

El sacrificio de víctimas «modeladas»: Servio, ad Aen. II.116

DIANA SEGARRA CRESPO

«A Coca»

El comentario que el gramático Servio expone a propósito del pasaje virgiliano alusivo al sacrificio de Ifigenia —*Aen.* II.116— incluye una curiosa información relativa a una práctica sacrificial romana, si bien indefinida en el tiempo y en un ámbito cultural explícito y preciso: «*et sciendum in sacris simulata pro veris accipi; unde cum de animalibus quae difficile inveniuntur est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur*». Tal aseveración, contenida en un tardío testimonio romano —posiblemente de los primeros años del siglo V¹—, ha suscitado nuestro interés en la indagación sobre la facticidad religiosa de dichas sustituciones culturales en ámbito romano, y extratálico (usando el método comparativo para la búsqueda de ciertas explicaciones que faciliten la comprensión del problema), y su etiología ritual, si cabe hablar de ello. Esto implica, fundamentalmente, el previo desentrañamiento del discurso serviano en el que se integra el texto citado, así como el cuestionamiento de su fiabilidad respecto de la conservación-transmisión de una «verdad» histórico-religiosa, ya que nuestro estudio inicia y avanzará al compás de sus palabras:

(Servio *ad Aen.* II.116)²

«*SANGVINE PLACASTIS VENTOS ET VIRGINE CAESA CVM PRIMUM hic distinguendum est, quia et semel ad Troiam ventum est et ante quam*

* Quiero agradecer a la prof Giulia Piccaluga los consejos y la estimulante atención concedida a mis investigaciones en Roma y, en concreto, para la elaboración de este artículo

1. A. Cameron, «The Date and Identity of Macrobius», *JRS*, 56, 1966, p. 32 y cfr. p. 38; seguido últimamente de R. A. Kaster, «Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function», *HSPH*, 84, 1980, p. 255 = n. 104. La mayoría de los manuales de literatura latina sitúan la obra de Servio a finales del siglo IV, así como algunos autores especializados como N. Marinone, *Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Vergilio*: Vercelli 1946. Vid. nota 39.

2. Reproducimos el texto según la edición serviana de Harvard (*Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum* 1946, vol. II, pp. 351-353): el texto que aparece a la izquierda de una barra de separación corresponde a los *scholia Danielis*; el de la derecha, a Servio; si coinciden los textos de ambos autores, éste ocupa toda la página (*ibidem*, pp. x-xiii). Aquello que no aparece en letra cursiva corresponde a los párrafos que otra edición, la de G. Thilo y H. Hagen (*Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*: Leipzig 1881 vol. I, pp. 237-238), ha considerado obra del escoliasta. Ver nota 172 para el texto de Servio *ad Aen.* IV.512.

- ad eam veniretur de Iphigenia est sacrificatum. cuius fabula talis est:
 5 cum Graeci ad Aulidem venissent, Agamemnon Dianae cervam cum
 venatur occidit ignarus. unde dea irata flatus ventorum qui ad Troiam
 ducebant suspendit. ob quam rem cum nec navigare possent et pesti-
 lentiam sustinerent, consulta per Calchanten oracula dixerunt Aga-
 memnonio sanguine, hoc est, immolata Iphigenia, placandam Dianam.
 10 cum ergo ab Vluxe per nuptiarum simulationem, qui Iphigeniam Achilli
 iungendam fingebat, adducta Iphigenia in eo esset ut immolaretur,
 numinis miseratione sublata est cervaque subposita, et translata ad
 Tauricam regionem regi Thoanti tradita est
 sacerdosque facta Dictynnae, vel | sacerdosque facta Dictynnae
 ut quidam volunt, Orthiae Dianae, | Dianae,
 15 cum secundum statutam consuetudinem humano sanguine numen pla-
 caret agnovit fratrem Orestem; qui accepto oraculo carendi furoris causa
 cum amico Pylade,
 a cuius patre, Strophio nomine, fuerat nutritus, |
 Colchos petierat. et cum his occiso Thoante simulacrum sustulit
 20 absconditum fasce lignorum —unde et Phacelitidis dicitur, non tantum a face,
 cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur— et Ariciam detulit.
 sed cum postea Romanis sacrorum crudelitas displiceret, quamquam servi
 immolarentur, ad Laconas est Diana translata, ubi sacrificii consuetudo
 adolescentum verberibus servatur, qui vocabantur Bomonicae, quia aris
 25 superpositi contendebant qui plura verbera sustineret. Orestis vero ossa
 ab Aricia Romam translata sunt et condita ante templum Saturni, quod
 est ante clivum Capitolinum iuxta Concordiae templum. VIRGINE CAESA
 non vere, sed ut videbatur. et sciendum in sacris simulata pro veris
 accipi; unde cum de animalibus quae difficile inveniuntur est sacrifican-
 30 dum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur. hinc est etiam illud
 (IV 512) "sparserat et latices simulatos fontis Averni" nam et in templo
 Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.»

Un comentario, pues, rico en informaciones que parten del episodio mítico-sacrificial en Aulis, que refleja el interés temático y documental de Servio derivado de su propia lectura del pasaje virgiliano que, en realidad, simple y rápidamente aludía a tal sacrificio.

A petición de la reina de Cartago, Dido, y en calidad de invitado junto con sus compañeros de viaje a un banquete de palacio, Eneas inicia el relato de la destrucción de Troya; a través de él, y desde las primeras páginas de su segundo libro, Virgilio acentúa y subraya el papel que el "engaño" tuvo en el trágico desencadenamiento de la guerra. La construcción del caballo no es más que un *votum* que *pro reditu simulant* (*Aen.* II. 17) y que encierra la estratagema de los danaidas; un don que provoca la acción fingida de Sinón, ya que osadamente se ofrece reo a los troyanos para urdir, mediante su narración, la acogida del simulacro del caballo dentro de la ciudad. El episodio de Sinón constituye, en el relato de Eneas, el punto de inflexión decisivo, cuidadosamente planeado por los aqueos, entre la creación y presentación de una falsa situación del propio Sinón como víctima propiciatoria —prescrita por el oráculo— para el retorno a Grecia, a semejanza de un precedente compromiso sacrificial (el de Ifigenia) para la ida a Troya

(«*sanguine placastis ventos et virgine caesa, cum primum Iliacas, Danaï, venistis ad oras: sanguine quaerendi reditus animaque litandum Argolica*»: *Aen.* II.116-119) y la, entonces, aceptación confiada de la «historia» de la sustitución del *palladium*, robado y profanado por los aqueos, mediante el simulacro del caballo que debía expiar tal sacrilegio (*Aen.* II.57-194).

Precisamente en un contexto de falsedad, pero con cierta independencia respecto de dichas situaciones engañosas, Virgilio manifiesta ante el caso del sacrificio humano (a través de la reacciones troyanas) un comportamiento («romano») de comprensión de la huida de la víctima = Sinón ante la perspectiva u obligación de su sacrificio y de piedad por su situación, ya que, habiendo sido tramada por Calcante y Ulises, su sacrificio podía ser presentado como «homicidio» (*letum*)³ y su huida, por tanto, sin que fuera un sacrilegio. La verosimilitud de la posibilidad de tal sacrificio humano procedía, en el poema de Virgilio, de la referencia-modelo de la pasada necesidad de aplacar los vientos que impedían el desplazamiento de la flota aquea, y de la obligación, designada por un oráculo, del sacrificio de una virgen (Ifigenia)⁴, para tal fin: en la *Eneida*, pues, se conservaba el recuerdo de su efectiva realidad.

La explicación serviana arranca de esta sincrética y rápida referencia mítica: «*SANGVINE PLACASTIS VENTOS ET VIRGINE CAESA CVM PRIMUM*» un lema que, como tantos otros escogidos por el gramático, le sirven de argumento y ejemplo de educación a través de la poesía, ya que su lectura poseía una virtud pedagógica, según la tradición de las escuelas de gramática helenísticas⁵ de las que Servio, al igual que los gramáticos que le precedieron, muestra la herencia del método.

Es cierto que la consciencia de que la «historia» se escribía, de que las palabras transmitían el bagaje cultural —y no sólo lingüístico— de un pasado, así como la responsabilidad que de ello se derivaba, estaba presente en el espíritu de las primeras escuelas de gramática, y en Roma, desde Séneca y Quintiliano a San Agustín, la función del gramático aparece descrita como *custos latini sermonis* y, además, como *custodia historiae*⁶; es más, el «buen gramático» será para Macrobio sólo aquél que aúne ambas tareas⁷.

3. Virg. *Aen.* II.134; *vid.* comentario de E. Paratore-L. Canali, *Virgilio. Eneide*, vol. I, 1988, Fund. L. Valla, p. 275 *ad versum*.

4. En los *scholia Danielis* del pasaje *ad Aen.* VIII.52 (ed. G. Thilo-H. Hagen, *Lipsiae*, 1884) aparece la siguiente interpretación, referida a *Aen.* II.116: «*sanguine placastis ventos et virgine caesa pro sanguine virginis caesa*», que ha sido seguida por algunos editores modernos de la obra de Virgilio. E. Paratore-L. Canali señalan su inadecuación, ya que la respuesta oracular referida a Aulis ha de escindir-se en dos elementos: necesidad de un sacrificio humano y la designación de la víctima (una joven), que facilitan la anáfora de *sanguine* al inicio del v. 118 y la prescripción de un nuevo sacrificio, esta vez, de un hombre casado (*in op. cit.* pp. 271-272 *ad versum* 116; *vid.* también R. G. Austin, *P. Vergili Maronis. Aeneidos Liber secundus*: Oxford, 1964, p. 70 *ad versum* 116).

5. D. van Berchem, «Poètes et grammairiens. Recherches sur la tradition scolaire d'explication des auteurs», *MH*, 9, 1952, pp. 79-87, especialmente p. 84.

6. Séneca, *Epist.* 95, 65 y 88, 3; Quintiliano, *Inst.Or.* 1.4, 2 y 1.2, 14; S. Agustín, *De musica* 2.I.I; *cfr.* R. A. Kaster, art. cit., *HSPH* 84, 1980, pp. 219-262.

7. R. A. Kaster, art. cit., especialmente pp. 254 y 258 (con referencias a la obra de Macrobio).

Ahora bien, Servio escribe su comentario combinando la exégesis y la instrucción⁸, haciendo uso de la «autoridad» que le confería su propio *status* como profesor de gramática. Tal autoridad se manifiesta en la elección de los datos y fuentes de información a su alcance; en tantos casos heterogéneos; en tantas aceptadas o rechazadas sin discusión; en tantas citadas anónimamente: el propósito didáctico es fundamentalmente la guía, el punto de vista serviano, y, por tanto, ya un principio de abreviación y de restricción de miras y de exposición respecto de la conservación y transmisión de la «historia»⁹.

La *praelectio, verbatim o ad versum*, medio de estudio y exposición del comentario sobre la obra virgiliana, muestra sucesiva y ordenadamente las preocupaciones del comentarista, fundamentalmente lingüísticas; sólo una de cada siete de sus notas trata de “argumentos culturales”¹⁰, abordados en una mayoría de casos con el “espíritu de una curiosidad de anticuario”¹¹.

Para la redacción de tales notas, como ya es sabido, se sirvió de otros comentarios de Virgilio anteriores al suyo, y fundamentalmente del de Aelio Donato¹², que circulaba en las escuelas desde la segunda mitad del siglo IV¹³. Servio, pues, copia, pero copia libremente —a veces sin entender, tantas sin verificar¹⁴—, ahorrando “pedagógicamente” datos de sus fuentes, eliminando la información de autores poco conocidos y estableciendo sus *idonei auctores*, aquéllos a los que se debía seguir¹⁵, reflejando con ello el

8. R. A. Kaster, «The Grammarian's Authority», *CPh* 75, 1980, p. 216.

9. Es importante valorar las efectivas «incomprensiones» de los textos-fuente, los errores de interpretación, el proceso de abreviación en la transmisión de información (*vid.* nota 12), las preferencias y selecciones del gramático respecto de sus datos... producidos, precisamente, en el ámbito de la «autoridad» que Servio establece a través de su comentario: véase R. A. Kaster, «The Grammarian's Authority», *CPh* 75, 1980, pp. 216-241; *id.*, «Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function», *HSPH*, 84, 1980, pp. 219-262; sobre la elección de sus fuentes: R. A. Kaster, «Servius and *Idonei Auctores*», *AJPh*, 99, 1978, pp. 181-209; R. B. Lloyd, «Republican Authors in Servius and the *scholia Danielis*», *HSPH* 65, 1961, pp. 291-341; cfr. G. P. Goold, «Servius and the Helen Episode», *HSPH* 74, 1970, pp. 101-168, y cfr. O. Ribbeck, *Prolegomena critica ad P. Vergili Maronis Opera Maiora: Lipsiae*, 1867, pp. 190-192. Sobre su valoración como modelo y transmisor de informaciones que se copian en época medieval, ver R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, 1954, pp. 41-42, 145 (influencia en Irnerio), 196 (influencia en Bernardo de Chartres); véase en nuestro trabajo pp. 43-47 y nota 50; también nota 46.

10. R. A. Kaster, art. cit., *HSPH*, 84, 1980, p. 256 y n. 109 (datos de R. R. Bolgar, *op. cit.*, p. 41 y nota en p. 396).

