

Una aproximación a la naturaleza del *uer sacrum**

JOSÉ MARÍA CARO ROLDÁN
Universidad de Sevilla

SUMMARY

In this paper it is raised an objection to the strictly demographic explanation of the *Sacred Spring* myths and their consideration as a literary topic, according to the original character of a practice that we understand to be ritual and debtor of an experience of the sacred. Even accepting a definition or migratory derivation, the consecration would remit to a paramount sacrificing sense.

I. Tratando los asuntos de la *pastio uillatica* cuenta Varrón, *vir romanorum eruditissimus*, que al poblarse excesivamente una colmena las abejas de la generación anterior procuran enviar a las más nuevas a formar otra colonia, «como tuvieron que hacer frecuentemente los sabinos por mor de la muchedumbre de sus hijos»¹. En este sentido se ha abordado mayormente el fenómeno de las *primaveras sagradas*. Esto es, atendiendo a la vitalidad de las antiguas poblaciones apenínicas que habrían emprendido «un múltiple y largo *uer sacrum*» atraídas por las llanuras y las comarcas costeras meridionales y occidentales de Italia². Se ha considerado así que «instituciones características, como el llamado *uer sacrum* o *primavera sagrada*, testimonian los desesperados recursos para sobrevivir» de unos pueblos itálicos que «resolvían sus problemas de superpoblación relativa por medio de la institución que los antiguos llamaban *primavera sagrada*»³; «the device of the *Sacred Spring* from time im-

(*) Extracto del trabajo de investigación *Un ensayo sobre la Primavera Sagrada*, presentado en junio de 1. 998 dentro del Programa de Doctorado «Historia de Roma» del Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla.

¹ Varr. *R. R.* 3. 16. 29.

² J. Heurgon, *Roma y el Mediterráneo Occidental hasta las guerras púnicas* (Barcelona 1982) 205.

³ J. M. Roldán, *La República Romana* (Madrid 1987r) 91. *Vid.* también J. Mangas y F. Bajo, *Los orígenes de Roma* (Madrid 1989) 40.

memorial to relieve the pressure of population on their own poor land by pouring into the lands of their neighbours»⁴, insistiendo en que «the real motive for any *Sacred Spring* was overpopulation»⁵. De los samnitas se ha dicho que completaban su subsistencia con el ejercicio de las armas y, en casos de dificultad extrema, con la emigración en forma de *primaveras sagradas*. El mismo autor aducía la existencia de un ceremonial drástico para aliviar una situación crítica que supondría la reserva de los humanos hasta producirse su expulsión, resultando las migraciones sabélicas de una suerte de *primaveras sagradas*⁶: «the myth corresponds to reality at least in its basic assumption, that the pressure of overpopulation in a region of poor natural resources was the primary cause of emigration. The *ver sacrum* itself probably reflects a primitive rite of initiation»⁷. Últimamente se ha calificado como «una vieja práctica itálica por la cual los niños nacidos durante una situación difícil para la comunidad la abandonaban, llegados a la edad adulta, en busca de nuevas tierras. En origen el mito sirvió para aliviar el problema de la sobrepoblación de los pueblos itálicos destacando a los elementos más jóvenes»⁸. Se reitera la consideración de «un mecanismo migratorio en el que, bajo un colorido fuertemente religioso, se esconde la respuesta de estas gentes al grave problema de la superpoblación»⁹, pudiendo relacionarse, además, con los movimientos estacionales de sus rebaños¹⁰. Se trataría de «un ri-

⁴ E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites* (Cambridge 1967) 189. Cf., en general, E. Dench, *From Barbarians to New Men* (Oxford 1995), y G. Tagliamonte, *I Sanniti. Caudini, Irpini, Pentri, Carricini, Frentani* (Milano 1996).

⁵ Salmon, *op. cit.* 36. En igual sentido, H. H. Scullard, *A History of the Roman World from 753 to 146 B. C.* (London 1972r) 12 y 84. F. E. Adcock, «The Conquest of Central Italy», *Cambridge Ancient History* [en adelante, *C. A. H.*] VII (1964), 583 y 615. S. Oakley, «The Roman Conquest of Italy», *War and Society in the Roman World* (London-New York 1995) 12. *Vid.* también Tagliamonte, *op. cit.* 19-20 y 124.

⁶ *Vid.* T. J. Cornell, «The Conquest of Italy», *C. A. H.* VII 2 (1994r) 353, y *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)* (London-New York 1995) 305 y 345.

⁷ T. J. Cornell, «Rome and Latium to 390 B. C.», *C. A. H.* VII 2 (1994r) 284.

⁸ S. Montero, «La religión romana durante la República», *Historia de las religiones antiguas* (Madrid 1993) 450.

⁹ J. Martínez-Pinna y S. Montero, «La religión de los pueblos itálicos», *Historia de las religiones de la Europa antigua* (Madrid 1994) 130 y 104.

¹⁰ Liv. 9. 13. 7. (*vid.* también 7. 30. 12 y 7. 33. 16). «*Montani atque agrestes*»: *vid.* Salmon, *op. cit.* 36. Cf. Dench, *op. cit.* 4 ss. y 111 ss. Tagliamonte, *op. cit.* 13 ss.

to religioso que enmascaraba la sórdida realidad» del azote de la penuria y la epidemia que obligaba a la emigración de los efectivos sobrantes, cuya transmisión, «sous les couleurs de la poésie et le prestige de la religion», ornaría la brutalidad de las migraciones de estos pueblos de montañeses guerreros y pastores en una irresistible ebullición expansiva, con la «simplicité fatale des cataclysmes naturels», que se vería facilitada con la decadencia etrusca¹¹. Sería, en suma, «la sublimación religiosa de una decisión de emigración»¹², el refrendo ideológico de una fórmula periódica de alivio de la presión demográfica y la competencia por los recursos característico de grupos con una estructura de tipo tribal y economía pastoril itinerante¹³. La expulsión fundada sobre la dinámica de la *primavera sagrada* respondería, según P. M. Martín, a las necesidades territoriales y demográficas de las poblaciones sabélicas en un proceso que conduciría al progresivo asentamiento de las tribus apenínicas¹⁴. Otras

¹¹ En Heurgon, *Roma y el Mediterráneo*, op. cit. 264, *Trois études sur le Ver Sacrum* [en adelante, *T.é.*] (Bruxelles 1957) 5, y *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique* (Paris 1970r), 81. Vid. también Salmon, op. cit. 145.

¹² M. Meslin, «Uer Sacrum», *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1987) 1812-1813. Vid. también el *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales del mundo antiguo III* (Barcelona 1997) 46, y M. Torelli, «La popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere», *Storia di Roma I* (Torino 1988) 54.

¹³ Vid. Cornell, «The Conquest», loc. cit. 353. Salmon, op. cit. 36 ss. y 67 ss. Heurgon, *Roma*, op. cit. 264 ss. Eludimos deliberadamente el calificativo trashumante: al respecto vid. *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (Cambridge 1988). D. P. Kehoe, «Pastoralism and agriculture», *JRA* 3 (1990) 386 ss. M. Aromatario, «Transumanza e civiltà sannitica», *Civiltà della transumanza* (L'Aquila 1992) 43 ss. M. Corbier, «La transhumance ente le Samnium et l'Apulie: continuités entre l'époque républicaine et l'époque impériale», *La Romanisation du Samnium aux II et I siècles av. J.-C.* (Napoli 1991) 149 ss. G. Barker, «L'origine della pastorizia e della transumanza in Italia», *Le conferenze del «Premio E. T. Salmon» I* (Campobasso 1994) 77 ss.

¹⁴ P. M. Martín, «Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du uer sacrum», *Latomus* 32 (1973) 23 ss. Una comparación establecida en el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments* (Graz 1969r), I/1 316, y por W. Eisenhut, «Ver Sacrum», *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VIII A (1955) 911-912, quien rechaza la equiparación con el diezmo ofrecido a Apolo por ser ajeno al concepto de expiación necesaria. Repetido por L. Aigner Foresti, «La tradizione antica sul ver sacrum», *CISA* 21 (1995) 145-146. Vid. también Heurgon, *T.é.*, op. cit. 20 ss. Por más que Martín presuma que en este prolongado proceso de tensión y desequilibrio demográfico y territorial los momentos críticos se habrían producido «quand l'excédent démographique représentait le dixième du nombre fixe idéal que devait compter la tribu pour vivre sur un territoire donné», ningún indicio parece resultar convincente

migraciones solemnes han sido equiparadas al *uer sacrum* como «une façon de régler à la fois les problèmes démographiques et de fonder de nouvelles colonies»¹⁵, si bien, por otro lado, se ha insistido en la naturaleza itálica del rito¹⁶.

Dentro del mapa étnico prerromano se ha destacado, pues, la vitalidad de los pueblos extendidos por la cadena montañosa que cruza la península itálica. Gentes de raigambre indoeuropea con una vida marcada por su carácter ajeno al urbanismo, en pugna entre sí y contra unos habitantes expulsados de sus territorios, que habrían experimentado un aumento de la población desde finales del Bronce protagonizando un proceso de lenta transformación que conocería un hito fundamental en el siglo V, evolucionando hacia formas más definidas de estabilidad e identificación cultural¹⁷. El escaso rendimiento de las regiones montañosas y las dificultades demográficas de sus pobladores forzarían unas migraciones habituales durante un dilatado período que iría, siguiendo a Martin, desde fines del segundo milenio hasta la época de las guerras samnitas, siendo el mito de la *primavera sagrada* la dramatización de un proceso de invasión o sustitución territorial en el contexto general de una explicación de los cambios culturales y lingüísticos como consecuencia de una suplantación étnica¹⁸. Pero la imagen de estas poblaciones de mon-

al respecto. Sería la inadecuación del control ejercido sobre el entorno de estas formaciones sociales, en principio incapaces de generar excedentes, lo que acarrearía un variable desfase entre las poblaciones y los recursos, sin admitir la proporción decimal deducida de algunas instituciones griegas. Que la analítica clásica haya reconstruido el uer sacrum a la manera de la colonización griega, hasta interpretando la expulsión del décimo de un total mítico de la población primitiva, no permite aplicar este esquema teórico al mecanismo de control demográfico que se considera. Menos aún al sentido ritual de una práctica consagratoria.

¹⁵ J. L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites* (Paris 1986) 5, aplicándose al conjunto de los pueblos indoeuropeos: F. Díez de Velasco, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones* (Madrid 1995) 209-210.

¹⁶ Vid. Heurgon, *T. é., op. cit.* 7 ss. También para Eisenhut, *loc. cit.* 911 y 920-921, es definitorio el carácter itálico de esta costumbre, rechazando la interpretación de un *uer sacrum* galo. Cf. Martin, *loc. cit.* 31. Aun admitiendo esta peculiaridad, desde la perspectiva amplia que pretendemos, el fenómeno de la *primavera sagrada*, como manifestación hacedora de lo sagrado (“sacrificium”), encaja en el conjunto de los ritos característicos del «alma indoeuropea»: vid. R. Boyer, «El mundo indoeuropeo», *Tratado de Antropología del Sagrado* [en adelante *T. A. S.*], II (Madrid 1995) 19 ss.

¹⁷ Puede verse *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au Ve siècle av. J.-C.* (Roma 1990). También Tagliamonte, *op. cit.* 128 ss. y 287-288.

¹⁸ Vid. Martin, *loc. cit. passim*. C. Letta, *I Marsi e il Fucino nell'antichità* (Milano 1972) 25 y 88. Cf. Dench, *op. cit.* 112 y 116.

tañeses hostiles¹⁹, dadas al nomadismo y al saqueo y devotas de divinidades estrechamente relacionadas con la ganadería²⁰, ha tenido que replantearse a la vista de los recientes análisis arqueológicos²¹ y los estudios de crítica textual. En general, en los últimos años se ha venido modificando y enriqueciendo nuestra concepción de los pueblos prerromanos apenínicos, ampliándose la visión de sus sociedades, permitiendo el reconocimiento de diferencias regionales y apreciando una influencia helénica antes normalmente subestimada. Mejor que nuestras palabras y que tan exagerada síntesis es, por supuesto, remitir a la eficaz recapitulación de E. Dench y a la revisión monográfica de G. Tagliamonte, con una bibliografía temática actualizada. No debe olvidarse que la imagen de estas gentes, basada en la herencia de una visión determinada de los samnitas cuando de otros pueblos apenas si tenemos información, es consecuencia de su enfrentamiento con Roma. Haciendo nuestras las acertadas definiciones de Dench, se trata de una imagen deudora de un «discurso de colonización» griego y de una «ideología de incorporación» romana que pudo silenciar, amplificar y modificar al primero. El problema de la caracterización subjetivista de samnitas y sabinos, y de la construcción de lo sabélico, afecta decididamente nuestra

¹⁹ *Supra*, n. 10.

