJA, R., (1980): "Paganos y cristianos en el de Mortibus Persecutorum de Lactancio", en *Festschrift F. Vittinghoff*, Köln, Colonia, pp. 465-476.

THOMAS, A., (1929): *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Londres, Oxford University Press.

THULIN, C.O., (1905): "Synonima quaedam latina (prodigium, portentum, ostentum, monstrum)" en *Commentationes philologicae in honorem Iohannis Paulson*, Göteborg.

THULIN, C.O., (1906): *Die etruskische Disciplin*, Göteborg, Ed. Wettergren & Kerber, (reimp. 1968).

- THULIN, C. O., (1912): "Haruspices", *RE* VII, 2, pp. 2431-2468.
- TIMPANARO, S., (1988): *Marco Tullio Cicerone. De la divinazione*, Ed. Garzanti, Milán.
- TONDO, S., (1973): *Leges regiae e paricidas*, Ed. Olschki, Florencia.
- TORELLI, M., (1975): *Elogia Tarquiniensia*, Ed. Sansón, Florencia.
- TORELLI, M., (1981): "Delitto religioso. Qualche indizio sulla situazione in Etruria", en Torelli, M.; Scheid, J. et alii, (coords.) *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde (Rome, 6-7 abril 1978)*, Publications de l'École française de Rome, 48, pp. 1-7.
- TORRECILLA AZNAR, A., (2007): *Los macella en la Hispania romana. Estudio arquitectónico, funcional y simbólico*, Tesis Doctoral, UAM.
- TORRENT, A., (1995): *Manual de derecho privado romano*, Zaragoza.
- TOUTAIN, J., (1923): "Les sacrifices humains et le culte des divinités fluviales", *Actes Congr.Hist.Relig.*, II, Paris, pp. 156-162.
- TROUT, D. E., (1989): "Victoria Redux and first year of the reing of Philip the Arab", en *Chiron* 19, pp. 221-233.
- TURFA, JM., (2006): "Votive Offerings in Etruscan Religion" en *The Religion of the Etruscans*, Ed. by N.T. de Grummond, Austin, pp. 90-115.
- ULLUCCI, D., (2009): *The End of Animal Sacrifice*, Tesis Doctoral, Brown University.
- VALENCIA HERRERO, M., (1995): "Cicerón y las leyes agrarias: un *exemplum* de *divina eloquentia*", en *Revue des Études Anciennes*. T. 97, nº3-4, pp. 575-587.
- VALÉRIE, P., (2001): "Collegium tibicinum romanorum, une association de musiciens au service de la religion romaine", Brulé, P.; Vendries C., *Chanter les dieux: Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Presses universitaires de Rennes, pp. 307-338.
- VALLEJO GIRVÉS, M., (1993): "Sobre la persecución y el castigo de los desertores en el ejército de Roma" en *Polis*, 5.
- VALMAÑA OCHAÍTA, A., (1998): *Apio Claudio*, Ed. Clásicas, Madrid.

VAN ANDRINGA, W.; LÉPETZ, S., (2003): "Le ossa animali nei santuari: per un'archeologia del sacrificio", en O. Cazanove y J. Scheid (eds.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École Française de Rome et le Centre Jean Bérard*. Centre Jean Bérard, Collège de France, Nápoles, 2003, pp. 85-96.

VAN ANDRINGA, W., (2006): "Sacrifices et marché de la viande à Pompéi in Contributi di Archeologia Vesuviana II", *Studi della Soprintendenza di Pompei* 18, Rome, pp. 185-201.

VAN ANDRINGA, W., (2008): "Du sanctuaire au macellum: sacrifices, commerce et consommation de la viande à Pompéi", en Van Andringa W. (ed.), *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cites du monde romain* (Food & History 5), Turnhout, Brepols, pp. 47-72.

VAN DER HORST, P. W., (1994): "Silent Prayer in Antiquity", *Numen*, 41, pp. 1-25.

VAN DEN BRUWAENE, M., (1948): "Quelques éclaircissements sur le 'de haruspicum responsis', en *A. C.*, 17, pp. 81-92.