11. R. R. Bolgar, *op. cit.*, pp. 41-42.

12. Servio cita 48 veces a Donato: G. Byron Waldrop, «Donatus, the Interpreter of Virgil and Terence», *HSPH* 38, 1927, p. 76; 40 veces: E. Türk, «Les Saturnales de Macrobe: source de *Servius Danielis*», *REL*, 41, 1963, p. 349. Sobre la «simplificación» del comentario ofrecido por Servio, respecto del comentario *variorum* de Donato, según el público al que iba dirigido, véase: R. A. Kaster, art. cit., *HSPH* 84, 1980, p. 256 y n. 110 y 111. Cfr. en nuestro trabajo notas 24 y 39.

13. N. Marinone, *op. cit.*, p. 12; tal comentario existía todavía en el siglo IX (E. Türk, art. cit. *REL*, 41, 1963, p. 331, que cita a J. J. Savage en n. 2; cfr. N. Marinone, *op. cit.*, p. 46).

14. Véase nota 9. Por citar un simple ejemplo, Servio «cree» que Julio César fue asesinado en el mes de mayo (referencia en G. P. Goold art. cit. *HSPH* 74, 1970, pp. 118-119).

15. Se trata de autores antiguos y modernos. Véase R. A. Kaster, «Servius and *Idoneus Auctores*», *AJPh* 99, 1978, pp. 181-209; R. B. Lloyd, «Republican Authors in Servius and the *Scholia Danielis*», *HSPH* 65, 1961, pp. 291-341.

gusto, los intereses y la moda de su época frente a sus fuentes de información e instrucción¹⁶; y, además, añade, seguramente, sus propias opiniones, sus textos propios, de difícil o imposible identificación¹⁷.

La dependencia del autor respecto de su elegida información refleja una necesidad de confirmación de la explicación que el mismo construye y expone y, así, es interesante advertir de que, por ejemplo, ante cuestiones gramaticales, la validez de un autor-fuente sobre otros se establece mediante la creación de una base *ad hoc* (que varía según el caso y el propósito de instrucción del gramático), resultado de una decisión tomada y manifestación de la “autoridad” de Servio a la que nos hemos referido¹⁸. Ahora bien, respecto de las cuestiones “culturales”, que también forman parte de los intereses de Servio, no hace falta insistir en que el testimonio de anticuario, o la presentación de fábulas como verdadero conocimiento, dista de la discusión y del establecimiento de la información histórica¹⁹. Pero también es cierto que Servio conoce y usa fuentes fidedignas como Catón y Varrón para temas religiosos²⁰, Higino con su docta documentación mitológica²¹, Pacuvio como conocedor y adaptador de dramas griegos²², o la variada información que ofrecían los «neotéricos» como Lucano, Juvenal y Estacio (*vid.* nota 16).

Será necesario, por tanto, prestar atención a tal conocimiento y uso de fuentes para poder analizar lo que denominaremos la “interpretación serviana”, sin olvidar ni el carácter didáctico (la elección de lo que debía ser conocido y aprendido)²³ ni el especial dinamismo en una instrucción variada, gradual, sujeta a la discontinuidad, interrupciones, anticipaciones... tal y como aparece dentro del *corpus* de su comentario²⁴.

Iniciamos nuestro propio comentario, casi también *ad versum*, de la explicación que del paso de la *Eneida* —II. 116— ofrece Servio, partiendo de la primera aclaración-información expuesta por el gramático, la «fábula del

16. R. A. Kaster («Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function», *HSPH* 84, 1980, pp. 257-258) señala como reflejos del gusto de la época la importante supresión, por parte de Servio, de las referencias a los antiguos autores republicanos, así como la amplitud y frecuencia de sus referencias a los autores «neotéricos» del siglo I, como Lucano, Juvenal y Estacio (cfr. *id.* art. cit., *HSPH* 99, 1978, pp. 181-209; cfr. A. Cameron, «The Date and Identify of Macrobius», *JRS* 57, 1966, p. 30 n. 43).

17. Cfr. R. A. Kaster, art. cit., *CPh* 75, 1980, p. 217.

18. R. A. Kaster, art. cit. *AJPh* 99, 1978, pp. 201-206 (con ejemplos).

19. Cfr. G. P. Goold, «Servius and the Helen Episode», *HSPH* 74, 1970, p. 135, quien, sin embargo, «excusa» al autor de no documentar cada dato singular.

20. R. B. Lloyd, art. cit., *HSPH* 65, 1961, pp. 299-301, 306 y 309-311; este autor señala que, de todas formas, las citas literales de autores de prosa son escasas en Servio (*ibidem*).

21. O. Ribbeck, *Prolegomena critica ad P. Veigili Maronis Opera Maiora*, Leipzig, 1867, pp. 117-121.

22. R. B. Lloyd, art. cit., *HSPH* 65, 1961, pp. 294-296 (con citas); cfr. Ch. E. Murgia, «Critical Notes on the Text of Servius' Commentary on Aeneid III-V», *HSPH* 72, 1967, p. 315 (citas).»

23. Tal y como sugiere R. A. Kaster, para entender el comentario de Servio se necesita la mente de uno de sus estudiantes («The Grammarian's Authority», *CPh* 75, 1980, pp. 216 y 231-232).

24. Aspectos últimamente destacados por C. Lazzarini, «Elementi di una poetica serviana. Osservazioni sulla costruzione del racconto nel commentario all'«Eneide»», *SIFC* VII, 1989, pp. 56-109. En la elaboración de nuestro trabajo, hemos tenido en cuenta la serie de referencias que Servio (y/o el escoliasta medieval) disemina a lo largo de su íntegro comentario (a veces, como verdaderas referencias cruzadas), relativas al pasaje de la *Eneida* II.116; éstas son: *Aen.* II.119, IV.50 y 512, VI. 136, VII.764 y VIII.52. Véase nota 65.

sacrificio de Ifigenia» (*ad Aen.* II.116, 1-11), tema ampliamente conocido en ámbito latino.

A los primeros poetas republicanos, C. Nevio y Q. Nevio, corresponde la autoría de sendas "Ifigenia", versiones de la tragedia griega —posiblemente atentas al modelo de Eurípides— en las que hay que intuir, puesto que no se han conservado, un tratamiento del mito según el gusto y los medios teatrales del mundo romano²⁵. Se daba a conocer al gran público un tema griego, pero, al mismo tiempo, éste servía para enfatizar y racionalizar determinados motivos y actitudes míticas, especialmente gratas desde la óptica romana, y así, por ejemplo, la amistad entre Pilades y Orestes se convertirá en tema popular y recurrente entre los autores latinos como modelo ejemplar de conducta²⁶.

La "noticia" del sacrificio de Ifigenia adquiere, entonces, en algunos testimonios latinos, el tono de una mera referencia teatral, apreciándose una cierta variación de elementos míticos respecto de sus modelos griegos²⁷, pero también es utilizada como ejemplo mitológico sobre los peligros de la navegación²⁸, proporcionando, incluso, la posibilidad de una comparación jocosa con el "ahorro" de una víctima del sacrificio-castración, a manos de la "locura" de los sacerdotes de Cibele, mediante un sustituto²⁹ o, finalmente, usada como la referencia del acto que se atreverían a cometer ciertos "cazadores de testamentos"³⁰. Una mayor homogeneidad en el contexto de aparición de la misma —en las fuentes latinas— surge del interés geográfico o artístico; la descripción de los pueblos del Quersoneso tracio incluía, invariablemente, la referencia a la horrible costumbre, practicada por los tauros, de inmolar a los extranjeros, y a la presencia de Ifigenia en aquellas tierras³¹. Entre los autores de tales relatos destaca Ovidio, quien, precisa-

25. W. H. Roscher, *Ausf. Lex. griech. röm. Mythologie*, 1890-1894, s.v. *Iphigeneia*, p. 298 (Stoll); Paulys, *RE*, 1916, s.v. *Iphigeneia* (Kjellberg); O. Ribbeck, *Tragicorum romanorum fragmenta*, Leipzig, 1871, pp. 43 y 50; cfr. H. D. Jocelyn, «Ennius as a dramatic Poet», *Ennius (Entretiens Fondation Hardt)*, XVII, 1972, p. 41. A tales autores se debe añadir el poeta Accio (*vid.* O. Ribbeck, *op. cit.*, p. 197), autor de una obra sobre los hijos de Agamenón (cfr. E. Liénard, «Atreus Hygini», *Latomus*, 22, 1963, p. 64, n. 2; citando a G. Boissier). Sobre la transmisión del texto mitológico en el mundo grecolatino, véase A. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917, I, pp. 218-223; respecto a la importancia de la figura y obra de Estesicoro en tal transmisión, véase, en nuestro trabajo, nota 66.

26. Una amistad desinteresada y sin límites, demostrada en el contexto de la historia de la historia de Ifigenia entre los tauros, como sacerdotisa dispuesta a sacrificar a uno de los extranjeros: ésta ya había sido tratada con cierta amplitud por Eurípides (*Ifigenia Taúrica*, vv. 674-715). Entre los autores latinos destaca Cicerón, *De finibus*, II.XXIV.79 y V.XXII.63-64 (precisamente no será sólo caso de erudición, sino también de una atestiguable popularidad la cita, por parte de este autor, de la escena del *Duloresses*, de M. Pacuvio que representaba tal caso extremo de amistad); cfr. Higino, *fab.* 257 («*Qui inter se amici et coniunctissimi fuerunt*», ed. H.I. Rose, 1963); Ovidio, *Trist.* IV.455-88, y *Ex Ponto*, III.2.37-100; Marcial, *Epigr.*, VI.XI, VII.XXIV y XLV y X.XI.

27. Por ejemplo, Petronio, en *Satiricon*, LIX, atribuye a Agamenón la sustitución de la víctima humana por la cierva. Cfr. Apuleyo, *Metamorphoseon*, VIII.XXVI.

28. Propertio, *Elegiarum*, III.7.21-29.

29. Marcial, *Epigrammaton*, III.XCI.

30. Juvenal, *Saturae*, XII.111-120.

31. *Vid.* Pomponio Mela, *De Chorographia*, II.1.11; sobre antropofagia escita y ferocidad: Plinio *NH* VI (20) 49 y IV (26) 88. Véase nota 33.

mente por su proximidad a aquella región “inhóspita” durante su exilio, concede gran atención a tales “antiguas costumbres crueles”, vinculadas a la diosa Artemis y a la historia de Ifigenia y Orestes, según la había presentado Eurípides en sus tragedias³²; una crueldad, en los ritos observados por tal pueblo, que servirá a Juvenal de punto de comparación con la antropofagia egipcia atestiguada “personalmente” por tal autor³³. Por otra parte, la representación pictórica del sacrificio de Ifigenia, realizada por Timanthes, provocará discursos coincidentes sobre la dificultad de la plasmación plástica del dolor sentido ante la escena del sacrificio —descrita siguiendo el modelo euripideano de la “Ifigenia en Aulis”—, que se convertirán en ejemplos típicos de retórica³⁴.

El enjuiciamiento y la toma de postura ante el acto religioso que representaba el sacrificio de Ifigenia es unánime en los textos de los filósofos latinos. Horacio subraya el tratamiento de *hostia* infligido por Agamenón a su hija para denunciar la falta de sentido común del padre y su violencia, y como un verdadero crimen (se recordará la concepción virgiliana del presunto sacrificio de Sinón) aparece representado en las tragedias de Séneca y Pseudo-Séneca³⁵; de igual manera, Cicerón, en el marco de su *De contentione honesti et utilis*, había utilizado el ejemplo de la promesa del sacrificio, hecha por Agamenón a la diosa Diana (seguía, por tanto, la tradición de la “Ifigenia Táurica”, de Eurípides), para defender la preferencia de la ruptura del compromiso divino ante el delito horrible al que había abocado su cumplimiento, y Lucrecio, que acude a una “descripción pictórica” del sacrificio, subrayando la tramada confusión (presente en los modelos griegos) entre la celebración de éste y la del matrimonio de Ifigenia, resumía su juicio en *tantum religio potuit suadere malorum*³⁶.

Parece evidente, pues, que en las fuentes latinas se combinaba el delito y el horror para presentar un sacrificio humano, del que se destacaba la crueldad del tratamiento “animal” del tipo de víctima elegido, y para, por tanto, rechazarlo.

El caso de Ifigenia como víctima sacrificial suscitó interés, también en Macrobio, contemporáneo de Servio e igualmente comentarista de ciertos temas virgilianos. Y, así, al abordar, en uno de los diálogos de sus “Saturnales”, el tema del uso correcto que el poeta hace de los términos rituales, referidos a la denominación de las víctimas, discute el pasaje de *Aen.* II.116-119, en el que Virgilio expresa a través del término *anima* la vida que sería sacrificada (la de Sinón) para “aplar” (*litare*) a los dioses. Macrobio

32. Ovidio, *Trist.*, IV.4.55-88 y *Ex Ponto*, III.2.37-100. El relato del sacrificio de Ifigenia, según las tragedias de Eurípides y Esquilo, se encuentra en *Metamorphoseon*, XII.24-38 y cfr. XIII.181-195.

33. Juvenal, *Saturae*, XV.116-117; la crueldad de los escitas es también señalada por Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VI.20. La crueldad de la diosa táurica, concretada en la práctica del sacrificio humano, será un *topos* literario entre los apologistas cristianos.

34. Vid. Cicerón, *Or.*, XXII.74; Valerio Máximo, VIII.XI.6; Plinio, *NH*, XXXV.73, y Quintiliano *Inst. Or.*, II.13.13.

35. Horacio, *Sermones*, II.2.199-204; Séneca, *Agamemnon*, 157-170 (sigue libremente la obra de Esquilo); Pseudo-Séneca, *Octavia*, 973-983.