²⁰ L. Van Wontergheim, «Le culte d'Hercule chez les Péligniens», *AC* 42 (1973), 36 ss. e «Il culto di Ercole fra i popoli osco-sabellici», *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée* (Bruxelles-Roma 1992) 319 ss. C. Letta, «I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa», *MEFRA* 104-1 (1992) 109 ss. Dench, *op. cit.* 123. Sobre la conexión entre 'pastoralismo', primitivismo y barbarie: B. D. Shaw, «Eaters of Flesh, Drinkers of Milk», *AncSoc* 13-14 (1982-1983) 5 ss., y la aportación de P. Garnsey en *Pastoral Economies, op. cit.* 196 ss. Una consideración peyorativa aplicada a la propia historia romana: D. Briquel, «Pastores Aboriginum (Justin, 38, 6, 7): à la recherche d'une historiographie grecque anti-romaine disparue», *REL* 73 (1995) 44 ss.

²¹ Entre otros, A. Di Niro y P. P. Petrone, «Insediamenti di epoca sannitica nel territorio circostante la Valle del Torrente Tappino (Campobasso, Molise) I. L'esempio di Cercemaggiore-Gildone, y II. Gildone: Mortalità, stress nutrizionali e da attività lavorativa in un campione di sanniti del VIV sec. A. C.», *PBSR* 61 (1993) 7 ss. y 33 ss. S. Coccia y D. Mattingly, «Settlement History, Environment and Human Exploitation of an Intermontane Basin in the Central Apennines: the Rieti Survey, 1988-1991, part I», *PBSR* 60 (1992) 213 ss., y «... part II, Landuse Patterns and Gazetteer», *PBSR* 63 (1995) 105 ss. *Vid.* también la recensión de C. Letta en *Athenaeum* 85-1 (1997) 309 ss., los trabajos de J. Lloyd *et alii* y G. Barker *et alii* en *A Mediterranean Valley. Landscape Archeology and Annales History in the Biferno Valley* (London-New York 1995) 159 ss. y 181 ss., y Tagliamonte, *op. cit. passim*.

concepción de la *primavera sagrada* y sus protagonistas²². Los mitos de origen se han convertido en un filón de notable interés para el conocimiento de los pueblos de los Apeninos centrales, y, entre ellos, las versiones de la *primavera sagrada* para corroborar algunas tesis de sustitución pobladora y lingüística. La utilización de las antiguas recreaciones etnográficas ha conducido a la idea de una primitiva unidad de los pueblos apenínicos que no puede ser fácilmente aceptada. Especialmente llamativa y discutible ha sido su implicación en la demostración de una ‘cultura’ o ‘comunidad’ *safin*-²³. En general, la identificación de lo propiamente samnita, entre el uso de categorías como sabino, sabélico o *safin*-, la unificación de los pueblos centro-italianos promovida por la elaboración etnológica antigua, una reconstrucción de la historia itálica basada en la obra de Varrón y las consecuencias de una ideología formulada durante la Guerra Social²⁴ limitan y marcan irremediabilmente nuestra comprensión del *uer sacrum*.

II. *Trois études sur le Ver Sacrum* continúa siendo la referencia inexcusable en lo que respecta al estudio de la *primavera sagrada*²⁵. Con una exposición admirable la obra aúna innegables aciertos con valoraciones discutibles, mostrándose como una interpretación lógica intachable, rayana en lo escéptico y sin afanes de aproximación antropológica. En el primero de los trabajos se indaga la posibilidad de un *uer sacrum* etrusco relacionado con los orígenes del *lucus Feroniae*. El siguiente examina la helenización del ritual y su revestimiento apolíneo como refrendo de la ocupación de Mesina por los mamertinos en el año 288. Se dedica el último, particularmente lúcido, al estudio del voto romano del 217 y las circunstancias de su cumplimiento. En conjunto se trata del análisis de tres posibles manifestaciones más que de la exposición general de un ri-

²² Dench, *op. cit. passim*, especialmente 72 ss. y 154 ss. Consúltense también el volumen *Strabone e l'Italia Antica* (Perugia 1988), así como Tagliamonte, *op. cit.* 7 ss. y 123-124.

²³ *Vid.* Torelli, *loc. cit. passim*. También *Safinim. I Sanniti: vicende, ricerche, contributi* (Isernia 1993). Cf. Dench, *op. cit.* 186 ss.

²⁴ En Dench, *op. cit.* 216-217. Puede verse el artículo de D. Briquel, «Le taureau sur les monnaies des insurgés de la guerre sociale: à la recherche d'un symbole pour l'Italie», *REL* 74 (1996) 108 ss.

²⁵ Igualmente destacado Einsenhut, *loc. cit. passim*. *Vid.* además las voces «Apollo», «consecratio», «deutio» y «sacrificium» en *Dictionnaire des Antiquités, op. cit.*, especialmente I/2 1450-1451 y II/1 115-116.

to que, en la breve introducción, es vinculado con la migración de una serie de pueblos de la Italia prerromana subrayando su dedicatoria original al dios Marte²⁶. Una divinidad agraria y protectora de los campos y los ganados cuya transformación en dios de la guerra se ha explicado por mor de la influencia griega y de la propia evolución socio-económica y política romana, perviviendo su carácter tradicional en el ámbito rural²⁷. De cualquier forma, señalando que las funciones principales de los panteones itálicos serían la fertilidad y la guerra, las caracterizaciones marcianas agraria y militar se complementan naturalmente²⁸, y así parece expresarse aun en ritos como el del *October equus*²⁹ o en la posible derivación migratoria del *uer sacrum*³⁰. Heurgon insiste en la singularidad de la *primavera sagrada* dentro del marco religioso indoeuropeo y en su diferenciación de manifestaciones religiosas primitivas como los ritos de fertilidad o de consagración de las primicias³¹, básicamente por la yuxtaposición de dos elementos: la consagración de toda una producción primaveral, esto es, el *uer sacrum* propiamente dicho, y la expulsión de los jóvenes y su misión colonizadora bajo la tutela de un animal sagrado. Entiende el eminente historiador que podría tratarse, precisamente por esta conjunción de consagración y expulsión, de dos ritos en principio distintos, aunque fusionados por la reconstrucción sabina del

²⁶ En Heurgon, *T. é., op. cit.* 5-6 y 20 ss. También Eisenhut, *loc. cit.* 915 y 917 ss. G. Dumézil, *La Religion Romaine Archaique* (Paris 1966) 211. Salmon, *op. cit.* 155. Cf. Martín, *loc. cit.* 34.

²⁷ Al respecto, M. D. Petrushevski, «L'evolution du Mars italique d'une divinité de la nature à un dieu de la guerre», *AAnthung* 15 (1967) 417 ss. S. Montero, «Marte y las *arae gramineae*», *AEA* 55 (1983) 31 ss. G. Hermansen, «Mares, Maris, Mars and the Archaic Gods», *SE* 52 (1984) 147 ss.

²⁸ *Vid.* Martínez-Pinna y Montero, *loc. cit.* 117. Salmon, *op. cit.* 167-168. Dumézil, *La Religion, op. cit.* 208 ss. y *Los dioses de los indoeuropeos* (Barcelona 1970) 30 ss.

²⁹ *Vid.* G. Devereux, «The Equus October Ritual Reconsidered», *Mnemosyne*, 23 (1970) 297 ss. M. Torelli, «Riti di passaggio maschili di Roma arcaica», *MEFRA* 102-1 (1990) 100 ss. E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma* (Madrid 1996) 152 ss.

³⁰ Sobre la naturaleza protectora y lústrica del dios se ha referido V. J. Rosivach, «Mars, the Lustral God», *Latomus* 42 (1983) 509 ss. *Vid.* también J. Martínez-Pinna, «Rómulo y los héroes latinos», *Héroes y antihéroes en la Antigüedad Clásica* (Madrid 1997) 95 ss.

³¹ *Op. cit.*, 7 y 10. *Vid.* Martínez-Pinna y Montero, *loc. cit.* 129-130. En la ofrenda de las primicias se ha visto la más antigua de las formas de devoción: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Los Angeles-London 1982r) 52 ss. Cf. Díez de Velasco, *op. cit.* 93 ss.

pasado italiano³². Las variantes del mito habrían sido introducidas en Roma por autores sabinos de adopción o nacimiento, como Catón y Varrón, difundiéndose merced a la tradición posterior y afectadas por la helenización hasta su inclusión en los *libri Fatales*³³.

Aparte de los trabajos recopilados en el número xxvi de la *Collection Latomus* ninguna obra moderna se ha dedicado por entero al estudio del uer sacrum³⁴. La aventura de los mamertinos en su marcha hacia Mesina en el año 280 y la *primavera sagrada* votada en Roma durante el 217 han sido los episodios más subrayados por la indagación histórica. Para

³² Vid. también Eisenhut, *loc. cit.* 911-912 y 921. Se trata de distinguir entre la consagración y una migración que podría haber derivado de esa promesa original, pero también ser una construcción retórica deudora de las experiencias coloniales y otras influencias culturales.

³³ Heurgon, *T. é., op. cit.* 6 ss. Vid. también Salmon, *op. cit.* 145. D. Briquel, «Les enterrés vivants de Brindes», *Mélanges offerts à Jacques Heurgon* (Paris 1976) I 65 ss. Cantarella, *op. cit.* 280. Sobre la repercusión de una corriente 'sabinista' en Roma: J. Poucet, «Les Sabins aux origines de Rome. Orientations et problèmes», *ANRW* I 1 (1972) 48 ss. y *Les Origines de Rome: tradition et histoire* (Bruxelles 1985). Remite ello al problema fundamental de la elaboración literaria de los orígenes romanos y, concretamente, de la reconstrucción del uer sacrum a partir de la influencia de Varrón: consúltense el *bilancio* de E. Gabba en *Strabone e l'Italia Antica, op. cit.* 336. Dench, *op. cit.* 67 ss. y 154 ss. Tagliamonte, *op. cit.* 17ss.

³⁴ Junto con las generalidades habituales contamos con escasas alusiones en otros contextos, la explicación de la expansión territorial y cultural de los pueblos itálicos, algunas apreciaciones derivadas de ciertos aspectos de la religión romana y las conclusiones extraídas del examen del único voto atestiguado en época histórica. Haciendo un esfuerzo sintetizador extremo, después de Heurgon, Eisenhut y Salmon, ha continuado una línea de trabajo que ha pretendido mayormente una interrogación incisiva de las fuentes (es el caso de P. M. Martin, D. Briquel o D. Musti). Ya hemos dejado constancia de otra serie de estudios que han utilizado los mitos de la *primavera sagrada* para apoyar la hipótesis de una uniformidad lingüística arcaica. Otro de los acercamientos al uer sacrum ha venido de la mano de los estudiosos de la religión romana republicana, concretamente a propósito de aspectos como el voto público o el delito religioso en Roma centrándose en la promesa del año 217 (Ch. Guittard o J. A. North). Una aproximación indirecta ha resultado de los trabajos sobre el "autosacrificio", más interesados por el fenómeno de la *deuotio* (destacando a H. S. Versnel). Recientemente está llamando la atención de los investigadores dedicados al estudio de la población, la composición y los cambios demográficos en determinadas áreas itálicas (como H. W. Horsnaes). Ha servido igualmente, este rito arcaico y desconocido, a los estudios de corte político o institucional (A. La Regina, E. Campanile, M. Moscheni, entre otros) así como de índole social (destacamos a G. Tagliamonte). Y es en el estudio de las sociedades centro-apeñónicas y su tratamiento literario de E. Dench donde encontramos el planteamiento reciente más interesante respecto de los mitos del uer sacrum.