VAN DER MEER, L. B. (1987): *The Bronze Liver of Piacenza: Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam.

VAZQUEZ Y HOYS, A.M., (1981): "La serpiente en el mundo antiguo", *Boletín de la Asociación Española de amigos de la Arqueología*, Nº 14, Diciembre, pp. 33-39.

VAZQUEZ Y HOYS, A.M., (1995): "La religiosidad romana en Hispania y su investigación", *I Simposio Nacional de Ciencias de las Religiones (SECR)*, Madrid, 6-7 octubre 1994, publicado en *ILU*, Revista de Historia de las Religiones, pp. 217-278.

VELÁZQUEZ, L., (1886): *Las culpas en el Derecho Romano*, México.

VENDRIES, Chr., (1999): *Instruments à cordes et musiciens dans l'Empire romain*, Paris, L'Harmattan.

VERMASEREN, M.J., (1956): *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I, (CIMRM), La Haya.

VERNANT, J.P., (1981): "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Θυσία grecque", en Rudhardt, J. y Reverdin, O. (eds.), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvres-Ginebra, pp. 1-22.

VERNANT, J.P., (2009): *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Ed. Ariel, Barcelona.

VIGOURT, A., (2001): *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, De Boccard, Paris.

VILLALBA ÁLVAREZ, J., (2009): "Boletum medicatum. La seta que mató al emperador Claudio", en *Tejuelo. Boletum Medicatum* 5, pp. 71-85.

VINCENT A., (2008): "Auguste et les tibicines", en *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, t. 120, n°2, pp. 427-446.

VV.AA., (1985): *Religión, superstición y magia en el mundo romano: Encuentros en la Antigüedad*, 1. Actas del encuentro celebrado en Cádiz.

VV.AA. (1995): *Manual para el personal auxiliar de sanidad animal primaria*, FAO, Roma, cap. 4, Lec. 30-31. En línea: <http://www.fao.org>.

VV.AA, (1999): *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, 2. Roma, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

WALDEMAR, H., (2006): *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire*, Blackwell Publishing.

WARDE FOWLER, W., (1911): *The Religious Experience of the Roman People*, London, pp. 169-185.

WARDE FOWLER, W., (1908): *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Londres.

WARDLE, D., (2009): "Caesar and Religion", en Griffin, M., *A Companion to Julius Caesar*, Oxford, pp. 100-111.

WARMINGTON, E. H., (1935): *Remains of old Latin*, Vol. II, Cambridge Harvard University Press.

WEINSTOCK, S., (1950): "C. Fonteius Capito and the Libri Tagetici." *PBSR* 18, pp. 44-49.

WEINSTOCK, S., (1951): "Libri fulgurales." *PBSR* 19, pp. 122-153.

WHEELER, E. L., (2008): *Pullarii, Marsi, Haruspices, and Sacerdotes in the Roman Imperial Army*, en H.M. Schellenburg, V.E. Hirschmann, A. Kriekhou, (edd.), *A Roman Miscellany*, Gdansk, pp. 184-201.

WISSOWA, G., (1912): *Religion und Kultus der Römer*, 2º ed. Munich.

WISSOWA, G., (1926): "Litatio", *RE* XIII, 1.

WISTRAND, M., (1992): *Entertainment and Violence in Ancient Rome: the attitudes of Roman writers of the first century AD.*, Gotemburgo.

WOOD, J. R., (1980): "The myth of Tages", *Coll. Latomus*, vol. 39, n° 2, pp. 325-344.

WOODS, D., (2001): "Veturius and the Beginning of the Diocletianic Persecution", Vol. 54, n° 5, *Mnemosyne*, pp. 587-591.

YORK, J. M., (1972): "The image of Philip the Arab", en *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 21, 2.

YOUNG, F.M., (1979): *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Cambridge.

ZECCHINI, G., (2001): *Cesare e il mos maiorum*, *Historia Einzelschriften* 151, Ed. Steiner Verlag, Fr., Stuttgart.