36. Cicerón, *De Officiis*, III.XXV.94-95; Lucrecio, *De rerum natura*, I.101, cfr., 84-101.

explica el término, siguiendo a Trebacio³⁷, mediante el establecimiento de la categoría de "víctimas animadas" (a la que también pertenecería Ifigenia), de las que se sacrificaba sólo el alma vital; y en tal vitalidad coinciden estas "víctimas", sean animales o humanas³⁸. Aparte de una interpretación animista, de cierto interés, el discurso macrobiano no deja de ser esencialmente técnico respecto del argumento. Tampoco escaparon ciertos detalles de precisión y aclaración lingüística a Servio: en su comentario a *Aen.* IV. 50, advierte del uso de *litare*, diferenciándolo del de *sacrificare*, para indicar correctamente la intención de «apacar» a los dioses, y, tras el, tal especificación en materia de sacrificio será retenida de cierto interés por el compilador medieval, autor de los *scholia Danielis*, a juzgar por su labor de complementación (bien basándose en el comentario de Donato, bien en el de Macrobio) de la obra de Servio³⁹.

Sorprende del comentario del gramático, sin embargo, la explicación que proporciona para el lema *ANIMAQUE LITANDUM ARGOLICA* (*ad Aen.*, II. 119), ya que, al privarla del contexto del paralelo oráculo-referencia de Ifigenia, rompe la unidad del relato virgiliano (*vid.* nota anterior).

Ciertamente Virgilio proporcionaba escasos datos sobre el sacrificio (justo el motivo y el requisito oracular), y ninguno relativo al tema de la sustitución de la víctima que, sin embargo, y como tendremos ocasión de comprobar, capitaliza el comentario de Servio. Como hemos visto, los datos que constituían el relato del sacrificio de Ifigenia (no homogéneo en las tradiciones griegas modelo) existían diseminados, y en diversos contextos, dentro de las obras latinas según los específicos intereses de sus autores. El gramático no indica, como es su práctica frecuente, su fuente (*Vid.* nota 9),

37. Macrobio, *Saturnalia*, III.5.1-4. El jurista del siglo I a. C., G. Trebacio Testa había escrito una obra sobre la «Religión» de la que Macrobio, según él mismo reconoce, cita y utiliza una información contenida en su primer libro. Véase E. Türk «Les Saturnales de Macrobe: source de *Servius Danielis*», *REL*, 41, 1963, p. 334. Cfr. Paulys, *RE*, s.v. *Trebatius*, cols. 2251-2261 (Sonnet) 1937.

38. El ejemplo que Macrobio cita de la obra de Virgilio, respecto de una víctima animal «animada», es el del sacrificio de un toro a Erice (*Aen.* V.483) (*apud Saturnalia*, III.5.3).

39. Macrobio, en *Saturnalia*, III.5.4, señala la diferencia de uso entre los verbos *litare* y *sacrificare*. Servio, *ad Aen.*, IV.50 (ed. Harvard) indica que «*deos sacris litamus, id est placamus*», al explicar el lema virgiliano *SACRISQVE LITATIS*; el escoliasta añadió: «*inter litare et sacrificare hos interest, quod sacrificare veniam petere, litare propitiare et votum impetrare*», tema sobre el que ya había expuesto tales matizaciones en el pasaje correspondiente a *Aen.*, II.119: *ANIMAQUE LITANDUM ARGOLICA*, ya que la explicación serviana le debió parecer ciertamente escasa (Servio, *ad Aen.*, II.119: «*quia occurrebat occidi potuisse captivum*»); *vid.* nota 24. La diferencia semántica había sido expuesta por Plauto (*Poen.*, 489); se encuentra también en la obra del escoliasta de Estacio, Lactancio Plácido (*ad Theb.*, X. 610: ed. R. Jahnke, 1898). El pasaje que nos interesa ha sido utilizado por N. Marinone para ilustrar la estrecha relación entre la obra de Macrobio y los *scholia Danielis*, (*Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Vergilio*, Vercelli, 1946, pp. 34-39, 65-74); únicamente E. Türk opina que el compilador medieval se sirvió de la obra de Macrobio (art. cit., *REL*, 41, 1963, pp. 327-349); la mayoría de autores está de acuerdo en que las analogías entre los textos de ambos derivan del uso de una fuente común, la de A. Donato: *vid.* N. Marinone, *op. cit.*, p. 49 y ss., 74 y 77; G. P. Goold, art. cit., *HSPH* 74, 1970, pp. 103-105 y 113; R. B. Lloyd, art. cit., *HSPH*, 65, 1961, pp. 291-292, 305-306 y 324, y R. A. Kaster, art. cit., *HSPH*, 84, 1980, p. 255.

En el texto que presentamos en p. 2 se aprecia, según el criterio de las adiciones de Harvard y de Thilo-Hagen (*vid.* nota 2), la labor realizada por el compilador medieval respecto de la adición de precisiones o suplemento de información.

pero se apresta a cubrir el vacío de información a través de una «fábula» que conoce («*cuius fabula talis est*», *ad Aen.*, II.116.3).

El interés de Servio era, en este caso, fundamentalmente mitográfico, como lo había sido el de Ovidio al rescatar y conservar los relatos —según las tragedias de Eurípides y de Esquilo— que describían el acontecimiento de Aulis (*vid.* nota 32). La fuente relevante, sin embargo, en lo que concierne a la tradición serviana del sacrificio de Ifigenia ha de asociarse al nombre de Higinio, autor de identidad aún controvertida (aunque posiblemente relacionado con Ovidio), prefecto de la biblioteca palatina de Augusto y autor de un comentario sobre Virgilio⁴⁰, y a quien también se atribuye la «fijación» de la prosa del mito del sacrificio de Ifigenia en dos de sus «Fábulas», la núm. 98 y la núm. 261⁴¹, ambas de inspiración posiblemente sofocleana⁴², aunque puedan aislarse significativas variaciones⁴³.

Una fuente relevante para comprender la transmisión serviana, pero, al mismo tiempo, conflictiva; y es que la «fábula» de Servio (*ad Aen.* II.116, 1-27) es textualmente casi idéntica a la núm. 261: «*Agamemnon qui ignarus Dianae cervam occidit*», que aparece en el *corpus* atribuido a Higinio (*vid.* texto en nota 42), si bien sus editores coinciden en una interpretación «a la inversa»: señalándose ciertos casos de un latín más corrupto en la fábula 261, ésta se considera un trabajo de interpolación, realizado por un epitomista

40. H. I. Rose, *A Handbook of Latin Literatur*, 1936, p. 446. A. Le Boeuffle, «Recherches sur Hygin», *REL* 1965, p. 287. J. Carcopino, *Recontres de l'histoire et de la littérature romaines*, París, 1963, pp. 146 y 286. n. 2. Cfr. C. Desmedt, «Fabulae Hygini», *RPh*, 48, 1970, pp. 26-35.

41. *Fab.* XCVIII: «*Iphigenia*» y *fab.* CCLXI: «*Agamemnon qui ignarus Dianae cervam occidit*» (ed. H. I. Rose, *Hyginio fabulae*, Leiden, 1963 (1933). Cfr. *fab.* CCXXXVIII: «*Qui filias suas occiderunt*» (*ibidem*).

42. Respecto de la *fab.* 98, véase A. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917, I, p. 219; de la *fab.* 261 destaca la coincidencia de motivo de la ira de la diosa, si bien véase nota 43.

Fabula CCLXI (ed. H. I. Rose): «*Cum de Graecia ad Aulidem Danaï uenissent, Agamemnon Dianae cervam occidit ignarus: unde dea irata, flatus uentorum remouit. Quare cum nec nauigare possent, et pestilentiam sustinerent, consulta oracula dixerunt, Agamemnonio sanguine esse placandam Dianam. Ergo cum ab Ulyxe per nuptiarum simulationem, adducta Iphigenia in eo esset ut immolaretur, numinis misericordia sublata est. & cerua supposita. & translata ad Tauricam ciuitatem, regi Thoanti tradita est, sacerdosq. facta, ductumne (Dictynnae) Dianae secundum consuetudinem statutam, humano sanguine placaret, cognouit fratrem Orestem, qui accepto oraculo carenti sororis (furoris) causa, cum amico Pylade Colchos petierat, & cum occiso Thoante simulacrum sustulit, absconditum fasce lignorum (unde & fascelis dicitur, notandum (non tantum) a face cum qua pingitur, propter quod et lucifera dicitur) & Arictiam (Ariciam) detulit. Sed cum postea Romanis sacrorum crudelitas displiceret, quamquam serui immolarentur, ad Laconas Diana translata est, ubi sacrificii consuetudo adolescentum uerberibus seruabatur, qui uocabantur Bomonicae, quia auri (aris) superpositi contendebant, qui plura posset uerbera sustinere. Orestis uero ossa de Aricia Romam translata sunt, & condita ante templum Saturni, quod est ante cliuim Capitolinum iuxta Concordiae templum.*»

43. Agamenón no se vanagloria de su hazaña, sino que es «declarado» por Higinio «*ignarus*» (*fab.* 261): *vid.* E. Masaracchia, «Il sacrificio nell'Ifigenia in Aulide», *QUCC*, 14, 1984, p. 53; en segundo lugar, la mención de una epidemia de peste, casi como segundo castigo añadido a la imposibilidad de navegar a causa de la manipulación de los vientos por la diosa (sobre la asociación de Artemis y la peste, véase F. Frontisi-Ducroux, «Artémis Bucolique», *RHR*, 198, 1981, pp. 47-48, y C. Montepaone, «Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 1, Nápoles, 1979, p. 73); en la *fab.* 261 la sustitución en el sacrificio de Ifigenia se realiza por la «*numinis misericordia*», si bien en la *fab.* 98 se atribuya explícitamente a Diana.

del siglo V-VI, atento y fiel al comentario serviano, en el *corpus* de las *Fabulae* higiniano⁴⁴. El problema, pues, de la fuente «primaria» utilizada por el gramático y por él mediatizada [tal y como demuestran los “añadidos” suplementarios de los *scholia Danielis*, señalados en el texto, reflejando el proceso de abreviación de Servio del original que tiene presente (*vid.* n. 9)] parece agravarse. Sin embargo, es esta labor de inserción de la fábula serviana en, precisamente, el conjunto de las fábulas de Higino por parte del copista medieval la que sugiere el propio origen del texto de Servio. Se trata de prestar atención al estadio de la obra de Higino fragmentada en fábulas que fijan una serie de textos mitológicos⁴⁵, para toda una posteridad de aprendizaje en escuelas y de uso en trabajos de erudición, como manual mitográfico en prosa, ampliamente conocido y retocado a través de manipulaciones con un fin más o menos didáctico, tal y como lo cita y sugiere Pseudo-Dositheo en sus *Hermeneumata* bilingües del siglo III⁴⁶.

La necesidad sentida durante los primeros siglos del Imperio del conocimiento de los mitos y leyendas doctas, griegas, por un público latino más o menos amplio, daría lugar no sólo a la cristalización de textos fijos para un aprendizaje mitográfico⁴⁷, sino, también, a la introducción de su interpretación desde una óptica latina para una mayor comprensión, y significativa apropiación, de los textos⁴⁸. Pues bien, el texto serviano, como señalaremos y estudiaremos a continuación, presenta ciertamente tales “interpretaciones”.

Cabe, pues, la posibilidad de referirse al comentario de Servio (*ad Aen.* II.116, 1-27) como de una recensión de textos mitográficos, derivada de ciertas fábulas higinianas «interpretadas» (posiblemente entre los siglos II y III)⁴⁹, que relataban la historia de Ifigenia en Aulis y en la región táurica, con un pequeño episodio-apéndice en la isla *Sminthe* (*vid.* n. 61), que Servio ha conservado y del que dependió (manifestando el éxito de ciertos modelos temáticos) la posterior transmisión mitográfica medieval documentada por los llamados «Mitógrafos del Vaticano»⁵⁰.

44. H. I. Rose, *op. cit.*, pp. XII-XV, 60, 160 y 188; M. Schmidt, *Hygini Fabulae*, Jena, 1872, pp. 6 y 144-145. Cfr. K. O.: Elliot-J. P. Elder «A Critical Edition of Vatican Mythographers», *TAPhA* 78, 1947, p. 195.

45. *Vid.* J. Schwartz, *Pseudo-Hésiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960, p. 313.

46. *Vid.* *Dosithei Magistri Interpretamentorum Liber Tertius* (ed. E. Böcking), Bonn, 1832, pp. 67-72, quien señala la labor de interpretación y el arte e ingenio de los gramáticos. H. I. Rose, *op. cit.*, pp. VII-VIII y XII.

47. La *Biblioteca* de Apolodoro podría haber servido de ejemplo modelo: cfr. A. Werth, *De Hygini Fabularum Indole*, Leipzig, 1901, p. 31.

48. E. Liénard destaca la atención a los modelos latinos («*Atreus Hygini*», *Latomus* 22, 1963, pp. 56-67, especialmente 59); cfr. A. Weth, *op. cit.*, pp. 2, n. 1, 25-29 y 31.

49. Cfr. H. I. Rose, *op. cit.*, pp. VII-VIII y XII. Las fábulas que interesan para considerar el texto de Servio son, según la edición del autor citado: XCVIII (*Iphigenia*), CXX (*Iphigenia Taurica*), CXXI (*Chryses*), CCLXI (*Agamemnon qui ignarus Dianae cervam occidit*), y CCXXXVIII (*Qui filias suas occiderunt*).