Heurgon, concretamente la narración del libro primero del *Bellum Carthaginiense* que conocemos gracias al epítome de Festo destaca por ser una extraordinaria amalgama de elementos griegos e itálicos, considerando que en el relato de la *primavera sagrada* de los mamertinos no se encuentra sólo el esquema del *uer sacrum* itálico, sino también el reflejo de su helenización³⁵. Aunque el diezmo humano consagrado a Apolo, que podría hablarnos de un tiempo de víctimas humanas por más que cualquier amenaza de inmolación hubiera desaparecido después de los textos, no fuera equiparable a la *primavera sagrada*, se trata de un terreno adecuado para las combinaciones mitológicas y la contaminación legendaria. En este contexto se conformaría la leyenda recogida por Alfio, transfiriendo al Apolo délfico los privilegios del Marte samnita³⁶. Hablaríamos de una influencia evidenciada no sólo en este episodio³⁷. Igualmente entre las medidas religiosas adoptadas en Roma cuando la segunda amenaza púnica³⁸. En general, de un proceso que vendría a desvirtuar el carácter original de un rito primitivo desdibujado en su elaboración mi-

³⁵ Fest. 158 M. Vid. C. Cichorius, *Römische Studien* (Roma 1970r) 58 ss. H. Bardon, *La littérature latine inconnue I* (Paris 1952) 102. R. Cervani, *L'epitome di Paolo del «De verborum significatione» di Pompeo Festo* (Roma 1978). Dench, *op. cit.* 55 ss.

³⁶ Heurgon, *T. é.*, *op. cit.* 26 ss. Vid. también Martin, *loc. cit.* 33, y Tagliamonte, *op. cit.* 23 ss. Para Dench, *op. cit.* 56, 87, 186 y 212, esta descripción estaría fuertemente influenciada por la ideología de las ciudades de la Magna Grecia y una versión de la fundación de Rhegium cercana a la «fiction spartan ancestry». G. Camassa, «Problemi Storico-Religiosi dei Libri di Strabone», *Strabone, op. cit.* 201 y 205, entiende que «la sensibilità di Strabone per questo motivo [el *uer sacrum*] riemerge nella leggenda di fondazione di Reggio». Una cuestión a tener presente al valorar las implicaciones ideológicas del destino sabino descrito por el autor griego.

³⁷ En su reconstrucción de la genealogía de los *mamertini*, E. Campanile señala cómo la redacción idílica que Festo hace de la conquista de Mesina, consumada tras una marcha juvenil, encaja en el cuadro de la reconstrucción literaria del *uer sacrum*: «Note sulle compagnie di venture osche», *Athenaeum* 81-2 (1993) 601 ss. y «L'iscrizione Vetter 196 e una ipotesi sulla genesi del meddicato duplice a Messina», *Athenaeum* 83 2 (1995) 463 ss. Sobre la organización política samnita pueden verse también Di Niro y Petrone, *loc. cit.* 7 ss. G. Tagliamonte, *I Figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia* (Roma 1994) e *I Sanniti, op. cit.* 235 ss.

³⁸ Vid. Heurgon, *T. é.*, *op. cit.* 37. Martin, *loc. cit.* 34. Para Briquel, «Les enterrés» *loc. cit.* 82-83, «l'influence n'a certainement été à sens unique [...] son apparition à Rome en 217 à partir des prescriptions d'un recueil où l'influence hellénique est certaine peut très bien être faite par l'intermédiaire des Grecs. En l'occurrence les libri aurariai servi de véhicule à une coutume italique; mais cela n'a dû se faire que dans la mesure où elle avait intéressé les Grecs». La *primavera sagrada* sería una institución no sólo extraña, sino «manifestement hostile» a los ojos helénicos. Vid. también Dench, *op. cit.* 46 ss.

tológica también con los ecos de otros fenómenos aparentemente similares. Aunque el *uer sacrum* romano sea el único atestiguado históricamente puede afirmarse que tiene un valor relativo, escaso en verdad, para conocer la naturaleza original de la práctica prerromana. Según A. Momigliano, en la religión romana arcaica el *uer sacrum* era una posibilidad del estado para afrontar un peligro extraordinario³⁹. Así ocurriría durante el transcurso del año 217 ante la presión conjunta de galos y púnicos y, especialmente, tras la derrota sufrida en las cercanías del lago Trasimeno⁴⁰. En una situación de alarma como ésta, políticamente interesante⁴¹, a las medidas militares tenían que sumarse los aparatos ceremoniales más sobresalientes⁴². Consultados los *libri Fatales*, y por indicación del pontífice máximo L. Cornelio Léntulo, se pidió al cuerpo de los ciudadanos que se pronunciara sobre la promesa de ofrecer «a Júpiter lo que produzca la primavera en los rebaños de cerdos, ovejas, cabras y bueyes que no haya sido consagrado a partir del día que el Senado y el

³⁹ «The origins of Rome», *C. A. H.* VII-2, *op. cit.* 109.

⁴⁰ *Vid.* Liv. 22. 8-10. Cf. Plu. Fab. 4. 5-6. B. Macbain, *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Bruxelles 1982) 36 ss. e índice.

⁴¹ No debe subestimarse un trasfondo de reacción frente al ejercicio del cónsul muerto en Trasimeno. Aquél que, siendo tribuno de la plebe en el año 232, había sido artífice de una ley, *de agro Piceno et Gallico*, de infausto recuerdo para la oligarquía senatorial y su disposición del *ager publicus*. No en vano la derrota sería achacada con reiteración a su temeridad y desidia religiosa (Plb. 3. 80-84; Liv. 21. 63. 115, 22. 1-3, 22. 9. 7; Plu. Fab. 4. 3). Para J. Bayet, *La Religión romana. Historia política y psicológica* (Madrid 1984) 162-163, en los años posteriores a Trasimeno la clase dirigente llevaría a la población a participar de una devoción casi puramente griega, afirmándose que los recursos adoptados entonces demostrarían el conservadurismo religioso de Fabio Máximo y una afirmación de los valores helénicos. Serían, primeramente, una corroboración de la primacía política y socioeconómica de la *nobilitas* romana: *vid.* I. Mueller-Seidel, «Q. Fabius Maximus Cunctator und die Consulwahlen der Jahre 215 und 214 v. Chr. Ein Beitrag zur religiösen Situation Roms in zweiten punischen Krieg», *RhM* 96 (1953) 241 ss. H. H. Scullard, *Roman Politics (220-150 B. C.)* (Oxford 1973) 46 ss. y 274 ss. F. Cassola, *I gruppi politici romani nell'III sec. A. C.* (Trieste 1962) 259 ss. Roldán, *op. cit.* 344 ss. G. Clemente, «La guerra annibalica» y «La política romana nell'età della conquista», *Storia di Roma* 2-I (Torino 1990) 79 ss. y 235 ss. J. A. North, «Conservatism and change in Roman religion», *PBSR* 44 (1976) 10.

⁴² *Vid.* Bayet, *op. cit.* 157 ss. Dumézil, *La Religion, op. cit.* 443 ss. Mueller-Seidel, *loc. cit. passim*. Heurgon, *T. é., op. cit.* 36 ss. R. Schilling, «Religión romana», *Historia religionum. Manual de Historia de las religiones* (Madrid 1973) 435 ss. R. Bloch, «Interpretatio. Hannibal et les dieux de Rome», *Recherches sur les religions de l'Italie antique* (Genève 1976) 32 ss. J. Scheid, *La Religión en Roma* (Madrid 1991) 99 ss.

pueblo dispongan»⁴³. Conocemos los detalles de una rogativa que parece seguir la redacción tradicional de los votos romanos, pero que observaba la especificidad propia de una ocasión y circunstancias determinadas. Para North ejemplifica el reverso de la precisión, «punctiliousness», que caracterizaría a la religión romana⁴⁴. Sin embargo, «jamais, dans la rédaction de ses contrats avec les dieux, la religion romaine n'a fait preuve d'une plus minutieuse prudence; jamais elle n'a prévu, et d'avance abus, tant de possibilités d'erreur ou de fraude»⁴⁵. El compromiso requería la salvación de la República antes de la observancia de la promesa⁴⁶ y la ambigüedad en la recuperación del rito adelantaba las circunstancias de su ejecución futura⁴⁷. Gracias a Livio⁴⁸ sabemos los detalles de la prescripción presentada al pueblo y conocemos en qué términos procuraba un equilibrio entre las exigencias de la *pax deorum* y la previsión de las posibles anomalías que no acarrearán la nulidad de la ejecución. Su fórmula no sería improvisada o vaga sino deliberada y animada por una prudencia que revelaría la preocupación por las condiciones de su futuro cumplimiento, acontecido durante los años 195, «non esse recte factum», y 194⁴⁹. La irregularidad denunciada entonces por el pontífice máximo

⁴³ Liv. 22. 10. 3.

⁴⁴ «Conservatism», *loc. cit.* 6 y 11. *Vid.* también Eisenhut, *loc. cit.* 912-913. Dumézil, *La Religion*, *op. cit.* 460. J. Guillén, *Vrbs Roma III. Religión y ejército* (Salamanca 1980) 126. Schilling, *loc. cit.* 462 ss.

⁴⁵ Heurgon, *T. é.*, *op. cit.* 40.

⁴⁶ *Vid.* Liv. 22. 9. 10. Para Schilling, *loc. cit.* 465-466, se trata de un verdadero contrato legal montado sobre el esquema del *dabo cum dederis*, otorgando una promesa sólo a cambio del favor obtenido. Cf. J. A. North, «Religion in Republican Rome», *C. A. H.* VII-2, *op. cit.* 593. Decía Meslin, lo recuerda M. Sordi, «El homo romanus: la religión, el derecho y lo sagrado», *T. A. S.* III (Madrid 1997) 301, que el intercambio de prestaciones recíprocas sería una originalidad de la experiencia religiosa romana. Sobre la relación oficial con los dioses romanos acúdase a J. Scheid, «La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux», *Opus* 68 (1987-1989) 125 ss. En general, sobre la reciprocidad de las prestaciones sacrificadoras, a W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge, Mass. 1996) 129 ss.

⁴⁷ Sobre el conocimiento de la piedad romana a través de las infracciones cometidas en las ceremonias públicas se ha referido J. Scheid, «Le délit religieux dans la Rome tardorépublicaine», *Le délit religieux dans la cité antique* (Roma 1981) 117 ss. y «Hoc anno immolatum non est. Les aléas de la voti sponsio», *Scienze dell'Antichità* 34 (1989-1990) 773 ss. *Vid.* también Ch. Guittard, «L'expression du délit dans le rituel archaïque de la prière», *Le délit*, *op. cit.* 9 ss.

⁴⁸ 22.10.

⁴⁹ North, «Religion», *loc. cit.* 592, explica las reservas del voto considerando que «the circumstances were admittedly unique, because the *uer sacrum* have involved sacrifici-

P. Licinio Craso Dívite supondría su efectiva vulneración, procediéndose a una deliberación colegial y senatorial en la que se buscaría una definición temporal precisa de la *primavera sagrada*⁵⁰.

El voto del 217 debe entenderse dentro de un contexto ligado, en última instancia, a la vocación expansionista de la República. El imperialismo romano, al tiempo que incorporado grandes extensiones al *ager publicus*, había provocado el contacto con zonas económica y culturalmente avanzadas. Las múltiples repercusiones sociales y económicas de esta expansión y las penetraciones ideológicas foráneas irían agrietando severamente el orden basado en la religión tradicional y el *mos majorum*⁵¹. Este proceso irrefragable se haría patente durante los años de la guerra púnica segunda⁵². Como soberbia instantánea de una situación bélica, política, ideológica y, a buen seguro, económica, no es la rogativa romana del año 217 la que puede, de por sí, desentrañar la naturaleza original del *uer sacrum*. Necesitamos, pues, sondar otros testimonios.

III. Dos asideros textuales atañen señaladamente al fenómeno que tratamos⁵³. Sin entrar aquí en un pormenorizado comentario del copioso pasaje cabe destacar cómo el retórico de Halicarnaso plantea los hechos

ces performed all over Roman territory, by large numbers of people outside the supervision of the priests». No reconocemos ciertamente el argumento de esta justificación. Parece más claro, y el trabajo de Heurgon lo intuía bien, que la redacción del 217 atendería especialmente a las posibles implicaciones 'extrarreligiosas' de su ejecución, en particular a la disposición y fortuna de los propietarios de ganado. Al respecto, puede verse nuestro «*Uer sacrum pecuariorum*», *DHA* 24-1 (1998) 53 ss. Además, en las condiciones de este cumplimiento se aprecia un trasfondo de pugna que vendría haciéndose patente desde años atrás, como parece revelar otro episodio con la presencia del mismo Craso Dívite: Liv. 31. 9. 5-10. *Vid.* también 30. 21. 6-10.

⁵⁰ Liv. 33. 44. 2 y 34. 44. 1-3. *Vid.* Heurgon, *T. é., op. cit.* 40 ss. Eisenhut, *loc. cit.* 915. Guittard, *loc. cit. passim*.

⁵¹ *Vid.* M. Crawford, *La República Romana* (Madrid 1981) 74 ss. A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République (essai sur le sens latin du progrès)* I (Paris 1982) 48 ss. G. Alföldy, *Historia social de Roma* (Madrid 1987) 87 ss. E. Gabba, *Del buon uso della ricchezza* (Milano 1988) y «L'imperialismo romano», *Storia di Roma*, 2-I, *op. cit.* 189 ss.

⁵² De sus contradicciones resultan paradigmáticas la personalidad de Catón y su obra agronómica: al respecto, P. Sáez, «El lugar de la ganadería en los tratados de agricultura de época Romano-Republicana: el *De agri cultura* de M. Porcio Catón», *Ktèma* 12 (1987) 257 ss. y «La mentalidad romana en relación con la propiedad de la tierra en los agrónomos latinos», *La Tierra. Mitos, ritos y realidades* (Granada 1991) 163 ss. Cf. Caro, *loc. cit.* 64 ss.

⁵³ D. H. 1. 16 y Str. 5. 4. 12.

narrados en términos de presión demográfica, enfrentamiento y expansión territorial, aunque parece estar refiriendo y, probablemente, confundiendo motivaciones y ritos distintos. Si bien sitúa en un primer plano la necesidad territorial de unas comunidades en las que a causa del crecimiento de la población, por una mala cosecha, plaga u otra circunstancia nefasta, se consagraba a una generación entera a salir del grupo, distingue confusamente el caso de un sacrificio de agradecimiento, acaecido bajo augurios favorables, de otro rito semejante pero más desgraciado, en el que, requiriendo el perdón divino, los jóvenes abandonaban su tierra marchando a la búsqueda de una patria nueva. Se trataría de la expulsión definitiva de una generación oficialmente armada y enviada al exterior para asentarse en otra tierra bajo la tutela de la divinidad a la que había sido consagrada. Refiere otra costumbre causada también por las necesidades del crecimiento demográfico y la falta de tierras que sustituiría el infanticidio por su consagración y envío fuera de la comunidad al ser hombres, acercándose a los problemas coloniales griegos. En las *Antigüedades romanas*⁵⁴ su autor participa de la tradición que sitúa el *umbilicus Italiae* en la región de Reate⁵⁵, reconociendo en los sículos al pueblo autóctono del Lacio que habría sido expulsado por una alianza de aborígenes y pelagos procedentes del *ager Reatinus*⁵⁶. Este movimiento migratorio haría intervenir la noción de *sacrani*, aunque la distinción resulta oscura y artificial pudiendo corresponderse con la superposición de dos tradiciones diferentes. Se pone de manifiesto, como intención ideo-

⁵⁴ Obra que como testimonio de la existencia, identificación y secuencia de los pueblos itálicos, ha sido objeto de cuidadosos estudios. Entre ellos, interesando al tema que nos ocupa, remitimos a los siguientes: las once aportaciones incluidas en el volumen *MEFRA* 101 1 (1989) 9 ss. E. Gabba, «La Storia di Roma arcaica di Dionigi di Alicarnasso», *ANRW* II 30-1 (1982) 799 ss. y las conferencias recogidas en *Dionysius and «the History of Archaic Rome»* (Los Ángeles-Oxford 1991). F. Mora, *Il pensiero storico-religioso antico. Autori greci e Roma I: Dionigi d'Alicarnasso* (Roma 1995). Vid. también Martin, *loc. cit. passim*. D. Briquel, «Dénys, témoin de traditions disparues: l'identification des Aborigènes aux Ligures», *MEFRA* 101 1 (1989) 97 ss. y «Virgile et les Aborigènes», *REL* 70 (1992) 69 ss.

⁵⁵ Cf. Martínez-Pinna y Montero, *loc. cit.* 104. Sobre este área *vid.* Coccia y Mattingly, *loc. cit. passim*.

⁵⁶ Sin mencionarlos, Dionisio continúa la reconstrucción varroniana que asimila a los aborígenes con estos *sacrani* (Fest. 320 M). *Vid.* Martin, *loc. cit.* 23. J. Poucet, «Denys d'Halicarnasse et Varron: le cas des voyages d'Énée», *MEFRA* 101 1 (1989) 63 ss. Briquel, «Dénys» *loc. cit. passim*, «Virgile» *loc. cit. passim* y «Pastores Aboriginum», *loc. cit. passim*. Sordi, *loc. cit.* 290 ss. Cf. Martínez-Pinna, *loc. cit. passim*.

lógica general, la acción dominadora, pacificadora y civilizadora de una urbe, que toma el testigo del helenismo, sobre unos pueblos incapaces de mantenerse en paz, dedicados al latrocinio y caracterizados por su belicoidad.

De la lectura del texto de Dionisio de Halicarnaso puede deducirse que en el *uer sacrum* viene a traslucirse un rito iniciático y la manifestación de un conflicto entre clases de edad, esto es, una oposición con un papel determinante en la expansión de los pueblos indoeuropeos y, en general, una función primordial en los sistemas estructurados en grupos de edad⁵⁷. Se ha señalado que las prácticas iniciáticas y esta distribución social tendrían que ver en los pueblos ganaderos con las actividades de competencia entre las comunidades por el disfrute de los pastos y el agua y la posesión de los ganados⁵⁸, subrayándose, por otro lado, las similitudes existentes entre las prácticas de iniciación constatadas en las tribus africanas y las que presumiblemente operaron en el mundo griego⁵⁹. Dos aspectos destacados son la relación de las ceremonias preparatorias con los recursos de la comunidad y el número de los jóvenes a iniciar en ca-

⁵⁷ Siendo extremadamente breves, *vid.* A. Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid 1986). M. Eliade, *Iniciaciones místicas* (Madrid 1975). A. Brelich, *Le iniziazione I-II* (Roma 1960-1961). B. Bernardi, *Age Class Systems. Social Institutions and Politics based on Age* (Cambridge 1985). J. Ries (ed.), *Los ritos de iniciación* (Bilbao 1994). U. Bianchi (ed.), *Transition Rites* (Roma 1986). J. Holm y J. Bowker (eds.), *Rites of Passage* (London 1994). El encuentro *Les Rites de passage dans l'Antiquité* (Roma 1990). El coloquio *L'initiation* (Montpellier 1992). C. Jourdain-Annequin, «L'initiation: éléments pour une discussion», *MEFRA* 102-1 (1990) 133 ss. J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne* 3 (Paris 1992). A. Moreau, «Initiation en Grèce antique», *DHA* 18-1 (1992) 191 ss.

⁵⁸ *Vid.* P. Bonte, «Les sociétés de pasteurs nomades», *La Pensée* 171 (1973) 158 ss. y «La guerre dans les sociétés d'éleveurs nomades», *Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes* 133 (1977) 42 ss. B. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones* (Madrid 1991). Sobre las implicaciones ideológicas, H. Frankfort, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (Madrid 1988) 184 ss., y Lincoln, *op. cit. passim*.

⁵⁹ *Vid.* W. Woronoff y F. Fouët, «Parallélisme et convergences des structures initiatiques dans les civilisations traditionnelles de l'Afrique noire et de la Grèce antique», *Études africaines* 4 (1974) 19 ss. M. Woronoff, «Structures parallèles de l'initiation des jeunes gens en Afrique Noire et dans la tradition grecque», *Afrique Noire et Monde Méditerranéen dans l'Antiquité* (Dakar-Abidjau 1978) 237 ss. A. Obelitalia, *L'initiation en Afrique Noire et en Grèce. Confrontation de quelques rites de passage* (Brazzaville 1982). P. Lévêque, «Religions africaines et religion grecque: pour une analyse comparée des idéologies religieuses», *Afrique Noire, op. cit.* 196 ss.

da momento⁶⁰, y su conclusión con un rito mayor que simbolizaría la muerte y resurrección de los iniciados, siendo corriente la traducción del proceso en términos de expulsión⁶¹. En este sentido, podría entreeverse en la *primavera sagrada* el refrendo de una actuación más o menos forzada de la juventud como clase de edad dentro de estos pueblos prolíficos en momentos de grave escasez, provocando su salida ocasional o periódica del grupo de nacimiento. La marcha, que podría presentarse como un rito de paso, estaría protagonizada por la impetuosa juventud ensalzada por la literatura⁶² y considerada tímidamente por la historiografía⁶³. En esta interpretación iniciática Marte jugaría un papel principal «en su caracterización como dios curotrófico»⁶⁴. En general, la migración que re-

⁶⁰ Vid. Woronoff, *loc. cit.* 241 ss.

⁶¹ Sobre el simbolismo de la muerte iniciática acúdase a V. Turner, *La Selva de los Símbolos* (Madrid 1980) 103 ss. Eliade, *Iniciaciones, op. cit.* 33 ss. H. S. Versnel, «*Destruction, devotio and despair in a situation of Anomy: the mourning for Germanicus in triple perspective*», *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Roma 1980) 577 ss. Moreau, *loc. cit.* 205 ss. Al respecto, encontramos algunos testimonios antropológicos de gran interés en C. Lévi-Strauss, *Palabra dada* (Madrid 1984) 94 ss., y M. Harris, *Antropología cultural* (Madrid 1990) 438-439. Que la eliminación y la expulsión son tendencias primordiales de la penalidad religiosa ha sido destacado por R. Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona 1995²) 311.

⁶² Verg. *G.* 2. 167. Plin. *H. N.* 3. 106. Catón informaba de un posible *uer sacrum* bajo la forma de expulsión de los iuvenes referido al origen de los *Luci Capeni* descartado por Heurgon, *T. é., op. cit.* 11 ss., quien reconoce tradiciones etruscas y la intervención sabina, pero no una *primavera sagrada*. Cf. R. Bloch y G. Foti, «*Nouvelles dédicaces archaïques à la déesse Feronia*», *RPh* 27 (1953) 65 ss. Dumézil, *La Religion, op. cit.* 403. Dench, *op. cit.* 17 ss. Tagliamonte, *I Sanniti, op. cit.* 13 ss.

⁶³ Vid. J. Gagé, «*Les traditions des Papirii et quelques-unes des origines de l'equitatus romain et latin*», *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive* (Bruxelles 1977) 264 ss. Cornell, «*Rome*» *loc. cit.* 284 y 292. Cornell, *op. cit.* 305. Momigliano, *loc. cit.* 58. Cf. Martínez-Pinna, *loc. cit. passim*. D. Briquel, «*Les légendes de fondation latines et l'initiation*», *L'initiation, op. cit.* I 51 ss. y «*Pastores Aboriginum*», *loc. cit. passim*. A. Mele, «*Riti di iniziazione giovanile e processi di liberazione: il caso dei Brettii*», *I Brettii - I* (Soveria Mannelli 1995) 13 ss. Tagliamonte, *I Sanniti, op. cit.* 120.

⁶⁴ Martínez-Pinna y Montero, *loc. cit.* 117. Vid. también Martínez-Pinna, *loc. cit.* 96 y 109. Rosivach, *loc. cit. passim* Un aspecto destacado es la ausencia de un líder de la empresa pobladora, apareciendo, en cambio, la guía y tutela de un animal sagrado marcial. Cf. G. Colonna, «*Apunti sur Ernici e Volsci*», *Evtopia* 4 - 2 (1995) 3 ss. y «*Alla ricerca della metropoli dei Sanniti*», *Identità e civiltà dei Sabini* (Firenze 1996) 107 ss., remitiendo en el primero a un trabajo de O. de Cazanove, en prensa, que no hemos podido conocer.

viste la forma de los móviles iniciáticos puede llegar a convertirse en un importante motivo mítico⁶⁵, dejando el recuerdo de una emigración original, con elementos característicos de los ritos iniciáticos, una fuerte impronta en la ideología romana⁶⁶.