50. «Vatican Mythographers»: R. M. Krill, «The Vatican Mythographers: Their Place in Ancient Mythography», *Manuscripta* 23, 1979, pp. 173-177, y K. O. Elliot-J. P. Elder, art. cit., *TAPhA* 78, 1947, pp. 189-207.

Servio copia, pero seleccionando lo que copia según su propósito didáctico y de información, y, al final de su comentario, respecto al tema del sacrificio de Ifigenia, concluye: “*virgine caesa non vere, sed ut videbatur*”, y añade: “*et sciendum in sacris simulata pro veris accipi*” (*ad Aen.* II. 116, 27-29); este texto (que no fue interpolado por el epitomista en la obra de Higino) representaba, posiblemente, la opinión de Servio, que no pretende «atentar» contra la historicidad de la información que acaba de transmitir, sino señalar la posibilidad de ficción en el sacrificio; una precisión llena de ambigüedad: ¿se refería a una inmolación «no vista», y, por tanto, «no verdadera», en el ámbito de la tragedia eurípideana (y de sus seguidores latinos) que reúne al ejército aqueo frente al altar del sacrificio y ante el que se opera el prodigio [invisibilidad del efectivo sacrificio, sustitución por la cierva sacrificada y «vuelo» de Ifigenia hacia los dioses («Ifigenia en Aulis», vv. 1580-1610)]?

La semejanza con un sacrificio real, que no fue contemplado en su realización final, no suponía en la obra de Eurípides la idea de la salvación de Ifigenia (en el sentido del ahorro de su vida) a través de la sustitución de víctimas operada por Artemis: es más, parece obvio que Ifigenia muere y es resucitada por la diosa como sacerdotisa de su templo en la región táurica⁵¹. Es cierto que el final de la leyenda podría ser interpretado como una falsedad divina planeada, como un engaño divino, que tendía a presentar y a provocar la creencia en una muerte a través del sacrificio, ya que Ifigenia, efectivamente, desaparece de Aulis⁵². De hecho, en los relatos latinos parece

En *VM*, I, 20 (ed. P. Kulcsár, 1987, p. 10; ed. A. Mai, 1831, núm. 20 y ed. G. H. Bode, 1834, núm. 20) se narra la «*Fabula Epigenie et Orestis et Piladis*», para la que la fuente fundamental fue Servio (R. Schulz, *De Mythographi Vaticani Primi Fontibus*, Halle, 1905, pp. 27 y 52; cfr. K. O. Elliott-J. P. Elder, art. cit., pp. 194-198). El autor de esta primera colección mitográfica debió vivir en una época imprecisa, entre los siglos VII y VIII (K. O. Elliott-J. P. Elder, art. cit., p. 198; R. M. Krill, art. cit., p. 175); el texto que proporciona es el correspondiente a Servio *ad Aen.* II.116, 4-21 con ciertas variaciones, entre las que destaca la atribución de la sustitución a Minerva, así como ciertas supresiones. Véase nota 122.

Quizá fue Remigio de Auxerre, de época carolingia, el autor de *VM* II (K. O. Elliott-J. P. Elder art. cit., p. 202), un trabajo de mayor documentación mitográfica; y así, en el relato «*De Agamemnone*», *VM*, II, 245 (ed. P. Kulcsár, 1987, pp. 273-275; ed. A. Mai, 1831, núm. 157; ed. G. H. Bode, 1834, núm. 202), que sigue fielmente el texto serviano *ad Aen.* II.116, 4-27, añade, intercalando, el argumento de Esquilo (asesinato de Clitemnestra por su hijo, persecución de Orestes por las Furias y oráculo apolíneo, que prescribe la sustracción del simulacro de la diosa táurica: *VM*, II, 245, vv. 11-20), que completaba la comprensión del pasaje del comentarista de Virgilio (ya que éste lo había eludido). Además de su dependencia de Servio, se advierte la del escoliasta de Estacio (*vid.* nota 122) y de las fábulas de Higino interpoladas: *vid.* F. Keseling, *De Mythographi Vaticani Secundi Fontibus*, Halle, 1908, pp. 35-36, 109-110 y 113; K. O. Elliott-J. P. Elder, art. cit., pp. 201-202; M. Schmidt, *op. cit.*, p. XLVII.

En los casos de ambas compilaciones se trataba, posiblemente, de manuales para estudiantes (K. O. Elliott-J. P. Elder, art. cit., p. 199), lo que insiste en el éxito y peso de una determinada tradición mitográfica manuscrita, conservada, aprendida y transmitida.

51. E. Masaracchia, «Il sacrificio nell'Ifigenia in Aulide», *QUCC* 14, 1983, p. 51 y n. 23. Es importante señalar que el mito del sacrificio de Ifigenia reflejaba «ritualmente» la posibilidad de «supervivencia» a través de la sustitución por la víctima animal (A. Henrichs, «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», *Le Sacrifice dans l'antiquité* (ed. J. Rudhardt-O. Reverdin), 1981, pp. 197 y 208) y así, el rito de Artemis, protagonizado por *Iphigenia*, podía ser considerado como prototipo de los diferentes ritos locales de «pasaje», de iniciación de adolescentes a través del motivo de la «muerte por sacrificio»: *vid.* últimamente K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*. Londres-NY,

acentuarse la dicotomía y distancia entre el animal sacrificado (= sustituto) y la prosecución de la vida de Ifigenia en el templo táurico de Artemis, un pasaje entre sacrificio y «salvación» inmerso en un cierto ocultismo deseado por la diosa (nube que oculta la escena del sacrificio, transporte aéreo de Ifigenia a la región táurica): así lo presentan, por ejemplo, Ovidio, Pseudo-Séneca e Higino, quien resume la vivencia de Ifigenia con las siguientes palabras: "*Qui filias suas occiderunt: Agamemnon Atrei filius Iphigeniam, quam Diana servavit*"⁵³.

La «interpretación» que ofrece Servio del sacrificio de Ifigenia evidencia y resalta de modo inequívoco, sin embargo, la voluntad humana, y no divina, en el falseamiento o simulación del sacrificio, y, lo que es más importante, la posible aceptación ritual de su verismo a través del referente «simulado». Tal opinión, expresada al final del comentario, indudablemente se integra, temáticamente, en el resto del discurso serviano que le precede como si se tratase del epílogo de una línea de interpretación que el gramático ha escogido, centrada en la transmisión de una serie de tradiciones, con un determinado propósito informativo sobre el sacrificio en el mundo romano. Y es que el fin de la historia de Ifigenia en Aulis, concretado en la sustitución de su sacrificio por el de la cierva gracias a la «misericordia del *numen*» (vid. nota 43), sirve de episodio de introducción al *logos* mítico de Orestes en una versión «geográfica» latina (la «serviana»): el mito de fundación del culto de Artemis en Aricia y de la institución de su ritual en ámbito latino.

Trataremos, pues, de verificar esta hipótesis sobre la consciente construcción lineal de la interpretación serviana sobre el sacrificio, basada en la reivindicación de un mito helénico respecto del santuario histórico latino de la Diana de Aricia, para intentar dilucidar el ámbito geográfico y la esfera divina a la que se refería la información sobre el «sacrificio simulado» proporcionado por tal «epílogo».

El tema de la fundación del culto de Artemis en Aricia, tal y como lo transmite Servio, se adscribe al modelo helénico de otras reivindicaciones de fundación de santuarios de tal divinidad en tierra griega e itálica; por ello, el gramático presenta, junto al resumen de la tragedia de Ifigenia en Aulis el de su «drama» como sacerdotisa de la Artemis Táurica⁵⁴ y de su «fuga» (en

1989, pp. 9-10, 17-47. Cfr. en nuestro trabajo pp. 25 y 28 y nota siguiente. Vid. también Eurípides, *Ifigenia en Aulis*, vv. 1611-1612.

52. Cfr. K. V. Hartigan, «Salvation via Deceit: a New Look at the Iphigenia at Tauris», *Eranos* 84, 1986, p. 120. Sobre las diferentes versiones del final de la leyenda de Ifigenia, tras el sacrificio y la sustitución, véase K. Dowden, *op. cit.*, pp. 17-19.

53. Ovidio, *Ex Ponto*, III.2. 61-65; cfr. *id. Metamorphoseon*, XII. 31-34; Pseudo-Séneca, *Octavia*, 973-983 e Higino, *fab.* 238; cfr. *id. fab.* 98.4: vid. nota 49.

54. Sobre el «drama» de Ifigenia entre los tauros y su «inocencia» respecto de los sacrificios humanos, véase J. C. G. Strachan, «Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia Taurica*», *CPh*, 71, 1976, pp. 131-140; destacan la innovación de Eurípides, basada en el concepto de error a propósito del sacrificio humano: U. Albini, «L'Ifigenia in Tauride e la fine del mito», *PP*, 38, 1983, pp. 105-112, y A. Henrichs, *art. cit.*, p. 204.

Se habrá advertido que, en el texto de Servio, el sacerdocio de Ifigenia aparece adscrito a la Artemis cretense (*ad Aen.* II.116, 13-14); *Dictynna*, nombre de la ninfa del cortejo de Artemis, llegaría a ser utilizado

realidad rescatada por su hermano Orestes y Pilades) lo que implicaba el traslado del simulacro de la diosa (*ad Aen.* II.116, 12-21).

A diferencia de las tradiciones conservadas respecto de las diversas fundaciones culturales de Artemis en Sicilia⁵⁵, Servio no alude en su texto a todos los motivos esenciales que constituían el *logos* de Orestes y del *xóanon* táurico: culpa de Orestes tras el matricidio, robo del *xóanon* prescrito por el oráculo, locura de Orestes-viaje-purificación, y su reintegración-refundación del culto⁵⁶. Sus exigencias de brevedad y/o de conocimiento los reducen fundamentalmente al «robo» del simulacro (cfr. *absconditum...*) y al hecho de la fundación del culto, mediante su traslado por el héroe, en Aricia (si bien, Ifigenia también parece estar presente, según el comentario de Servio al pasaje *Aen.* VI. 136)⁵⁷; es más, Servio en el caso de una de las fundaciones culturales sicilianas realizadas por Orestes, aduce el azar de una «tempestad» como motivo del desembarco del héroe en la isla⁵⁸.

Una nueva culpa se añade al ánimo de Orestes (*ad Aen.* II.116.19), sin que sea valorada míticamente, en el relato serviano: el asesinato de Thoas, rey de la región táurica, que deja el camino expedito a la fuga con el simulacro. Servio abreviaba, con esta referencia, el episodio culminante de *Chryses*, drama que había desarrollado Sófocles⁵⁹, e imitado Pacuvio⁶⁰, cuyo contenido aprovechaba temáticamente un incidente en el viaje de regreso de los dos hermanos y Pilades, presentando a un nuevo hijo de Agamenón, Chryses, sacerdote de Apolo en la isla de *Sminthe* (según el posible resumen sofocleano legible en la fábula núm. 121 de Higino)⁶¹.

En el comentario de Servio aparecen combinados, pues, los argumentos de diferentes dramas griegos a los que, a continuación, se añade una serie de precisiones o explicaciones que evidencian una labor de conjugación y unión

(confundido) para la denominación de esta diosa (Daremberg-Saglio, s.v. Diana, 1892, p. 146 —P. Paris—). En el texto se refiere, evidentemente, a la Artemis Táurica. Los *scholia Danielis* presentan otra opción referencial de esta misma divinidad mediante la invocación, más cercana desde el punto de vista mitológico-ritual, de «Artemis *Orthia*», la diosa espartana para la que también se reivindicaba un origen «táurico» (Pausanias, III.16, 7-11); *vid.* también nota 114.

55. Cfr. C. Montepaone, «A proposito di Artemis *Phakelitis*: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2. Nápoles, 1984, pp. 89-107; F. Frontisi-Ducroux, «Artemis Bucolique», *RHR* 198, 1981, pp. 29-56 y F. Cordaro, «Il culto di Artemis a Regium», *PP* 29, 1974, pp. 86-90.

56. Véase la valoración de estos diversos elementos míticos, dentro de la tradición de las fundaciones, en C. Montepaone, art. cit., pp. 105-107. *Vid.* también nota 50.

57. Sobre la presencia de Ifigenia en Italia: F. H. Pairault, «*Diana Nemorensis*. Déesse latine, déesse hellénisée», *MEFRA* 81, 1969, p. 456; F. Frontisi-Ducroux, art. cit., pp. 42-43.

58. *Vid.* C. Montepaone, art. cit., pp. 102-103 y n. 3 (texto de Servio y estudio; se trataba de un lugar desconocido); cfr. F. Cordaro, art. cit., p. 87 n. 12 (se trataría de «*Mylae*» en Servio, *praef. Verg. Buc.* p. 95).

59. Daremberg-Saglio, s.v. *Iphigenia*, 1900, p. 571 (P. Decharme); W. H. Roscher, *Ausf. Lex. griech. röm. Mythologie*, 1890-94, s.v. *Iphigenia*, col. 300 (Stoll).

60. Véase nota anterior. H. I. Rose, *op. cit.*, pp. 87-88. O. Ribbeck, *Tragicorum romanorum fragmenta*, Leipzig, 1871, pp. 86-90.