Por su parte, Estrabón refiere un voto sabino celebrado con ocasión de una difícil guerra contra los umbros por el que quedó consagrada toda una producción anual y cuya efectividad se habría producido, una vez conseguida la victoria sobre el enemigo, dedicando una parte de la misma y sacrificando la otra, entendiéndose la necesidad de incluir a los niños en una situación especialmente delicada. Se repite la comparación con las instituciones griegas y la equiparación de la oferta humana con la empresa fundacional. En definitiva, los pasajes de Dionisio de Halicarnaso y Estrabón, además de sus implicaciones rituales o iniciáticas, dirigen nuestros pasos hacia la consideración de la *primavera sagrada* como un recurso religioso que refrendaría la solución de un conflicto territorial⁶⁷. En el *uer sacrum* podría subyacer una respuesta a la presión sobre unos recursos limitados según una fórmula diferida de control por la que una generación o parte de ella quedaría expulsada definitivamente de su comunidad originaria. Pero esta dilación matizaría la urgencia del móvil demográfico al no suponer actuaciones en la natalidad o sobre la infancia, sino hacerse efectiva después del período de la crianza y, presumiblemente, antes de la confirmación de los expulsados como miembros plenos de la comunidad.

Cabe recordar que la práctica y la efectividad de los mecanismos de regulación demográfica en las poblaciones primitivas⁶⁸ y anti-

⁶⁵ Como los “Fianna” en la mitología irlandesa: Díez de Velasco, *op. cit.* 253.

⁶⁶ Vid. J. Carcopino, *La louve du Capitole* (Paris 1925) 64 ss. Eisenhut, *loc. cit.* 922. J. Gagé, «Symboles migratoires et symboles de fixité dans l’ancienne religion romaine. À propos des origines et du cheminement de la légende troyenne de Rome», *RH* 229 y 230 (1963) 305 ss. y 1 ss., y «Le chariot d’Albinus et le transfert des *sacra* au temps de l’invasion gauloise à Rome», *Enquêtes, op. cit.* 520 ss. Martínez-Pinna, *loc. cit. passim*. K. A. Raaflaub, «From Protection and Defense to Offense: Stages in the Conflict of the Orders», *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives of the Conflict of the Orders* (Los Angeles-London 1986) 218.

⁶⁷ Amén de reflejar unas deudas literarias, están estableciendo una comparación con el fenómeno poblador que mejor conocen. Pero que la búsqueda de un nuevo asentamiento pudiera derivarse de la promesa de un *uer sacrum* no permite identificar esta ‘aventura’ con una empresa promovida en función de la conformación de la *polis*.

⁶⁸ Entre muchos otros, P. Clastres, *Investigaciones en antropología política* (Barcelona 1981) 140 ss. M. Harris, *Antropología cultural* (Madrid 1990) 151 ss. M. Harris y E.

guas⁶⁹ ha dado lugar a serias disputas. Uno de ellos sería la guerra, condicionante de la cantidad y composición sexual de las poblaciones, al tiempo que preservadora de la identidad grupal⁷⁰. Otro, la injerencia en la natalidad traducida en la exposición y el infanticidio⁷¹, «las víctimas lógicas de estos esfuerzos» en las sociedades primitivas⁷² no sólo desde una consideración biológica, sino desde la apreciación del ser social, integrante y participante del espacio cívico⁷³, quedando la elección condicionada por las prácticas culturales⁷⁴.

B. Ross, *Muerte, sexo y fecundidad: la regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo* (Madrid 1991). Díez de Velasco, *op. cit.* 53. Cf. D. G. Bates y S. H. Lees, «The Myth of Population Regulation», *Evolutionary Biology and Social Behavior* (Belmont 1979) 273 ss. R. Chauvin, *Sociedades animales y sociedades humanas* (México 1988) 136 ss.

⁶⁹ Consúltense los trabajos de D. Engels, «The Problem of Female Infanticide in the GrecoRoman World», *CPh* 75 (1980) 112 ss. y «The Use of Historical Demography in Ancient History», *CQ* 34 (1984) 386 ss. Cf. M. Golden, «The Exposure of Girls an Athens», *Phoenix* 35 (1981) 316 ss. E. Eyben, «Family Planning in Graeco-Roman Antiquity», *Anc-Soc* 11-12 (1980-1981) 5 ss. W. V. Harris, «The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Greco-Roman World», *CQ* 32 (1982) 114 ss. R. Motomura, «The Practice of Exposing Infants and its Effects on the Development of Slavery in the Ancient World», *Forms of Control and Subordination in Antiquity* (Tokio-Leiden 1988) 410 ss. P. Brulé, «Infanticide et abandon d'enfants. Pratiques grecques et comparaisons anthropologiques», *DHA* 18 2 (1992) 53 ss. W. V. Harris, «Child-Exposure in the Roman Empire», *JRS* 84 (1994) 1 ss.

⁷⁰ Vid. M. Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (Madrid 1994) 65, *Antropología cultural*, *op. cit.* 317 ss. e *Introducción a la antropología general* (Madrid 1995) 381 ss. Cf. J. Lizot, «Guerra y proteínas entre los Yanòmami», *Archipiélago* 7 (1991) 54 ss. N. A. Chagnon *et alii*, «Sex Ratio Variations among Yanomam Indians», *Evolutionary Biology*, *op. cit.* Vid. también Clastres, *op. cit.* 184. Cf. A. Adler, «La guerre et l'État primitif», *L'esprit des lois sauvages* (Paris 1987) 95 ss. Esta proyección bélica encontraría dificultades en las formaciones sociales sin un nivel de jefatura estable, según E. R. Service, *Los orígenes del Estado y de la civilización* (Madrid 1990) 77 ss.

⁷¹ Un trabajo general es G. Hausfater y S. B. Hardy (eds.), *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives* (Nueva York 1984).

⁷² Harris, *Vacas*, *op. cit.* 76-77.

⁷³ Vid. L. Lévy-Bruhl, *El Alma primitiva* (Barcelona 1985) 181-182. Eliade, *Iniciaciones*, *op. cit.* 15. Van Gennep, *op. cit.* 62 ss. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona 1973) 171 ss. También M.-M. Mactoux, «Esclaves et rites de passage», *MEFRA* 102 - 1 (1990) 65. Jourdain-Annequin, *loc. cit.* 135-136. L. y P. Brin d'Amour, «Le dies lustricus, les oiseaux de l'aurore et l'amphidromie», *Latomus* 36 (1977) 17 ss. Cf. D. Briquel, «Le pilon de Pilumnus, la hache d'Intercidona, le balai de Deverra», *Latomus* 42 (1983) 265 ss. Brulé, *loc. cit.* 78-79.

⁷⁴ Recurriéndose a éstas «para dejar que unos vivan y otros mueran»: Harris, *Antropología*, *op. cit.* 165 y 176-177. Cf. Díez de Velasco, *op. cit.* 52 ss. Harris, «Child», *loc. cit.* 11 ss.

Que el *uer sacrum* venga a revelar una actuación infanticida como mecanismo de control de la población no puede desecharse desde una aproximación antropológico-cultural al fenómeno de la regulación demográfica primitiva. No obstante, también se está valorando en términos demográficos el fenómeno de la *primavera sagrada* afirmando que los pueblos indoeuropeos no controlaban el tamaño del grupo mediante el empleo de técnicas ‘perinatales’ sino a través de la expulsión, lo que sería una característica básica de su expansión territorial. Esta práctica se sostendría en una serie de mecanismos ideológicos, como la minimización de la mística del territorio o la creación de un consenso religioso que haría aceptable esta necesaria exclusión pobladora. Ésta sería la finalidad esencial del rito dentro de estos pueblos ganaderos, a fin de controlar el tamaño de sus poblaciones y cañadas⁷⁵. Sin embargo, si la generación recién nacida consagrada en una situación de extrema dificultad no era sacrificada efectivamente, sino reservada hasta su expulsión una vez alcanzada la etapa de incorporación a la mayoría de edad, la urgencia del móvil demográfico podría cuestionarse. Valdría, no obstante, si la consagración de los recién nacidos aparejara la emigración de la generación preparada entonces para su integración plena en la comunidad. Esto llevaría a pensar que cada grupo de nacimiento quedaría, como tal, dedicado a la divinidad, dependiendo su incorporación definitiva al grupo de la situación existente llegado el momento del acceso. De este modo, el rito hacia la mayoría de edad supondría un tránsito iniciático o una expulsión definitiva, también con los rasgos característicos de dicho paso, según lo exigieran las condiciones de la subsistencia. Que estas circunstancias fueran frecuentemente adversas se correspondería con el refrendo ideológico de la consagración de cada nueva generación humana⁷⁶.

IV. Aunque regulación demográfica y expansión territorial sean las claves habituales para acometer la interpretación del *uer sacrum*, nuestro planteamiento tiene que ser forzosamente distinto cuando parte del siguiente convencimiento. Al considerar que en el fenómeno de las *primaveras sagradas* subyace sólo la justificación ‘a posteriori’ de una situación demográfica, económica en términos generales, se descuidan motivaciones y

⁷⁵ Nos referimos a Díez de Velasco, *op. cit.* 209-210. *Vid.* también Tagliamonte, *I Sanniti, op. cit.* 124.

⁷⁶ *Vid.* Meslin, *loc. cit.* 1812-1813.

comportamientos característicos de la realidades material e «idéel»⁷⁷ de las sociedades contempladas. No vamos a ser los primeros, desde luego, en defender la necesidad de evitar el etnocentrismo y de no deformar en lo posible las categorías ideológicas del mundo antiguo, en concreto para el discernimiento de lo sagrado⁷⁸. Sin embargo, la transposición cognitiva sobre los testimonios de la antigua religiosidad se percibe con una vigorosidad prácticamente insuperable, manifestando una vigencia que en el fondo no viene sino a traducir una ambigua relación con el ‘Otro’⁷⁹. Que el recurso de las fuentes escritas y su interpretación, con el importante auxilio de los vestigios materiales, sea insuficiente para acometer el conocimiento de los pueblos antiguos, sufriendo el estudio de sus formas religiosas una sucesión de frenos metodológicos e ideológicos, hace que el concurso de los estudios etnográficos y antropológicos no pueda ser desperdiciado por más que las extrapolaciones hayan de ser vigiladas escrupulosamente.

Hablar de las formas lógicas y míticas del pensamiento no implica establecer su contraposición⁸⁰. De hecho, la idea de complementariedad parece más adecuada que la de contraposición, si bien el rechazo de las distinciones categóricas no ha explicado satisfactoriamente las diferencias existentes entre las sociedades más y menos complejas⁸¹. No obstante, en el pensamiento mítico, predominantemente mítico mejor dicho, prevalece un complejo sentido de la existencia material e «idéel» que es difícilmente interpretable para la mentalidad lógica, predominantemente lógica por tanto⁸². Una forma de pensamiento que no responde a resortes

⁷⁷ En M. Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades* (Madrid 1989) 7 ss.

⁷⁸ Un estudio concercano, C. Bennet, *In Search of the Sacred* (London 1996), da cuenta del origen y la evolución del estudio científico de las religiones y la indagación sobre lo sagrado proporcionando un flamante detalle bibliográfico.

⁷⁹ Vid. J. Lorite, *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros* (Madrid 1995). J. P. Vernant, *La Muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (Barcelona 1996). A. M. Mansilla, «La negación del pasado de los «otros»: arqueología y xenofobia», *Trabajos de Prehistoria* 54 - 1 (1997) 21 ss.

⁸⁰ Vid. G. Chic, «Dos formas contrapuestas de pensamiento: el mito y la razón», *Espacio y Tiempo* 9 (1995) 105 ss.. H.-G. Gadamer, *Mito y Razón* (Barcelona 1997). J. C. Bermejo, «Mito y filosofía», *Historia de la Filosofía Antigua* (Madrid 1997) 32 ss. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas* 1 (Madrid 1994). M. Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología* (Barcelona 1994).

⁸¹ Vid. J. Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje* (Madrid 1985). Cf. B. Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión* (Barcelona 1995) 357 ss. Estrada, *op. cit.* 29-30 y 47.

⁸² Bien lo explicaba Frankfort, *op. cit.* 9. Vid. también Frank, *op. cit.* 89.

irracionales, pero sí a una racionalidad distinta, marcada por una vivencia de lo sagrado en íntima relación con la naturaleza⁸³. Y esta apreciación genérica tiene que repercutir en la indagación histórica para acometerla sopesando una forma de pensamiento que no pretende el arte de deshacer y elaborar conceptos, y que no concibe mecánicamente a la naturaleza sino como a un organismo vivo y venerable⁸⁴.