61. Sería la isla de Tenedos, según O. Ribbeck (citado en W. H. Roscher, *Ausf. Lex. griech. röm. Mythologie*, 1897-1902 s.v. Orestes col. 1000 núm. 10 —Höfer—). Higino, *fab.* 121, «*Chryses*» (ed. H. I. Rose). *Vid.* nota 59.

expresa de una fuerte variedad de tradiciones, ya que respondían, en realidad, a estratos y móviles de composición inicial diversos. Tales «explicaciones», que enunciarnos según aparecen en el texto del gramático, derivan de interpolaciones «romanas» —a las que nos hemos referido con anterioridad— aplicadas a textos mitográficos de uso didáctico o de erudición de anticuario, que suponen —como ya señalamos— un intento de interpretación-comprensión latina de los textos griegos⁶² y que Servio ha mantenido en la elaboración de su comentario: (1) Introducción de una leyenda itálica (o, mejor dicho, la aportación de un escenario itálico concreto —¿reivindicación político-religiosa?— a un mito de fundación helénico) sobre el origen del culto de Artemis en Aricia (*ad Aen.* II.116, 20-21). (3) Se añade la explicación de un vocablo griego «βρομονικαι», referido a un concreto ritual lacedemonio (*ad Aen.* II.116, 23-25). (2) Se transmite una leyenda «romana» sobre la sepultura de Orestes (*ad Aen.* II.116, 25-27).

1.

La tradición grecolatina conservaba el testimonio de numerosos y diversos puntos geográficos del desembarco de Orestes con el simulacro de la diosa, lo que se traducía en tantas fundaciones de santuarios e instituciones de su culto que reivindicaban, evidentemente, su origen escítico; y así, por la parte latina, A. Lampridius afirmaba que: «*et Orestem quidem ferunt non unum simulacrum Dianae nec uno in loco posuisse, sed multa in multis*»⁶³. En el comentario, Servio transmite su conocimiento de la tradición peloponesiaca tanto directa (*ad Aen.* II.116, 21-23: el simulacro, tras haber sido llevado a Aricia, es trasladado a Laconia), como indirectamente —remontándose a la época de las colonizaciones en Sicilia— al conservar el término-referencia «*Facelitis*» (*ad Aen.* II.116, 20), que correspondía a la tradición de la fundación del culto, posiblemente en *Tyndaris*⁶⁴. La tradición ateniense, centrada en la obra euripideana, será añadida por los *scholia Danielis* al pasaje de *Aen.* III.331, cumpliendo su tarea de complementación del comentario serviano⁶⁵.

62. Cfr. A. Werth, *De Hygini Fabularum Indole*, Leipzig, 1901, pp. 29-31, 2 n. 1 y 25-28.

63. A. Lampridius, *Vita Heliofabali*, 7; cfr. Pausanias I.33.1 y III.16.8. *Vid.* los diferentes lugares de fundación recogidos por Höfer (W. H. Roscher, *op. cit.* cols. 998-1001) y en F. Graf, «Das Götterbild aus dem Taurerland», *AW* 4, 1979, pp. 33-41.

64. Cfr. C. Montepaone, *art. cit.*, pp. 89-107, especialmente pp. 92, 103 y 105-107; F. Frontisi-Ducroux, *art. cit.*, pp. 42-46 (que señala la importancia de la influencia de los mesenios, exiliados en Sicilia y fundadores de *Tyndaris*); cfr. F. Cordaro, *art. cit.*, pp. 86-90 y 87 n. 12. Cfr. también J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité: l'histoire et la légende*, París, 1941, p. 400.

65. Sobre la costumbre del compilador de transferir *scholia* de un lema a otro, de realizar referencias cruzadas (mediante determinadas fórmulas), y la adición de información suplementaria: G. P. Goold, «Servius and the Helen Episode», *HSPH* 74, 1970, pp. 106-113. *Vid.* nota 39.

La reivindicación mítica del origen escítico de la *Diana Nemorensis* (en Servio aparece en *ad Aen.* II.116 y *ad Aen.* VI.136) podría ser un «eco» real de la época de contactos entre Aricia y Cumas (siglo VI-V a. C.) y de la subsiguiente helenización de ciertos aspectos de la Diana latina, de la que la colonia griega podría haber funcionado como centro difusor, bien a través de la mitología relativa a Orestes, bien a través del efectivo culto de Artemis en el área cumana⁶⁶. De hecho, en Aricia no faltan testimonios arqueológicos de una influencia helénica en ambos aspectos: de fines de la época arcaica dataría el original de un relieve del siglo I que representa la escena de la muerte de Egidio a manos de Orestes⁶⁷; y respecto del simulacro arcaico de culto de la Diana de Nemi (siglo V a. C.), A. Alföldi ha propuesto su identificación con la imagen de una *Diana triplex* (Artemis, Selene y Hécate unidas mediante una barra a la altura de sus cabezas), que aparece representada en los denarios de *P. Accoleius Lariscolus*, emitidos en el 43 a. C., lo que denotaría una cierta interpretación griega para el modelo de la Diana latina⁶⁸.

En el comentario al pasaje de *Aen.* IV.511, Servio, y fundamentalmente los *scholia Danielis*, transmiten, efectivamente, un testimonio sobre el aspecto triple de la Diana invocada por Virgilio con ocasión de su referencia al Averno, si bien tal testimonio hay que considerarlo «tardío» y esencialmente elaborado⁶⁹. De hecho, la iconografía que Servio transmitió respecto del simulacro transportado por Orestes a Aricia, además de no ser única, olvida a la *Trivia* tan invocada en la literatura latina.

66. Vid. C. Ampolo, «L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino», *PP* 25, 1970, p. 210 (Aristodemo en Aricia; importancia del papel intermediario de Capua, donde se encontraba el santuario de *Diana Tifatina*); F. H. Pairault, art. cit., pp. 444-445 y 447-448 n. 4 (influencia de Cumas sobre el santuario de *Diana Tifatina*; culto griego de Artemis en Cumas, ya atestiguado por Virgilio y recuerdo del «robo» de una estatua de Diana a la gente de Cumas: el episodio de *Marica* en Minturno; a través de Cumas llegaría a Nemi la leyenda de Orestes que Estesícoro había dado a conocer en la Magna Grecia, *ibidem*, p. 454); vid. también J. Bayet, «Les origines de l'Arcadisme romain», *MEFRA* 38, 1920, pp. 116-119 y 134-135 (papel de Estesícoro y Cumas en la difusión del mito de Orestes); J. Heurgon, «Conférence inaugurale: La Magna Grecia e i santuari di Lazio», *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica*, Nápoles 1969, pp. 15-23. Sobre el culto de los «agamenónidas» en Tarento: G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Florencia, 1963, pp. 45-46; valoración de la influencia de Tarento sobre los cultos arcaicos del Lacio: F. H. Pairault, art. cit., p. 456.

67. M. Gjødosen, «Greek Bronzes: A Review Article», *AJA*, 67, 1963, 4, pp. 348-349 n. 156; cfr. J. P. Riis, «The Cult Image of *Diana Nemorensis*», *AArch* 37, 1966, p. 72; F. H. Pairault, art. cit., pp. 450-454; J. Heurgon, art. cit., pp. 28-30.

68. A. Alföldi, «*Diana Nemorensis*», *AJA* 64, 1960, pp. 137-144 (con láminas 31-34); le siguen: F. H. Pairault, art. cit., pp. 458-466 (se trataría de una *Trivia* griega en el bosque de Nemi); C. Ampolo, art. cit., pp. 202, 206 y 209 y A. Paribeni, «Di *Diana Nemorensis* e di Artemide Efesia», *DArch* 3, 1981, pp. 41-42. Duda de la interpretación de la *Diana triplex*: A. Momigliano, «Sul *Dies Natalis* del santuario federale di Diana sull'Aventino», *RAL* 17, 1962, f. 7-12, p. 390 y n. 2. Cfr. J. P. Riis, art. cit., pp. 67-75 (datación del 475 a. C.)

69. Servio escribía *ad Aen.* IV.511: «*Tria virginis ora Dianae iteratio est: Lunae, Dianae, Proserpinae*» (ed. Harvard). F. H. Pairault presenta la incertidumbre sobre la existencia de una «diosa triple indígena», ya que los numerosos poetas que la nombran (vid. A. Alföldi, art. cit., pp. 140-141) lo hacen bajo influencia de un helenismo filosófico —y entre ellos Virgilio— (F. H. Pairault, art. cit., pp. 466-467 y 469-470).

En el texto del gramático confluyen dos tradiciones iconográficas sobre el *xóanon* de Artemis en Aricia, que transmite yuxtapuestas y sin discusión: a) (Orestes): «*simulacrum sustulit absconditum fasce lignorum; unde et Facelitis dicitur*» (*ad Aen.* II.116, 19-20), y b) «*non tantum a face, cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur*» (*ad Aen.* II.116, 20-21)⁷⁰.

La tradición de la *Artemis Phakelitis* forma parte, como ya dijimos, de las reivindicaciones político-religiosas de ámbito siciliano respecto del original culto de la Artemis Táurica. El epíteto «*Facelitis*», que sólo aparece en las fuentes latinas, se aplicaba a la Artemis venerada en la zona de los Estrechos⁷¹. Servio mantiene, pues, en primer lugar, el testimonio «grecizante» de «*Facelitis*» —referido, sin embargo, a la Artemis de Aricia— como representante de una tradición docta y consciente del mito, ya que el simulacro había sido escondido, para transportarlo, en un haz de leña⁷². En segundo lugar, Servio transmite la tradición «*a face*», que procedería de una tardía acepción de su etimología, posiblemente derivada del conocimiento visual de representaciones genéricas de la *Diana Lucifera* y, en concreto, del ambiente cultural de la *Lucifera Nemorensis*⁷³; de hecho, son numerosos los testimonios literarios que hacen de la divinidad establecida junto a su «espejo»⁷⁴ una «poseedora» de luz a la que se venera llevando «*lucentes faces*», «*lumina...*» y así, «*face multa... splendet lacus...*»⁷⁵.

Notaremos que la transmisión sucesiva de diferentes epítetos de la diosa, a lo largo del comentario que ofrece Servio [*Dictynna*: *vid.* nota 54; *Facelitis* y *Lucifera*, y, más adelante, la referencia a la Artemis (*Orthia*) de Laconia] refleja una elaborada concatenación de noticias (además de la «deducción erudita» que asocia tales epítetos⁷⁶) que suple los «tramos» inexistentes (o eliminados por el gramático en pro de una abreviación) de una información lineal canónica a propósito del argumento helénico de la fundación del culto de Artemis en Aricia.

70. Distinción señalada por C. Montepaone, «A proposito di Artemis *Phakelitis*: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Nápoles, 1984, pp. 89-90; según F. H. Pairault (art. cit., p. 455), Servio «confunde» iconográficamente la Artemis *Phakelitis* y la imagen de Artemis sosteniendo antorchas.

71. Las variantes, que se encuentran en las fuentes latinas, de tal epíteto son: *Facelitis-Fascelitis-Facelina-Fascelina*: C. Montepaone, art. cit., pp. 89-90; sobre su localización geográfica *ibidem*, pp. 91-92. *Vid.* nota. 64.

72. Se trataría de la transcripción griega de «*phakelos*» (latín *fasces*): C. Montepaone, art. cit., p. 90 y n. 4; cfr. F. Cordaro, «Il culto di Artemis a Regium», *PP*, 29, 1974, p. 88 y n. 18.

73. C. Montepaone, art. cit., p. 90; F. H. Pairault citado en nota 70. Representaciones pictóricas de la escena del sacrificio, en frescos y vasos, y en relieves de sarcófagos: *vid.* Daremberg-Saglio s.v. *Iphigenia*, 1900, p. 572 (P. Decharme).

74. Espejo de Diana = lago de Nemi: Ovidio, *Fasti*, III.263-264; Servio *ad Aen.* VII.515.

75. Sobre el papel de Diana como dispensadora de luz, en ámbito latino y en una época primitiva, expresa sus dudas: R. Schilling, «Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine», *Homages à J. Bayet* (ed. M. Renard-R. Schilling), 1964, pp. 653-654; sobre la relación de *Diana Lucifera* con Artemis *Phosphoros* y confusión con *Lucina*: *id. ibíd.*, pp. 662-664.

76. J. Bayet, «Les origines de l'Arcadisme romain», *MEFRA* 38, 1920, p. 135.

Se ha insistido ya suficientemente, por parte de los estudiosos del tema, en la progresiva y creciente helenización, desde muy temprana fecha, de la Diana latina⁷⁷: una «solución» con éxito que se prolonga hasta la época de Servio, tal y como evidencia su comentario sobre el origen de dicho culto en Aricia, y, tras él, hasta Solino y los copistas medievales⁷⁸.

La tradición helénica de Servio recoge, a través de la literatura mítica conocida, la identificación formulada por tantos autores antes que él entre la Diana de Aricia y la condición de «extranjera» (epítetos del tipo *mice-nea*, *orestea*, *scythica*)⁷⁹ que implicaba, y fundamentalmente explicaba, la crueldad de los ritos de la diosa, siendo, sin embargo, nuestro autor el único (hasta su época) en transmitir la leyenda etiológica de la fundación e institución del culto de la diosa táurica, a través de la gesta de Orestes, en Aricia.

Otro héroe griego, no obstante, había sido ya invocado como fundador de un recinto para Artemis en Aricia, Hipólito (arrollado por sus caballos, según el deseo de venganza de su padre Teseo, y resucitado por Asclepios mediante la intervención de Artemis que lo transfiere «cambiado» a Aricia)⁸⁰, en el relato descriptivo que de Epidauro ofrece Pausanias (II.27, 4). Pero su etimología parece responder a exigencias diversas de la tradición escogida por Servio, y relacionada con varios argumentos a la vez: posibilidad de asociación de Diana y Esculapio en Nemi⁸¹, prohibición ritual de la entrada de caballos dentro del recinto sagrado nemorense⁸², y la posibilidad de considerar a *Virbius* (nombre con el que Hipólito vivía en Aricia) como el mítico fundador del sacerdocio nemorense⁸³. Servio conocía la tradición legendaria del «hombre doble» —Hipólito/*Virbius*— [aunque no la haya retenido como episodio etiológico significativo en la exposición de la fundación del culto de Artemis en Aricia (*ad Aen.* II.116)], como indicaba su nombre «*quasi bis virum*, encomendado a la ninfa Egeria, y transformado en *numen coniunctum*

77. R. Schilling *art. cit.* pp. 662-667; F. H. Pairault «Diana Nemorensis. Déesse latine, déesse hellénisée» *MEFRA* 81, 1969, pp. 425-471.

78. *C. Iulii Solini: collectanea rerum memorabilium* (ed. T. Mommsen 1895) 2.10-11 (p. 34). *Mitógrafo Vaticano*, I.20.19 y *Mitógrafo Vaticano*, II.245.26-27 (ed. P. Kulcsár: *vid. nota* 50).

79. Epítetos utilizados por: Estrabón V.12; Ovidio, *Metamorphoseon*, XV.488-9 y XIV.331-332; Silio Itálico, *Punica*, IV.367, VIII.362; Lucano, *Farsalia*, III.86, VI.74; Valerio Flaco, *Argonautica*, II.300-305.

80. Cfr. Virgilio *Aen.* VII.761 y ss. (*vid. Servio ad versum*); Ovidio, *Metamorphoseon*, XV.490-546, *Fasti*, III.263-266 y VI.733-762; Estacio, *Silvase*, III.1.56-57. Más fuentes en Pauly, *RE, s.v. Virbius*, 1961 cols. 178-182 (G. Radke).

81. F. H. Pairault, *art. cit.*, pp. 446-447 y n. 2. Cfr. L. Morpurgo, «*Nemus Aricinum*», *MonAL*, 13, 1903, pp. 311, 347 y 359; cfr. J. Bayet, *art. cit.*, p. 136.

82. F. H. Pairault, *art. cit.*, p. 446; cfr. Virgilio *Aen.* VII. 778-780. Cfr. G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (ed. castell. 1951), pp. 542-545.

83. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milán, 1988, p. 16. Cfr. A. Brelich, «I primi re latini», *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1955, pp. 92 n. 115, y 82 n. 86 [sacerdote «*rex*» al servicio de un «dios» o un «héroe» que se esconde (*Virbius*)]. Interesante la aproximación nominal entre «Irbos» (cuyo hijo fue uno de los héroes espartanos que encontraron la estatua de Artemis *Orthia*: Pausanias, III.16.9) y *Virbius* en F. Frontisi-Ducroux, «Artémis Bucolique», *RHR* 198, 1981, p. 41 n. 37.

*Diana*⁸⁴: tal es su comentario al pasaje de *Aen.* VII.761, en el que rebate la presentación —por Virgilio— de Virbio como el «bellísimo hijo de Hipólito»⁸⁵.

El éxito de las tradiciones helenizantes implicaron el «sistemático» abandono u olvido de la existente tradición «latina» de la fundación nemorense, y como un inexplicable anacronismo habría sido considerada su «recuperación» por parte del lexicógrafo Festo y del gramático Prisciano, si no fuera porque sus intereses testimoniales eran ajenos a toda interpretación y crítica históricas. El primer autor conserva el nombre —*Manius Egerius*— de quien consagró el bosque nemorense a Diana⁸⁶, texto que probablemente se remontaba a Verrio Flaco y destinado a explicar el proverbio «*multi Mani Ariciae*»; Prisciano, valiéndose de la fuente gramatical representada por *Flavius Caper*⁸⁷, cita un texto de los *Origenes*, de Catón, que transmite la «misma» dedicación ariciana⁸⁸ por, esta vez, *Egerius Baebius Tusculanus* en representación de una serie de pueblos del entorno latino, para ilustrar un ejemplo específico de morfología latina⁸⁹. De tales testimonios, que reflejan la «latinidad» original de la Diana de Aricia [y, por tanto, el «federalismo latino» protegido por la diosa, la posible referencia a la existencia de unos *Egerii* —*nomen* suficientemente vinculado al entorno nemorense— involucrados especialmente en el culto de la diosa (¿y, quizá, un fundador mítico, *Manius Egerius*, padre de Egeria?), referencia a la fase «boscosa» del culto, previa a la erección del santuario...]⁹⁰, Servio pudo haber tenido conocimiento, si bien el interés por una mitografía docta —griega— de anticuario y, posiblemente, una propia línea de interpretación los habría alejado de la documentación seleccionada para la redacción de su comentario.

Prueba de todo ello es la frágil reivindicación «serviana» de la fundación de Orestes en Aricia —que se revelará efímera—, ya que se informa de una

84. Servio *ad Aen.* VII.761. Interesante las analogías, señaladas por J. Bayet, entre las parejas Egeria y *Virbius* (vinculada a la Diana de Aricia) e Ifigenia y Orestes (a la diosa táurica): J. Bayet, art. cit., p. 137.

85. Ver aclaración, sobre la confusión de Servio, en E. Paratore-L. Canali, *Virgilio: Eneide*, vol. IV (Fund L. Valla), 1981, pp. 217-218 *ad* 761 (*proles*) y 762 (*mater Aricia*).

86. Festo (ed. W. M. Lindsay, 1913), p. 128: «*Manius Egeri <us lucum> Nemorensem Dianae consecravit, a quo multi et clari viri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde [et] proverbium: "Multi Mani Ariciae". Sinius Capito longe aliter sentit. Ait enim turpes et deformes significari, quia Maniae dicuntur deformes personae. et Arici [n]ae genus panni [manici] fieri: quod +manici+ [appel]letur».*

87. Servio utiliza con cierta frecuencia pasajes de autores citados por el gramático *Caper* [Goetz in Paulys *RE* III.2 (1899) cols. 1506-1508]; C. Ampolo, «Ricerche sulla Lega Latina II. La dedica di *Egerius Baebius* (Cato Fr. 58 Peter)», *PP* 212, 1983, pp. 322-323.

88. Cfr. C. Ampolo, art. cit., p. 324 y n. 8.

89. Se trata de un texto tomado de II libro de los *Origenes* de Catón, expuesto dos veces en las *Institutiones* de Prisciano: *vid.* C. Ampolo, art. cit., p. 322 (*Inst.* IV.21, p. 129 H: a propósito de los derivados de nombres de ciudades en —as): «...*lucum Dianium in nemore Aricino Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dicator Latinus. Hi populi communiter: Tusculanus. Aricinus, Lanuvinus, Laurens, Coranus, Tiburtis, Pometinus, Ardeatis, Rutulus...*» (cfr. *Inst.* VII, p. 337, H: *ibidem*); interés de Capro en morfología latina: C. Ampolo, *ibidem*, p. 325; valoración del documento para la historia de la Liga latina: *ibidem*, p. 326. Sobre la dedicación tuscolana, véase también: R. Schilling, art. cit., pp. 656-659; A. Momigliano, art. cit., pp. 389-390; A. Alföldi, art. cit., *AJA* 64, 1960, pp. 143-144, y F. H. Pairault, art. cit., pp. 439-441.

90. Sobre estas cuestiones véase: A. Alföldi, art. cit., p. 143; F. H. Pairault, art. cit., pp. 438-440; A. Momigliano, art. cit., pp. 389-391.

«expulsión»/traslado del simulacro de la diosa —y con él de sus especiales ritos— a Laconia (*vid.* 3), y, además, de un cambio de lugar de sepultura de los restos mortales del mítico fundador: «*Orestis vero ossa ab Aricia Romam translata sunt et condita ante templum Saturni, quod est ante Clivum Capitolinum iuxta Concordiae templum*» (*ad Aen.* II.116, 25-27).

2.

Del traslado de los huesos de Orestes, verificado entre Aricia y Roma, sólo poseemos este testimonio que, indudablemente, ha de ser interpretado en clave mítica. Se trata de los huesos de un héroe, de los que las fuentes destacaban su extraordinaria longitud⁹¹ tal y como convenía a su alta cualidad, enterrados en un primer momento en la ciudad latina, evidentemente tras la fundación del culto de la Artemis *Tauropolos*, y posteriormente trasladados a Roma, sede también de un culto de Artemis.

El eco de una última reivindicación «político-religiosa», esta vez de la sede romana, parece ocultarse bajo este significativo traslado funerario notificado por Servio: una reivindicación romana a través del mito (aprovechando, o reutilizando, la versión «*orestea*» latina), bien del origen del culto de Diana en la urbe (vinculado a la figura de Orestes, pero, entonces, claramente posterior al de la sede nemorense)⁹², y, o más probablemente, de la superioridad político-religiosa del santuario romano respecto del nemorense. Para el caso de este posible reflejo de una arcaica rivalidad romano-latina, y no sólo centrada en el argumento de entrambas fundaciones (*vid.* nota anterior), se podría acudir al paralelo que encontramos en un relato de Heródoto: los espartanos obtuvieron la superioridad bélica en las conquistas del Peloponeso (siglo VI a. C.), y en concreto sobre Tegea, gracias a la obediencia del oráculo que prescribía el traslado a Esparta de los huesos de Orestes desde su tumba en aquella ciudad⁹³.

Un traslado del culto de Aricia al Aventino (y con él el de la leyenda del fundador griego), como culto de los vencidos instalado fuera del *pomerium*, podría haber sido consecuencia de la decisiva victoria romana sobre los latinos en la famosa batalla del lago Regilo, en los primeros años del siglo V a.C.⁹⁴; sin embargo, la tradición hacía de Servio Tulio (contemporáneo de Creso y de

91. Vid. Plinio *NH*, VII.74; Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, 3.10.11; Solino, *Collectanea rerum memorabilium*, 1.90,2-5 (ed. T. Mommsen, 1985, p. 22); Heródoto, I.68.

92. No estará de más considerar la importancia del elemento focense en la difusión del culto de la Artemis Efesia en Occidente y, en concreto, su posible relación con la sede del Aventino: *vid.* G. Colonna, «Sull'origine del culto di Diana *aventinensis*», *PP* 17, 1962, pp. 57-60; también C. Ampolo, «L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino», *PP* 25, 1970, pp. 200-210; cfr. J. Bayet, art. cit., pp. 137-138. La relación entre los cultos de ambas sedes, y la cronología de sus fundaciones es aún discutida; véanse los aspectos problemáticos expuestos por A. Momigliano, art. cit., *RAL* 17, 1962, f. 7-12, pp. 387-392.

93. Heródoto, I.67-68; Pausanias, III.11.10 y cfr. VIII.54.4; Diodoro, 9.36.

94. Cfr. R. Schilling, art. cit., pp. 654-662; A. Alföldi, art. cit., p. 144. Contra las teorías sobre la prioridad de Aricia (contra A. Alföldi, pues): A. Momigliano, art. cit., pp. 387-392.

su admiración ante la superioridad espartana), el fundador del templo de Diana en Roma, acción que la analística atribuía a su estrategia política en favor de la preponderancia romana sobre los latinos⁹⁵.

No es esta la sede adecuada para la presentación de una discusión sobre el origen del santuario «artemisiano» romano, ni sobre sus oscuras relaciones con el nemorense y las vicisitudes de la Liga latina; baste la alusión a un posible conocimiento por la tradición romana, modelado quizá a través de la tradición mítica del ejemplo de Heródoto o similares, del significado político-cultural de tal traslado funerario que comportaba la privación/apropiación del testimonio original de fundación en Aricia. Y ello porque en el relato serviano no existen explícitas referencias ni a la diosa o culto de Diana en Roma, ni a su sede en el Aventino⁹⁶; es más, la nueva colocación de la sepultura de Orestes se vincula al templo de otra divinidad, Saturno y topográficamente al *clivum Capitolinum*.

En la literatura mítica no es difícil hallar semejanzas entre el *logos* de Orestes y la leyenda de Saturno como rey: ambos son extranjeros, futuros fundadores, exiliados que llegan a Italia por mar, que se esconden o refugian en tierra extranjera = Lacio⁹⁷; y la tradición relativa a los cultos de Saturno y de la Artemis Táurica (el fundado por Orestes) coincide, como es sabido, en su carácter sanguinario manifestado en la práctica de los sacrificios humanos. Tales analogías, quizá, podrían explicar la elección del *area Saturni* para «enterrar» al héroe⁹⁸.

Pero una lectura atenta del comentario de Servio revela el explícito y subrayado interés que suscita la «exacta» situación topográfica de la sepultura: su implicación con la colina capitolina («*quod est...*»: *ad Aen.* II.116.27) a través de su referencia al templo de Saturno⁹⁹. Un templo que se situaba en la pendiente de esta colina, dominada desde lo alto por Júpiter y su nuevo orden, reflejo de un orden «anterior», de una situación cultural previa, recuerdo (o

95. Cfr. F. H. Pairault, art. cit., *MEFRA* 81, 1969, pp. 428-443. Admiración de Crespo: Heródoto, I.69. Vid. también nota anterior.

96. No hay por qué pensar en un culto de Diana sobre el Capitolio dedicado por Tito Tacio, ya que tal información (Dion. Hal. II.50.3 y Varrón *LL* V.74) es producto de una reelaboración de fuentes: vid. J. Poucet, *Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, Kinshasa, 1967, pp. 95-96, 134-135 y 320-325; D. Briquel, «Jupiter, Saturne et le Capitole», *RHR* 198, 1981, p. 138.