La distinción entre ritual, mito y recreación histórico-literaria es un problemática frecuentemente irresoluble en nuestro campo de investigación. La conjunción de unos componentes que, de hecho, se nos presentan indefinidos, a menudo superpuestos o inherentes. Aproximarse a la naturaleza del *uer sacrum* supone enfrentarse a tal dificultad y a la probable consecuencia de la frustración. «En la historia de esta singular manifestación de la religiosidad itálica es preciso distinguir tres aspectos o momentos: en primer lugar, la posible existencia de una institución ritual primitiva; en segundo lugar, su instauración y definición legendaria como saga etiológica de los orígenes, y, en tercer lugar, su continuidad o retorno en el transcurso de los tiempos históricos. Es difícil pronunciarse sobre el primer punto, si no es para formular algunas hipótesis»⁸⁵. A este respecto, nuestra objeción a la explicación estrictamente demográfica entiende su carácter de práctica ritual y deudora, por tanto, de una vivencia de lo sagrado. Hasta aceptando la posible derivación migratoria de esta ceremonia de consagración, el hecho mismo de la expulsión se justificaría no sólo además, sino seguramente antes, como una realidad «idéel» que remitiría a un sentido sacrificador primordial.

⁸³ Vid. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1995r) 21-22, e *Imágenes y Símbolos* (Madrid 1989) 189. Vernant, *Mito y pensamiento*, *op. cit.* 334 ss. A. Motte, «Lo sagrado en la naturaleza y en el hombre: la percepción de lo divino entre los griegos», *T.A.S. III*, *op. cit.* 225 ss.

⁸⁴ Veneración eludida en las tradiciones hebraica y cristiana, que consagran la superioridad de Dios sobre la naturaleza: Frankfort, *op. cit.* 358-359. Gadamer, *loc. cit.* 15 ss. Estrada, *op. cit.* 43 ss. M. D. Sahlins, «La Ciencia Social o el sentido trágico occidental de la imperfección humana», *Fundamentos de Antropología* 1 (1992) 11 ss. En cualquier caso, esta prevención ideológica no habría evitado una indudable y progresiva agresión al medio natural. Como bien ha señalado Godelier, el hombre tiene historia porque ha transformado la naturaleza y está en su misma intensidad tener esa capacidad, produciéndose una relación íntima entre la manera de usar a la naturaleza y al propio hombre, por lo que ninguna acción sobre el medio natural se produciría sin el recurso a las realidades «ideales»: *op. cit.* 19 ss., 145 y 162 ss.

⁸⁵ *Diccionario de las mitologías*, *op. cit.* 86.

En los orígenes del *uer sacrum* se vislumbra un aspecto sangriento que podría conectarse con las actuaciones de regulación demográfica características de las comunidades primitivas. La supuesta preferencia por las estrategias ‘perinatales’ de los pueblos indoeuropeos no excluiría otras posibilidades de actuación demográfica y, desde luego, de manifestación ritual. Nos toca precisamente ver el posible alcance ritual de lo que se convertiría histórica, literariamente, en una ceremonia expiatoria por sustitución, pero que podría haber principiado como un acto sacrificador humano⁸⁶. Dos noticias dan testimonio de la raíz consagratoria y sacrificadora del *uer sacrum*⁸⁷. En principio, el mismo obraría en momentos críticos en los que peligraba la continuidad de la comunidad misma, circunstancias ante las cuales el grupo propondría un sacrificio a fin de asegurarse la intervención benéfica de la divinidad⁸⁸. De esta forma, para evitar el desastre habría de ofrecerse al dios lo nacido durante el período de fecundidad anual por excelencia. Por *animalia*, siguiendo a Festo (379 M.), habría que comprender a todos los seres vivos, tanto animales como humanos. Y serían, en este caso, criterios culturales los que orientarían la elección de los medios y los miembros (cuasi miembros) adecuados para la consagración. También del pasaje de Estrabón antes referido se desprende la idea de que el cumplimiento íntegro del voto implicaría directamente a los hombres. Con el tiempo, lo señalan los textos, bien por la dulcificación de las costumbres, bien gracias a la mediación divina, se evitaría la crueldad del sacrificio de las criaturas humanas, transformándose el rito sangriento en una expulsión de los ofrecidos alcanzada su adultez. La *primavera sagrada* dejaría de ser un holocausto de los recién nacidos para convertirse en una suerte de colonización. Pero hasta aceptando esta derivación pobladora, ideológicamente la expulsión no sería menos sacrificadora que la inmolación misma. Significaría igualmente una condena mortal en tanto que salir de la comunidad originaria equivaldría al

⁸⁶ Vid. Eisenhut, *loc. cit.* 916-917 y 921-923. Martin, *loc. cit.* 28 ss., también admite que la solución primera pudiera haber sido el sacrificio efectivo del excedente, encontrando una prueba en el relato de la gesta de los pelasgos. Sobre éstos pueden verse D. Briquel, *Les Pélasges en Italie* (Roma 1984), y la reseña de C. Letta, *Athenaeum* 76 1-2 (1988) 216 ss.

⁸⁷ Vid. Fest. 158 M. y 379 M.

⁸⁸ Un tono cruento que subyace en otras manifestaciones de los ritos de abandono a la protección divina en aras del bien común.

caos y a la muerte⁸⁹. En el caso de la consagración de la *primavera sagrada*, aquéllos finalmente expulsados quedarían velados hasta entonces, «perductos in adultan aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant», recoge Festo. Podemos interpretar que los niños, en su condición de *sacrati*, quedaban simbólicamente velados, es decir, reservados, a cubierto de la divinidad a la que habían sido ofrecidos hasta el momento de la entrega a su tutela errante. Pero también que los jóvenes consagrados se someterían a un ceremonial para marcar sagradamente su salida de la comunidad⁹⁰, subrayándose un trasfondo sacrificador⁹¹.

V. Una consagración por medio de la expulsión mantendría un sentido sacrificador original cuando el grupo de los obligados a buscar acomodo en otro territorio, con la tutela y guía de un animal sagrado que habría de indicar el lugar conveniente y darle su nombre⁹², abandonaba definitivamente la comunidad de nacimiento, «chacun pour soi»⁹³. Siendo sagrado, en la mentalidad que contemplamos, el espacio verdaderamente existente, el grupo expulsado experimentaría una muerte simbólica mientras duraba su tránsito por el caos, para resucitar al instalarse en el nuevo territorio. La elección, siendo divina, comprometería a todo el

⁸⁹ En la mentalidad primitiva vivir significa participar dentro de una comunidad, en la existencia sagrada que enlaza a los antepasados con los sucesores, de un simbolismo propio y excluyente. *Vid.* Eliade, *Imágenes y Símbolos*, *op. cit.* 41. Sobre los límites entre la vida y la muerte en la mentalidad primitiva puede acudirse a D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine* (Paris 1970) 76 ss.

⁹⁰ El iniciado, por su estigma peligroso y contaminante, queda relegado a una realidad física, que no social. Por ello es escondido, disfrazado, identificado visiblemente y marcado simbólicamente. En la declaración física de su condición la cabeza y el cabello cumplen con frecuencia un papel destacado. *Vid.* Turner, *loc. cit. passim*. A diferencia del *ritus graecus, aperto capite*, cubrir la cabeza con un velo o un manto es un gesto enraizado en los usos romanos, de manera que «a las víctimas designadas, las separaban de este mundo para agregarlas al otro, divino y sagrado»: Van Gennep, *op. cit.* 180-181. *Vid. Dictionnaire des Antiquités*, *op. cit.* IV/2 977. Montero, *loc. cit.* 466 ss. Cantarella, *op. cit.* 281.

⁹¹ Que la mayoría de los ritos de paso implican una muerte simulada y una resurrección ha sido destacado por P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Athènes-Liège 1994).

⁹² *Vid.* E. Pais, *Storia di Roma. Dalle origini all'inizio delle guerre puniche I* (Roma 1926) 358 ss. Salmon, *op. cit.* 148 ss. Cf. *Diccionario de las mitologías*, *op. cit.* 69 ss. Martínez-Pinna y Montero, *loc. cit.* 130. Especialmente, B. Sergent, «Ethnozoonymes indo-européens», *DHA* 17 - 2 (1991) 9 ss. Dench, *op. cit.* 206.

⁹³ Martin, *loc. cit.* 37. *Vid.* en Sergent, *loc. cit.* 40, la distinción que remite a D. Briquel.

grupo «pues se trata de asumir la creación del ‘mundo’ que se ha escogido para habitar», un mundo que habría de participar de la obra divina a través de la repetición del ritual de la cosmogonía en el acto fundacional, lo que sería la transformación del caos en cosmos, el nuevo comienzo⁹⁴.

Se ha señalado que toda sociedad al apropiarse de un territorio reivindica el acceso y uso de un ámbito referido tanto a las realidades materiales como a las potencias invisibles que lo componen. Ello implica una forma de relación con la naturaleza y con los demás hombres⁹⁵. En el pensamiento mítico el hecho de vivir, a semejanza de los ciclos de la naturaleza, constituye una suerte de tránsitos que remiten a una concepción divina originaria⁹⁶, por lo que la vida humana depende del favor de los dioses y conlleva una deuda permanente con su obra. Aunque esto no impide que se produzca una evolución de la relación entre el hombre y la naturaleza, el sentimiento religioso domina la existencia humana y la alteración de la ley natural se asume con una culpabilidad que coarta un mayor progreso en su dominio. Relacionadas con este temor cumplen una función primordial las ideas de reciprocidad y compensación colectivas, tanto en lo concerniente a las relaciones entre los grupos humanos como a la vinculación con los dioses. Cualquier infracción cometida contra el orden natural acarrea un castigo que puede ser ‘autoimpuesto’ por el grupo a fin de evitar una actuación divina fulminante. La alteración, por tanto el alejamiento de la obra original, y la actuación protectora de la divinidad para evitar su ira preservando a la comunidad conllevan una deuda y un resarcimiento⁹⁷. La forma fundamental de esta redención, mi-

⁹⁴ Vid. Eliade, *Lo sagrado, op. cit.*, 34 ss., y *El mito del eterno retorno* (Barcelona 1994) 16 ss. Vernant, *Mito y pensamiento, op. cit.* 46-47, 75 ss. y 221 ss. Turner, *loc. cit. passim*. Godelier, *op. cit.* 111 ss. C. Grottanelli, «Cosmogonía e sacrificio» (I y II), *Studi Storico-Religiosi* 4 y 5 (1980 y 1981) 173 ss. y 207 ss. F. Marco, «La individuación del espacio sagrado: testimonios cultuales en el Noroeste hispánico», *Religio Deorum. Culto y Sociedad en Occidente* (Sabadell 1988) 317 ss. e *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo* (Zaragoza 1988) 43 ss. y 114 ss. M. Ruiz-Gálvez, «Depósitos del Bronce Final: ¿sagrado o profano?, ¿sagrado y, a la vez, profano?», *Ritos de paso y puntos de paso. La Ría de Huelva en el mundo del Bronce Final Europeo* (Madrid 1995) 21 ss. Los trabajos de Dunand, Joudain-Annequin y Pape en *DHA* 15 - 1 (1988). A. Rousselle (ed.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité* (Paris 1995).

⁹⁵ Vid. Godelier, *op. cit.* 108-109.

⁹⁶ Vid. Van Gennep, *op. cit.* 98. Turner, *loc. cit.* 113.

⁹⁷ Sobre la noción de deuda en el mundo griego, amén de recordar a G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean* (New York 1949) 132 ss., vid. H. S. Versnel, «Self-sacrifice, Compensation and the Anonymans Gods», *Le sacrifice dans*

tigando la culpabilidad o el desamparo, es el sacrificio y, marcadamente, el ‘autosacrificio’. La guerra, las calamidades naturales y el hambre serían motivos habituales para el sacrificio de un miembro o una parte de la comunidad.