97. Cfr. A. Brelich, «I primi re latini», *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1955 pp. 81-82. Vid. también nota 113.

98. Absurda la precisión de F. H. Pairault sobre la necesidad de existencia de un cementerio funcionando en esa zona del foro (art. cit., p. 432 n. 1). De nula utilidad la conclusión de Ch. Guittard sobre el «carácter ctonio» de los «monumentos» que formaban parte del *area Saturni* (entre ellos la tumba de Orestes): Ch. Guittard, «Recherches sur la nature de Saturne des origines à la réforme de 217 avant J.C.», *Recherches sur les religions de l'Italie Antique* (ed. R. Bloch), Ginebra, 1976, pp. 61-62 y «*Saturni fanum in faucibus* (Varro, *L.L.* 5, 42): a propos de Saturne et de l'Asylum», *Hommages à P. Wuilleumier*, 1980, p. 162.

99. Sobre la situación «significativa» del templo de Saturno, al pie de la colina capitolina, según coinciden las fuentes antiguas: vid. Ch. Guittard, art. cit., *Hommages à P. Wuilleumier*, 1980, pp. 159-166; A. Brelich, art. cit., pp. 80-81; D. Briquel, art. cit., pp. 141-143, 154-155. Fuentes: Varrón, *LL* 5.42; Dion. Hal., *AR* 6.1.4; Festo, 430 L.; Servio, *ad Aen.* VIII.319 y cfr. II.116.26-27. Vid. también Ch. Guittard, art. cit., *Recherches...*, 1976, p. 62.

causa) de la primitiva denominación del Capitolio como *mons Saturnium*¹⁰⁰. Se trataba, pues, de un tiempo antiguo, un dios «soberano» anterior (y la tradición insistirá en su carácter itálico a través de la reivindicación de su culto como datable antes de la guerra de Troya¹⁰¹), en fin, de una tierra «saturnia», denominación que se aplicaba al territorio y al concepto de una Italia primitiva, de un mítico reinado «saturnio» sobre el Lacio y de un «arcaico» centro fundado sobre dicha colina romana¹⁰², que señalaban en el espacio y en el tiempo el origen de la fundación de Roma.

Toda una serie de variadas tradiciones se vincularán —diacrónicamente— al Capitolio para convertirlo en origen y centro de Roma: la del *asylum*, germen de la fundación de Rómulo (y sugestiva la presencia del «refugiado» Orestes junto a esta zona, quizá reinstalado —aunque ya muerto— como «ciudadano romano» —según había decidido Rómulo para los refugiados del *asylum*¹⁰³; o aquella tradición relativa al *mundus*, que situaba la fosa excavada junto al Comicio como «fundamento cósmico de la ciudad de Roma», como «el lugar del mundo»¹⁰⁴, o la tradición del culto de *Terminus*, vinculado a la soberanía divina y al establecimiento y propagación del «orden» desde la citada colina¹⁰⁵.

Al conjunto de tales tradiciones se ha de añadir la de Orestes, que representaba, según ha demostrado J. Bayet¹⁰⁶, una de las corrientes arcádicas del origen romano, «arcadismo» genérico que parece imponerse, al menos a partir del siglo III a. C., al resto de las tradiciones helénicas sobre la fundación de Roma¹⁰⁷. En Arcadia se situaba la muerte y el culto heroico de Orestes y su gesta como fundador, vinculada a la diosa Artemis y a su culto (en el que se aprecian «ciertas connotaciones arcádicas»)¹⁰⁸, seguía un itinerario mítico-geográfico, en suelo itálico, cuyas etapas habían sido Magna Grecia-Cumas-Roma¹⁰⁹. La tradición de Orestes se une así, y no sin ciertos paralelismos, al

100. *Mons Saturnium*: Varron, *LL* 5.42; Festo, p. 430 L.; Solino, l.13; Tertuliano, *Apol.* X.8... Véase D. Briquel, art. cit., pp. 139-140; J. Poucet, *op. cit.*, pp. 76-77, 93-94; Ch. Guittard, art. cit., *Recherches...*, 1976, p. 61; G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, 1974, p. 240; *vid* también nota anterior.

101. Cfr. Plutarco, *QR* 11 y Festo, p. 430 L.; A. Brelich, art. cit., p. 78 n. 72; también Ch. Guittard, art. cit., *Recherches...*, 1976, p. 48. Cfr. D. Briquel, art. cit., p. 155.

102. A. Brelich, art. cit., p. 81; J. Poucet, *op. cit.*, pp. 76 y 94; D. Briquel, art. cit., pp. 139-140; Ch. Guittard, art. cit., *Recherches...*, 1976, pp. 70-71 (evolución del culto de Saturno en Italia en relación con los movimientos de población en la península).

103. Dión Casio V.3.2; cfr. Tito Livio I.8.5; Dion. Hal. II.15; Plutarco *Vida de Romulo*. 9. *Vid.* Ch. Guittard, «*Saturni fanum in faucibus* (Varro L.L. 5, 42): a propos de Saturne et de l'Asylum», *Hommages à P. Wuilleumier*, 1980, p. 165 y n. 40; J. Poucet, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruselas, 1985, p. 193. Valoración del *asylum* respecto a Vediovis: G. Piccaluga, «L'anti-Juppiter», *SMSR* 34, 1963, pp. 233-235.

104. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milán, 1988, pp. 287-294.

105. G. Piccaluga, *op. cit.*, pp. 108 (*miliarium* por excelencia a los pies del Capitolio, delante del templo de Saturno: cfr. pp. 166-167), 122-128, 198-201, 229-250 y 286-292. Cfr. D. Briquel, art. cit., pp. 159-161.

106. J. Bayet, «Les origines de l'Arcadisme romain», *MEFRA* 38, 1920, pp. 63-143.

107. J. Bayet, art. cit., p. 68; J. Poucet, *op. cit.*, 1985, p. 187.

108. Señaladas por J. Bayet, art. cit., pp. 133-139.

109. J. Bayet, art. cit. especialmente pp. 140-141. *Vid.* también nota 66.

«arcadismo» aportado por Evandro y su fundación palatina a la leyenda romana: Polibio contaba que Evandro había enterrado en tal monte a su nieto Palante, del que derivaría el nombre «Palatino» (Polibio *apud* Dion. Hal. *AR* I.32); y será Servio quien precisamente señale, en su comentario, el motivo del exilio de Evandro en Italia: el asesinato de su padre por instigación de su madre¹¹⁰. Ciertamente la referencia a un lugar de sepultura que, de algún modo (nominalmente), «funda», y al exilio por un delito de sangre que connota al «fundador» (referencia que el gramático, sin embargo, no «conserva» para el caso de Orestes como fundador en el Lacio), recuerdan, indudablemente, las tradiciones servianas sobre Orestes.

En conclusión, no pensamos que el testimonio del traslado de los huesos de Orestes a Roma refleje una determinada devoción por el héroe en la urbe¹¹¹; su asociación al *area Saturni*, además de ser conceptualmente lógica (tras las analogías señaladas con Saturno), lo situaba en un «tiempo originario» y en un espacio «primitivo» de la ciudad que lo convertía en un pseudofundador —arcadio— de la misma, si bien, distanciándose del mito, la realidad topográfica derivada de la mención del templo de la Concordia (*ad Aen.* II.116.27) situaría la tradición en fechas más recientes¹¹².

La previa relación del héroe con Aricia, y su posterior abandono, parecen ciertamente sugerir, tal y como lo hemos expuesto, un traslado de hegemonía político-religiosa del ámbito geográfico latino al romano. Ahora bien, la figura de Orestes como héroe «civilizador» existía de hecho en la tradición romana (de la que se hará eco Servio), a través de la reforma del rito «artemisiano» en suelo lacial; ello habrá podido facilitar, o quizá sugerido, la «acogida» por la tradición romana de la sepultura del héroe¹¹³.

Es posible, pues, que la inclusión de esta «leyenda romana» haya dependido de un deslizamiento en el interior del *corpus* de las «interpretaciones» del texto mitográfico relativo a Orestes (que Servio copia), provocado, precisamente, por un ansia erudita de completar la «historia» del héroe en Italia. Quizá se trataba, entonces, de un destino romano que, en sí mismo, no precisaba de una confrontación latina, si bien la existencia de una tradición conocida de Orestes en Aricia habría provocado la «necesidad argumental» de la inclusión de su «traslado».

110. Según el comentario de Servio, *ad Aen.* VIII.51 (ed. G. Thilo-H. Hagen). Cfr. J. Bayet, art. cit., p. 106, y J. Poucet, *op. cit.*, p. 187.

111. Si bien, sí que se puede atestiguar en Magna Grecia: J. Heurgon, «Conferenza Inaugurale: La Magna Grecia e i santuari del Lazio», *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica*, Nápoles, 1969, pp. 19 y 28-31; *vid.* también nota 66.

112. Sobre la dedicación del templo de la Concordia en el Foro: D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 246-250.

113. Servio *ad Aen.* VI.136.16: *vid.* p. 27. Orestes, como «héroe civilizador», se aproxima tanto a la figura de Saturno (*vid.* p. 20) como a la de Hércules (*vid.* p. 29). Véase A. Brelich, art. cit., pp. 93-94; Ch. Guittard, art. cit., *Recherches...*, 1976, pp. 45-47.

3

La conjunción heterogénea y artificiosa que Servio presenta respecto del tema de la fundación produce, pues, la impresión de una sucesión lineal argumental, falsa, que no logra ocultar la diversidad de origen y motivación de las tradiciones utilizadas por el gramático en su comentario. Sin embargo, si atendemos al siguiente tema tratado, el del «rito» religioso característico de la divinidad a la que se ha referido la fundación, y consecuentemente el de su institución en ámbito latino, se observa una homogeneidad conceptual de elección y de intención en las informaciones proporcionadas por el comentario de Servio: el «rechazo romano» de la crueldad en el sacrificio (*ad Aen.* II.116.22) y el testimonio de la «reforma» del rito, como ya se anticipó, nada menos que por Orestes (*ad Aen.* VI.136.16).

La crueldad de la diosa táurica, ya tan señalada y conocida por los autores latinos, aparece vinculada en la narración serviana a aquella información mítica que presentaba a Ifigenia, como sacerdotisa de Artemis en la región táurica, obligada «*cum secundum statutam consuetudinem humano sanguine numen placaret*» (*ad Aen.* II.116.15) (*vid.* nota 54); y así, como veremos, en un mismo plano mítico-ritual se situará la explicación de Servio, que justificaba el traslado del simulacro de la diosa desde Aricia a Laconia (*ad Aen.* II.116, 22-25): la crueldad de la que, en tierra espartana, era Artemis «*Orthia*»¹¹⁴ derivaba —según el texto del gramático— de la «costumbre sacrificial» lacedemonia consistente en una «flagelación» de adolescentes ante su altar. Es por esto por lo que Servio incluye la explicación del término «*βομονικαι*», los «vencedores del altar».

El rito de la flagelación en Esparta (que indudablemente remite a un ritual iniciático primitivo)¹¹⁵ formaba parte de la *agoge* de los adolescentes, de la formación de los futuros *homoiotai*, si bien, en un determinado momento, tal rito habría sido catalizado por el culto de Artemis *Orthia* y transformado en el centro de una de las fiestas de dicha divinidad, la *diamastigosis*, presidida por la sacerdotisa que sostenía el *xóanon* divino, cuyo peso advertía de la debilidad de los *mastigophoroi* en el cometido de su tarea¹¹⁶. Los adolescentes eran, pues, maltratados mediante el látigo, lo que constituía la «prueba» que valoraba su resistencia, y que decidía la «victoria» en la competición mediante el tiempo y el número de latigazos que lograban soportar¹¹⁷.

114. Sobre «Artemis *Orthia*»: J. P. Vernant, «Une divinité des marges: Artémis *Orthia*», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Nápoles, 1984, pp. 13-27, y F. Frontisi-Ducroux, «La *Bomolochia*: autour de l'embuscade à l'autel», *ibidem*, pp. 29-49; cfr. A. Brelich, *Paides e Parthenoi I*, Roma, 1969, pp. 113-207. Véase también nota 54.

115. A. Brelich, *op. cit.*, pp. 170-174 y 191-206; cfr. G. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*, III, Londres, 1913, pp. 341-343, y A. Flacelière, «Sur quelques passages des Vies de Plutarque. I. Thésée-Romulus. II. Lycurgue-Numa», *REG* 61, 1948, p. 399.

116. Cfr. Pausanias III.16.9-11; Jenofonte, *Rep. Lac.* II.9; Plutarco, *Moralia (Inst. Lac.)* 40, p. 239 D; *Vida de Licurgo* XVIII.1-2; *Vida de Aristides* XVII.10; Luciano, *Anacharsis* 38; Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VI.20; cfr. Cicerón, *Tusc.* II.34. *Vid.* A. Brelich, *op. cit.*, pp. 124, 134-135, 171-173 y 191-193 y F. Frontisi-Ducroux, *art. cit.*, pp. 29-49.

117. Así Servio, *ad Aen.* II.116, 23-25. Sobre la prueba de resistencia como elemento iniciático: A. Brelich, *op. cit.* especialmente pp. 124 y 136 con n. 64, y J. P. Vernant, *art. cit.*, pp. 25-27.