Admitir que la noción de sacrificio es esencial para la investigación de lo sagrado no puede dar lugar a grandes disputas. Interpretar y valorar la significación del rito sacrificador no permite, en cambio, considerar la misma unanimidad. Sin poder presentar aquí una pormenorizada, ni siquiera sucinta, relación de la abundante bibliografía al respecto, seguimos como referencia medular un audaz ensayo, a buen seguro más objeto de críticas que de reconocimientos, cuyo planteamiento nos ha interesado particularmente⁹⁸. Para R. Girard «la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado»⁹⁹, haciendo que la sociedad lo tema tanto como se sienta deudora de ello¹⁰⁰. Con una función real dentro de la comunidad, el sacrificio supondría una violencia purificadora, pues no habría crisis a la que no se respondiera con el sacrificio, por más que algunas pudieran exigirlo especialmente¹⁰¹. Por medio del sacrificio la violencia se haría menos intestina, expulsándola, disimulando el espacio de la violencia original y protegiendo a la comunidad¹⁰². Se trataría entonces de desviar hacia una víctima ‘sacrificable’ una violencia que amenazaría a la sociedad entera, considerándose la omnipresente fórmula de la sustitución. Según Girard el sacrificio ritual estaría basado en una sustitución doble. La primera, el mecanismo de la víctima

l'Antiquité (Genève 1981) 135 ss. y 192 ss. Vid. también G. Dumézil, *El destino del guerrero* (Madrid 1990) 63. R. Boyer, «Lo sagrado entre los germanos y los escandinavos», *T.A.S.* II, *op. cit.* 258 ss.

⁹⁸ Girard, *op. cit. passim*. Y *El chivo expiatorio* (Barcelona 1987). Cf. los trabajos citados en las entradas «Girard» y «Sacrificio», *Diccionario de las religiones, op. cit.* 673 ss. y 1561 ss. Versnel, «Self-sacrifice», *loc. cit.* 183. Burkert, *Creation, op. cit.* 51 ss.

⁹⁹ *Op. cit.* 9 y 27 ss. Cf. R. Boyer, «La experiencia de lo sagrado», *T.A.S.* I (Madrid 1995) 68. Cantarella, *op. cit.* 273 ss.

¹⁰⁰ *Op. cit.* 267 ss. Vid. también H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Strasbourg 1963) 59 ss., 182 ss. y 417 ss. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéenes II* (Paris 1969) 187 ss. J. P. Mallory y D. Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture* (London-Chicago 1997) 493-494. Cantarella, *op. cit.* 278.

¹⁰¹ *Op. cit.* 14, 25-26 y 47-48. Cf. J. Beattie, *Otras culturas* (México 1986) 302 ss. Vid. la definición de Th. P. Van Baaren recogida por Versnel, «Self-sacrifice», *loc. cit.* 136.

¹⁰² La situación del intermediario que sacrifica en nombre de la comunidad quedaría afectada por la nefasta ambigüedad de lo sagrado: Maccoby, *op. cit. passim*.

propiciatoria, por el cual ésta sustituiría a toda la comunidad; la segunda, la suplantación de la víctima original por otra 'sacrificable' propiamente ritual¹⁰³. Su abandono y entrega limitarían la repercusión de la violencia original y, amenazada por ésta, a través del sacrificio de la víctima propiciatoria la sociedad conseguiría un verdadero renacimiento¹⁰⁴. Entendemos, con Girard, que «en un estudio general del sacrificio no hay ningún motivo para separar las víctimas humanas de las víctimas animales»¹⁰⁵. Para desviar la violencia hacia una víctima determinada, haciéndola exterior y benéfica, la elección no sería arbitraria, por más que el azar tenga las señas de lo sagrado. Las víctimas de los sacrificios humanos, señala Girard, tendrían en común que «no pertenecen, o pertenecen muy poco, a la sociedad». Que su eliminación no conlleve una venganza, como violencia sin riesgo afectando a categorías exteriores o marginales sin los vínculos de los miembros reconocidos por la comunidad¹⁰⁶.

Hemos visto que los mecanismos de control de las comunidades primitivas estarían matizados por criterios culturales, recayendo las prácticas de regulación preferentemente sobre los individuos que no forman parte plena del grupo. Consideramos que la fórmula pobladora basada en las expulsiones estacionales supondría también una eliminación con to-

¹⁰³ La víctima propiciatoria como fundamento de toda forma religiosa: *op. cit.* 12, 110, 276 ss. y 319. *Vid.* también Versnel, «Self-sacrifice», *loc. cit.* 159 ss. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México 1964) 322 ss.

¹⁰⁴ Véase la parte segunda de B. Lincoln, *Death, War and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice* (Chicago-London 1991), sobre los aspectos cosmogónicos del sacrificio y la relación entre cosmos, cuerpo y sociedad. También Grottanelli, *loc. cit. passim*.

¹⁰⁵ *Op. cit.* 18-19. El sacrificio humano es el resultado de una compleja codificación cultural que designa a sus víctimas prescribiendo los modos de la ejecución: una cita de Hubert y Mauss en M. V. García Quintela, «El sacrificio adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos», *Polis* 3 (1991) 26. Del mismo autor, «El sacrificio lusitano: estudio comparativo», *Latomus* 51 2 (1992) 337 ss. *Vid.* también F. Díez de Velasco, «Religiones de los pueblos del centro, norte y este de Europa», *Historia de las religiones de la Europa antigua*, *op. cit.* 540. «Sacrificial killing is the basic experience of the sacred. Homo religiosus acts and attains self-awareness as homo necans», dice W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Los Ángeles 1983) 3, 12 ss. y 35 ss. En Cantarella, *op. cit.* 75 ss.

¹⁰⁶ *Op. cit.* 19 ss., 104 y 277 ss. El enemigo, el esclavo, el extranjero o el niño recién nacido, enfermo o deforme, se incluirían en este grupo 'sacrificable' por su relación imperfecta con la comunidad. *Vid.* también A. Henrichs, «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», *Le sacrifice dans l'Antiquité*, *op. cit.* 232-233. Sobre los sacrificios humanos en Grecia puede remitirse a D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (London-New York 1991). Cf. Bonnechère, *op. cit. passim*.

das las características de lo ritual. No obstante, la valoración de las actuaciones ‘perinatales’ viene a confirmar la línea marcada por una investigación tradicional que ha encontrado, con frecuencia ha buscado, la justificación de una historia de Roma ajena a los recursos sangrientos. Así, a partir de Dionisio de Halicarnaso, E. Peruzzi ha visto una diferencia fundamental entre las religiones albana y sabina en el hecho de que la primera habría conocido los sacrificios humanos mientras que la segunda optaría por la sustitución y el simulacro, *simulata pro veris*. Los ritos sangrientos serían esencialmente extraños al espíritu de las religiones sabina y, por ende, romana, siendo una práctica foránea introducida sólo como excepción en Roma. La presencia del *uer sacrum* entre los sabinos confirmaría que éstos no permitían el asesinato de los niños, procediendo en cambio a su expulsión. Por el contrario, la ausencia de la ceremonia consagratoria entre los albanos, que sólo habrían conocido las deducciones coloniales, confirmaría la efectividad del procedimiento sangriento entre ellos. La muerte de los recién nacidos deformes y la prescripción romúlea derogarían un principio general sabino, y no albano, de evitar la muerte de los niños¹⁰⁷. Siguiendo la interpretación de Peruzzi, quien admite que en la sociedad romúlea el niño sería un miembro potencial de la comunidad, en el recurso del *uer sacrum* tendríamos que ver un estado de civilización que ha superado el nivel del infanticidio para conocer una práctica de regulación pobladora, aun señalando también la posibilidad de otras motivaciones económicas y políticas para las expulsiones¹⁰⁸. Para R. Bloch, asimismo, el *uer sacrum* sería un rito originalmente sabino cuya posible culminación sangrienta inicial sería prontamente sustituida por la expulsión. Queriendo apartar de la tradición romana todo apego a las prácticas cruentas entiende que en la búsqueda de rituales salvadores Roma encontró este rito extremo en los tiempos más remotos, poniendo a más énfasis en las influencias oriental y púnica. Así ocurriría después del voto del 217, vistos nuevamente los *libri fatales*, cuando hubo de recurrirse a verdaderos sacrificios humanos¹⁰⁹. Las

¹⁰⁷ D. H. 2. 15. 1. *Vid.* también Cic. *dom.* 77. Al respecto, J. Uría, «El significado del latín *nex*: su historia», *Habis* 24 (1993) 267 ss.

¹⁰⁸ *Origini di Roma* I (Bologna 1970) 117 ss.

¹⁰⁹ Liv. 22. 57. 6. Los romanos de época histórica habrían eliminado la práctica de los sacrificios humanos recurriendo a los ritos de sustitución. Los actos acaccidos durante los años 217-216 estarían inspirados por el influjo etrusco y marcados por los sacrificios púnicos pretendiendo rivalizar con sus ofrendas. *Vid.* Bloch, «Interpretatio», *loc. cit. passim*.

fuentes que informan del *uer sacrum* rememoran un antiguo rito cuya práctica original se había difuminado por entero y las que reconocen un carácter sangriento primero justifican su mutación en términos humanitarios. En general, los escritores grecorromanos repudian el sacrificio humano como una institución ajena al mundo civilizado, convirtiéndose en un tópico de la descripción de los pueblos bárbaros¹¹⁰ y en una arma política arrojadiza¹¹¹. Pero los sacrificios humanos no serían por completo extraños a la tradición romana y, admitiendo su carácter extraordinario en época histórica, no podemos considerarlos como un recurso completamente anómalo respecto del sistema religioso ciudadano¹¹². Como dice Girard, lo que garantizan el rito y el sacrificio es que las sociedades no queden abandonadas a la violencia, desapareciendo «en los lugares donde se establece un sistema judicial, en Grecia y en Roma especialmente»¹¹³. La sustitución del sacrificio humano en el mundo antiguo no respondería, como afirma H. Maccoby, a un progreso de la civilización y la valoración de la condición humana¹¹⁴. El cambio se produciría dentro del complejo proceso de transición de las formaciones sociales ‘segmentarias’ o gentilicias a los sistemas de jefatura conso-

Scullard, *op. cit.* 398. P. Fabre, «*Minime romano sacro*. Notes sur le passage de Tite-Live et les sacrifices humains dans la religion romaine», *REA* 42 (1940) 419 ss. R. Bloch, «Religion romaine et religion punique à l'époque d'Hannibal. *Minime romano sacro*», *Mélanges Jacques Heurgon* I, *op. cit.* 33 ss. Cf. C. Bémont, «Les enterrés vivants du forum Boarium, essai d'interprétation», *MEFRA* 72 (1960) 133 ss. D. Briquel, «Les enterrés», *loc. cit.* 74 ss. A. Fraschetti, *loc. cit.* 51 ss. E. Campanile, «Aspectos de lo sagrado en la vida del hombre y de la sociedad celta», *T.A.S.* II, *op. cit.* 208-209.

¹¹⁰ Fructífera ha sido la propuesta historiográfica a partir de M. Clavel-Levêque, «Les Gaules et les Gaulois: pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon», *DHA* 1 (1974) 75 ss. Destacamos sólo a Y. A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (Bruxelles 1981), y P. Thollard, *Barbarie et civilisation chez Strabon* (Paris 1987). *Vid.* también García Quintela, «El sacrificio», *loc. cit.* 28-29.

¹¹¹ *Vid.* Henrichs, *loc. cit.* 23-34. J. Rives, «Human sacrifice among Pagans and Christians», *JRS* 85 (1995) 65 ss. J. B. Rives, «Tertullian on Child Sacrifice», *MH* 51 (1994) 54 ss.

¹¹² *Vid.* *Dictionnaire des Antiquités*, *op. cit.* IV/2 976-977. Dumézil, *La Religion*, *op. cit.* 436 ss. Briquel, «Les enterrés» *loc. cit.* 74 ss. Fraschetti, *loc. cit. passim*, A. M. Eckstein, «Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome», *AJAH* 7 (1982) 69 ss. Cantarella, *op. cit.* 229 ss. En general, sobre el significado del mito indoeuropeo del primer sacrificio: Lincoln, *Sacerdotes*, *op. cit.* 90 ss.

¹¹³ *Op. cit.* 26 y 30 ss.

¹¹⁴ *Op. cit.* 9. Cf. Henrichs, *loc. cit.* 204 ss.

lidad¹¹⁵, cuando las prácticas rituales y los comportamientos sociales empiezan a someterse a un ejercicio especializado y un intento de control por parte de las autoridades políticas y teocráticas, arrogándose el derecho exclusivo de establecer las normas sociales y fijar los usos obligatorios y prohibidos. Se ha afirmado que las sociedades antiguas justificarían míticamente los ritos sacrificadores humanos ante ellas mismas y ante las demás¹¹⁶. Así lo haría Roma a propósito del sacrificio de los niños como en el caso de la eliminación ritual de los ancianos¹¹⁷. La asimilación política vendría a modificar, monopolizar, el sentido y la realización de los ritos sacrificadores, si bien más lentamente aquél que ésta. Las instituciones ciudadanas, a la par, revistiéndose progresivamente de una justificación sagrada y, por consiguiente, política. El sacrificio, en esencia una institución comunitaria, conocería la evolución de una individuación contraria a su espíritu original¹¹⁸. La reivindicación por parte de los elementos más sobresalientes y con mayores aspiraciones de la sociedad podría manifestarse en paralelo a esta transformación política. El ciclo de la *devotio* de los Decii, aunque sólo en el episodio del 295 haya visos de verosimilitud, podría ejemplificar en este proceso la reclamación del sacrificio voluntario por parte de una *gens* determinada¹¹⁹. Y lo que bien podría haber comenzado como una muerte real se consolidaría hereditariamente como un privilegio y un reconocimiento social cercano a la sustitución del rito con el refrendo de la elaboración mítica y una reglamentación escrupulosa¹²⁰. La precisión jurídica vendría a definir la re-

¹¹⁵ Vid. A. Padilla, *Introducción a la Historia Antigua* (Sevilla 1994) 64. H. Deschamps, *Las instituciones políticas del África negra* (Barcelona 1971) 28.

¹¹⁶ Maccoby, *op. cit.* 7 ss.

¹¹⁷ Al respecto, L. Clerici, «Die Argei», *Hermes* 77 (1942) 89 ss. G. Maddoli, «Il rito degli Argei e il culto di Hera a Roma», *PP* 138 (1971) 153 ss. J. P. Néraudau, «Sexagenarii de ponte», *REL* 56 (1978) 156 ss. A. Millán, «El rito de los *Sacra Argeorum*», *AHAM* 21-22 (1980-81) 39 ss. A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti* (Palermo 1990). G. Radke, «Gibt es Antworten auf die 'Argeerfrage'?, *Latomus* 49 (1990) 5 ss. D. Segarra, «El sacrificio de víctimas «modeladas»: Servio, *ad. Aen.* II, 116», *Gerión* 9 (1991) 199 ss. Cantarella, *op. cit.* 232 ss.

¹¹⁸ Girard, *op. cit.* 109.

¹¹⁹ La reivindicación religiosa patricia supondría la defensa de un derecho que garantizaría su posición privilegiada, como señala M. Michaux, «Symbolisme, droit et religion dans le monde Romain», *Le Symbolisme dans le culte des grandes religions* (Louvain-la-Neuve 1985) 203 ss.

¹²⁰ En el *Dictionnaire des Antiquités*, *op. cit.* II/1 113 ss. Vid. también Van Gennepe, *op. cit.* 197. Fugier, *op. cit.* 45 ss. y 431. V. Basanoff, «*Devotio* de M. Curtius *eques*», *La*

lación oficial con los dioses y el sistema político a procurar la integración de los antiguos ritos a través de una criba reguladora y adaptadora, transformando algunos de los viejos ritos en penas derivadas del sistema ciudadano¹²¹, superponiéndose a ellos la elaboración mitológica y literaria. Ya nos hemos referido al problema de la inherencia ritual-mítica-histórica-literaria por cuanto toca de lleno al tema tratado¹²². Nuestro conoci-

tomus 8 (1949) 31 ss. J. Bayet, «Le suicide mutuel dans la mentalité des romains», *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris 1971) 171 ss. H. S. Versnel, «Two types of Roman *devotio*», *Mnemosyne* 29 (1976) 365 ss., «Self-sacrifice» *loc. cit. passim*, y «Destruction, *devotio* and despair in a situation of Anomy», *loc. cit. passim*. L. F. Janssen, «Some unexplored aspects of *devotio* Deciana», *Mnemosyne* 34 (1981) 37 ss. Ch. Guittard, «Aspects épiques de la première décade de Tite-Live: le rituel de la *devotio*», *L'épopée greco-latine et ses prolongements européens* (Paris 1981) 33 ss. y «Tite-Live, Accius et le rituel de la *devotio*», *CRAI* (1984) 581 ss. Eckstein, *loc. cit. passim*. Burkert, *Structure and History*, *op. cit.* 59 ss. Cantarella, *op. cit.* 228-229.

¹²¹ La raíz sagrada del derecho se convierte en el objeto de una reivindicación social al tiempo que es sometido a una codificación escrita y un ejercicio especializado, produciéndose «petit à petit, mais avec bien des difficultés une sorte de laïcisation de la pensée. La pensée qui était à l'origine, d'une façon indélébile, teintée de religion va se laïciser», dice Michaux, *loc. cit.* 209. Habla J. Bayet, «Les *Cerialia*, altération d'un culte latin par le mythe grec», *Croyances et rites*, *op. cit.* 89 ss., de una «impuissance latine à penser mythiquement». Para Schilling, *loc. cit.* 467, con la reforma de Numa se habría introducido una especie de racionalismo religioso. Por su parte, J. Untermann, «Zur semantische Organisation des lateinischen Wortschatzes», *Gymnasium* 84 (1977) 313 ss., ha destacado cómo Roma tendría desde una época temprana un vocabulario jurídico preciso y activo merced a una menor vinculación mítica en comparación con el pensamiento griego. *Vid.* también Prosdoci, *loc. cit.* 103. Para A. Schiavone, «I saperi della città», *Storia di Roma I*, *op. cit.* 545 ss., la Roma del siglo VIII ya habría abandonado formas de primitivismo, inmersa en la construcción de un complejo religioso-jurídico que estaría en la base de la formación del espacio físico e ideológico de la ciudad. La relación entre religión, política y derecho lleva a una «giuridizzazione» de aquella, a una «contaminazione» política y al nacimiento de una esfera autónoma de la política como auténtico factor de transformación de la Roma arcaica. En este proceso de laicización la aristocracia procura ser la depositaria de las funciones religiosas a través del control de los cargos públicos y de la palabra misma. En todo caso, como afirma Scheid, «Religione e società», *Storia di Roma 4* (Torino 1989) 631-632, la vida religiosa de la Roma antigua debe ser «prospettata sotto il segno del molteplice», pues sólo a partir del siglo II «disponiamo di fonti sostanziali che consentono di ricostituire la vita religiosa dei Romani nelle sua complessità. Dei temi arcaici ignoriamo quasi tutto».

¹²² Sin espacio para presentar un cuadro bibliográfico al respecto, resulta necesario aclarar que entendemos, con Frank, *op. cit.* 79 ss., que el rito sería la forma de distanciamiento y dominio de la realidad en la que la transformación simbólica no alcanzaría el nivel de un lenguaje, lo que no quiere decir que tenga que suceder en un momento prelingüístico, sino que se diferencia funcionalmente del mismo. Consideramos el mito en

miento de los ritos sacrificadores de la antigüedad queda cribado por las fuentes y los modelos grecorromanos¹²³, sumándose a ellos las sucesivas capas de una historiografía cegada en gran parte por el esplendor clásico. Como lo había sido entre los pueblos indoeuropeos el sacrificio sería esencial en la vida de una Roma¹²⁴ que no habría desconocido los sacrificios humanos, no siendo una práctica ajena a su espíritu al margen de la efectividad cruenta, aunque la sustitución y el voto permitieran en época histórica su realización teórica mientras la víctima se recuperaba para la sociedad.

Concluía J. Heurgon su estudio sobre la *primavera sagrada* (del año 217) con tal contundencia como para reducir a cenizas nuestro modesto empeño. También para R. Bloch la luz de la razón la habría animado prácticamente desde sus orígenes, recordándonos las palabras de Dumézil cuando afirmaba que el flujo de lo irracional sería contenido en Roma por los numerosos diques que los juristas y analistas supieron levantar¹²⁵. Al finalizar aquí continuamos planteándonos dos interrogantes insuperables sobre la verosimilitud y el sentido de la *primavera sagrada*. En cuanto al primero, la postura menos arriesgada sería sentenciarla como un tópico retórico fruto de una indescifrable superposición cultural, religiosa, ideológica, histórica y literaria. Sin embargo, contamos con algunos testimonios que revelan la peculiaridad del *uer sacrum*, como su inclusión en los *libri fatales*, resultado de una corriente etrusca-helénica-sabina más o menos elaborada, o la impor-

función de unas estructuras y necesidades sociales determinadas. Una de sus capacidades, siempre que no se haya transmitido como un mero ornato, residiría en el ámbito normativo y tendría que ver con la justificación de unos modos de vida dentro de las instituciones sociales. Vid. Eliade, *Iniciaciones*, *op. cit.* 87. I.-P. Laléyê, «Mito y rito en la experiencia religiosa africana», *T.A.S. I op. cit.* 317 ss., concluye su trabajo afirmando que en el *homo religiosus* africano el rito predomina sobre el mito, y es ésta la presunción que tenemos al respecto de los pueblos cuya existencia se ha ligado a la práctica del *uer sacrum*.

¹²³ García Quintela, «El sacrificio humano», *loc. cit.* 26.

¹²⁴ Vid. R. M. Ogilvie, *Los romanos y sus dioses* (Madrid 1995) 57 ss. Montero, «La religión romana», *loc. cit.* 438 ss. La religión oficial elaboró una minuciosa reglamentación del sacrificio encontrando los subterfugios necesarios para eludir su observancia literal: G. Capdeville, «Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome», *MEFRA* 83 (1971) 283 ss.

¹²⁵ *Horace et les Curiaces* (Paris 1942) 64 ss. En *Mito y Epopeya I* (Barcelona 1977) 264-265.

tancia de la consagración animal implícita en el voto romano del año 217¹²⁶. El segundo interrogante, aceptando una existencia real de este rito arcaico, se corresponde con su interpretación como un sacrificio infantil efectivo (viendo en ello una práctica de regulación demográfica y, o un uso religioso) o como una forma de expansión territorial. Entendemos que ambas posibilidades, desde la consideración de la mentalidad mítica, serían asumidas con un sentido sacrificador para cuestionamiento de la explicación estrictamente demográfica. Proponemos, por ello, un acercamiento al fenómeno del *uer sacrum* desde la apreciación de la existencia material, pero también “idéel”, de los pueblos antiguos cara a su interpretación en términos culturales o ideológicos, aunque esta averiguación impone irremediablemente una penitencia in-hacedera. La que ronda muchos de los estudios sobre la religiosidad antigua¹²⁷.

La *primavera sagrada* nos habla de un rito itálico arcaico, de raíz probablemente indoeuropea, cuyo carácter originario se había perdido completamente en época histórica. Cabe presumir qué entendimiento podían tener los autores antiguos que nos dan noticia de ella. Estrabón la equipara con la colonización explicitando el avance civilizador que suponía prescindir del infanticidio para promover las empresas fundacionales. Dionisio de Halicarnaso establece la misma comparación en un texto donde parecen confundirse ritos distintos, manifestaciones diversas consideradas desde una perspectiva de la historia como progreso hacia una manera de civilización. Y, haciendo una torpe paráfrasis, la sombra de Varrón (por ende, Catón) aparece indeleble sobre ambos. Hemos presentado otras noticias que aluden al sentido cruento original de un *uer sacrum* transformado luego en expulsión. Que se trate, en efecto, de dos momentos de un proceso o el resultado de una elaboración unificadora no podemos discernirlo. Sí señalamos en la *primavera sagrada* un talante sacrificador válido tanto si se interpreta como un fenómeno poblador, próximo a los ritos de iniciación, como si se con-

¹²⁶ Otra cuestión es que su redacción fuera lo bastante ambigua como para permitir una posterior reticencia en el cumplimiento y una definición más restrictiva y económicamente menos perjudicial.

¹²⁷ Seguramente todos los contenidos de esta especialidad pudieran convertirse en una sola y enorme nota a pie de página referida al problema esencial de nuestra indagación histórica: las fuentes, su disponibilidad, variedad e interpretación.

sidera el resultado de un mecanismo de control demográfico definido en la infancia.

Terminamos ya suscribiendo sinceramente unas palabras de Guevara, para que “las faltas que en todo hubiere cristianamente pido al lector sufra en paciencia, y que en pago de lo que yo he trabajado, en le dar algo que leyendo le agrade o que no haya sabido, me quiera a mí avisar de mis descuidos, que no pueden ser sino muchos, para que me enmiende de ellos, que yo prometo de lo hacer y agradecer al que me hiciere este beneficio”.