La «escena ritual» se desarrollaba ante el altar de Artemis frente al cual, en época romana, se había construido un teatro que permitía la asistencia y contemplación de tal espectáculo sangriento¹¹⁸. De hecho, Plutarco recordaba que, incluso, algún joven había llegado a morir en semejante prueba¹¹⁹, testimonio de una resistencia extrema en un rito que, hacía ya tiempo, había asumido una forma agonística, de tal modo que eran los términos de una «competición» los que se utilizaban para la descripción del rito: y así, *Bomonikas* era el vencedor del altar —tal y como lo conserva Servio—, un título que los documentos epigráficos del santuario de Artemis *Orthia* atestiguan¹²⁰.

El látigo y la fustigación recordaban al adolescente espartano su situación en la comunidad, próxima tanto al semisalvajismo, a la condición de hombre inferior, al «hilotas» en suma, como a la condición futura de «igual»¹²¹; la obtención de esta última dependía, entonces, de su respuesta ante esta prueba de resistencia: la actitud sumisa que correspondería al hilotas, habituado al látigo, es sustituida por la inexpresividad del dolor, la jovialidad y el orgullo correspondiente a un futuro ciudadano, para el que el látigo era un instrumento infamante¹²². La educación espartana, así, ofrecía al joven la participación y/o posibilidad de imitación de comportamientos y actitudes extremas, como medio de adquisición del justo y completo conocimiento de su futura condición y situación social dentro de la comunidad¹²³.

Tal alteridad ritualizada, dentro del contexto iniciático de los jóvenes, no podía dejar de ser «captada» culturalmente por una divinidad «des marges», tal como Artemis, que presidía el pasaje del estado salvaje al civilizado, estados de imprecisos límites que sugerían una comunidad de vigilancia divina¹²⁴.

118. Cfr. A. Brelich, *op. cit.*, p. 134; J. P. Vernant, *art. cit.*, p. 21; R. Flacelière, *art. cit.*, p. 400; cfr. Luciano, *Anacharsis* 38; Plutarco, *Vida de Licurgo* XVIII.1.2, y Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VI.20.

119. Plutarco, *Vida de Licurgo* XVIII.1-2; cfr. Cicerón, *Tusc.* II.34; Luciano, *Anacharsis* 38.

120. A. Brelich, *op. cit.*, pp. 133-134, 191-193 y 206; F. Frontisi-Ducroux, *art. cit.*, p. 29 n. 5; testimonio de erección de estatua al vencedor: Luciano, *Anacharsis* 38.

121. J. P. Vernant, *art. cit.*, pp. 19-22; cfr. Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VI.20.

122. J. P. Vernant, *ibidem*; cfr. *id.*, «Entre la honte et la gloire», *Metis* 2, 1987, 2 pp. 269-299. Orgullo: cfr. Plutarco, *Moralia* 40.239 D; *Vida de Licurgo* XVIII.1-2; Cicerón, *Tusc.* II.34. Con connotación sacrificial, y destacando la extrema paciencia de estos jóvenes (por la que son dignos de alabanza), aluden al rito el escoliasta *Cruquianus* de Horacio (*schol. Cruq. ad Hor. C.I.7.10: «Ne nec tam patiens»*, ed. H. J. Botschuyver, vol. IV, 1942, pp. 16-17), y el escoliasta de Estacio (*Lact. Plac. in Statii Theb VIII.437: «laudataque verbera Matri»*, ed. R. Jahnke, 1898, pp. 398-399). El autor, ya de época merovingia, de la compilación mitográfica denominada *VM I* (*vid. nota 50*) parece depender de esta última fuente para la descripción del rito de la flagelación lacedemonia en *VM I*, 170 (ed. P. Kulcsár, p. 68; A. Mai, núm. 173, y G. H. Bode, núm. 173), siendo interesante su referencia a la «penitencia» (en vez de «paciencia») sacrificial; por su parte, también el autor de *VM II*, 245 (*vid. nota 50*), en vv. 29-33, incluye, además del texto de Servio relativo al tal rito (*ad Aen.* II.116, 23-25), una referencia del mismo rito contenida en los *scholia* de la «*Thebaida*» de Estacio (VIII.437), en v. 31.

123. Cfr. J. P. Vernant, «Une divinité des marges: Artémis Orthia», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occidente*, 2, Nápoles, 1984, pp. 13-27, y F. Frontisi-Ducroux, «La Bomolochia: autour de l'embuscade a l'autel», *ibidem*, pp. 29-49.

124. Véase nota anterior; también F. Frontisi-Ducroux, «Artémis Bucolique», *RHR* 198, 1981, pp. 37, 39, 41-42 y 55-56; A. Brelich, *Paides e Parthenoi* I, Roma, 1969, cap. II.

La tradición serviana muestra su desconocimiento del aspecto pedagógico-ritual de la flagelación espartana, en franco contraste, por ejemplo, con el testimonio de Cicerón que destacaba la ejemplaridad de la respuesta moral de los jóvenes, ante el honor que suponía la disimulación del dolor (*vid.* nota 122); el gramático sólo alude al carácter competitivo del rito, sin que el premio de la victoria pueda ser entendido como la gloria de su entrada en el mundo de los adultos. La referencia a tal costumbre espartana deriva, según el contexto que Servio le presta, de un discurso sobre la crueldad en el sacrificio vinculada, en este caso, al altar de una diosa «implacable» de la que se decía que procedía también de la región táurica (*vid.* nota 54).

Precisamente, el mito de fundación de la fiesta de la *diamastigosis* revelaba y permitía la consideración de la flagelación como una «muerte ritual» del adolescente¹²⁵: Pausanias conservaba la tradición mítica de un conflicto interno entre los espartanos, estallado durante la celebración de un sacrificio a Artemis, que había causado la muerte de muchos junto a su altar; interrogado el oráculo, éste prescribió que el altar fuese bañado con sangre humana, siendo instituido, entonces, un sacrificio humano periódico que Licurgo sustituiría por la flagelación, ya que ésta cumplía, suficientemente, el requisito oracular¹²⁶. De dicha reforma daban también noticia Luciano, que resaltaba la intención del mítico Licurgo de utilizar pedagógicamente un ritual que excitaba la *andreia*, y Filóstrato (fuente más próxima a Servio), quien aducía el ingenio de los lacedemonios «para convertir la inexorabilidad del sacrificio en una competición de resistencia, en la que no hay que morir, pero se ofrecen a la diosa las primicias de la sangre de éstos»¹²⁷.

Así pues, la posibilidad de la interpretación del sacrificio humano para tal rito (que denotaba un interés «de anticuario» en el caso de las tradiciones tardías, entre las que se encuentra la serviana —*vid.* nota 122—) es lo que Servio retiene significativo y lo que le permite la construcción de un discurso sobre la crueldad sacrificial «ceñido», implícitamente, a la definición del término griego agonístico de «βουονικός»; se trataba de un vocablo vinculado etimológicamente a la vida religiosa de Laconia, que era susceptible de una interpretación «moral» de las costumbres rituales. Pero ésta no deriva en Servio de la definición en sí misma del rito laconio, sino del contexto de interpretación del que el gramático parte: el rechazo de la crueldad en el sacrificio por los romanos que se construye a través de la contraposición con el mundo espartano. De este modo, Servio iba más allá de la mera «copia» en la transmisión de tradiciones.

Era el rito que Orestes había instituido en Aricia, a través de la fundación del culto de Artemis, el que «posteriormente» sería rechazado por los romanos dada

125. A. Brelich, *op. cit.*, pp. 135-136; K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres-NY, 1989, especialmente pp. 35-36 y 46-47.

126. Pausanias III.16.9-10; sobre la reforma de Licurgo: A. Brelich, *op. cit.*, pp. 166-169. Cfr. ritual en Halai: K. Dowden, *op. cit.*, pp. 33-34 y 37.

127. Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VI.20 (trad. de A. Bernabé Pajares); Luciano, *Anacharsis* 38.

su crueldad (*ad Aen.* II.116, 22-23). Y así, la expresión virgiliana reservada para la descripción del altar de la diosa de Aricia, «*placabilis ara Dianae*», de cierta ambigüedad¹²⁸, poseía para Servio un único sentido y explicación: a la diosa *humano gaudens cruore*, remitiendo en su comentario, precisamente, a la «historia de Ifigenia aparecida en el pasaje *ad Aen.* II.116»¹²⁹.

La referencia a la condición de «extranjera» de la diosa del lago de Nemi debía ser, para los autores que describen el rito que allí se practicaba, la justificación y explicación de la barbarie, del carácter salvaje que presidía la conocida sucesión del *rex nemorensis*: tal es el caso de Estrabón, mientras que del duelo a muerte daban noticia Pausanias, Ovidio, Estacio, Valerio Flaco...¹³⁰. Pero no faltaba la tradición, transmitida por Ovidio, que atribuía al tiempo mítico de Numa la suavización en el modo de cumplimiento de los ritos para que «el más fuerte no prevaleciese en todo» (la fuerza y la agilidad eran las que proporcionaban la victoria en el combate de Aricia)¹³¹, y el rechazo a la ferocidad. De hecho es muy probable que, en tiempos históricos, este combate por la realeza no fuese ya más que una manifestación espectacular de lucha entre gladiadores, tal y como explícitamente evidencia un testimonio de Plinio, o el de Suetonio respecto de ciertos deseos manifestados por Calígula a propósito de estos luchadores¹³².

Como explica C. Bennett Pascal, «los romanos, que se jactaban del decoro de sus ceremonias (Dion. Hal. *Ant. Rom.* II.19), pudieron haber considerado esta forma de sucesión sacerdotal suburbana turbadora y con disgusto, especialmente si la violencia podía ser interpretada siniestramente (tal y como lo hizo Servio) como un tipo de sacrificio humano»¹³³. El ritual, pues, fue transformado y sujeto a las normas de una competición «controlable». Y es posible que, precisamente, la «insistente» condición de siervo «fugitivo», requerida para el sucesor al sacerdocio nemorense (así lo indican Estrabón, Pausanias, Estacio y Servio), fuese —según el autor moderno citado— la posible ficción legal que alejaba al ciudadano romano de una sujeción ritual «indecorosa», pero también al «verdadero» siervo, cuyo sacerdocio, «técnicamente», no podría ser aceptado¹³⁴.

Servio se hace eco de la repugnancia —más o menos tardía— romana ante la crueldad en el sacrificio¹³⁵ y, al hilo de las corrientes helenizantes en torno

128. Virgilio, *Aen.* VII.764. Sobre la expresión véase: F. H. Pairault, «*Diana Nemorensis. Déesse latine, déesse hellénisée*», *MEFRA* 81, 1969, pp. 467-468.

129. Servio, *ad Aen.* VII.764. Sobre la referencia cruzada que aparece en este pasaje: G. P. Goold, «*Servius and the Helen Episode*», *HSPH* 74, 1970, pp. 119-120.

130. Estrabón V.3.12; Pausanias II.27.4; Ovidio, *Fasti* III.271-276 y *Ars Amat.* I. 259-262; Estacio, *Silvae* III.1.55-56; Valerio Flaco, *Argonautica* II.300-305.

131. Ovidio, *Fasti*, III.271 y ss; cfr. Festo, p. 460 L. («*a quo celeritate fugitivos vocant cervos*»): vid. C. Bennett Pascal, «*Rex Nemorensis*», *Numen* 23, 1976, pp. 32-33 y R. Schilling, «*Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine*», *Hommages à J. Bayet* (ed. M. Renard-S. Schilling), 1964, pp. 655-656.

132. Plinio, *NH*, XXXIV.52; Suetonio, *Caligula* 35.6. Vid. C. Bennett Pascal, art. cit., pp. 30-31.

133. C. Bennett Pascal, art. cit., p. 35.

134. C. Bennett Pascal, art. cit., pp. 35-39 (con citas).

135. J. Bayet, «*Les origines de l'Arcadisme romain*», *MEFRA* 38, 1920, p. 135.

a los «héroes que civilizan» (*vid.* nota 113), presenta a Orestes no sólo como el fundador del rito en Aricia (junto a Ifigenia: *ad Aen.* VI.136, 14-16), sino también, y esto es lo importante, como el que «*in huius templo (post) mutatum sacrificiorum...*» (*ad Aen.* VI. 136.16). La reforma del rito «sangriento», que sitúa el testimonio serviano en la línea de la tradición latina del rito de Aricia, con una curiosa excepción¹³⁶, aparece incluida en una interpretación mítico-ritual ligada al *logos* de Orestes: el sacerdote era «fugitivo» a imitación de la original huida del héroe, y la *monomachia*, una «*pristini sacrificii reparationem*» (*ad Aen.* VI. 136, 20-21). El paralelismo con la interpretación «implícita» del rito laconio realizada por Servio es evidente.

Aparentemente, pues, es en esta esfera de intereses (circunscritos, fundamentalmente, a la elección de información por parte de Servio) en la que hemos de situar la explicación del sacrificio de Ifigenia que el gramático proporciona: una historia conocida de un sacrificio humano en ámbito heleno, cuya curiosidad mitográfica ofrecía, además, la posibilidad de una interpretación «moral», «nacional», relativa al sacrificio romano y a los usos romanos de un determinado pasado.

Retomemos, entonces, lo que podríamos denominar la «conclusión serviana» respecto del sacrificio de Ifigenia: «*virgine caesa non vere, sed ut videbatur. et sciendum in sacris simulata pro veris accipi*» (*ad Aen.* II.116, 27-29); en el texto serviano no aparece asimilada la «necesidad» del sacrificio humano; es más, pasa inadvertida ante la posibilidad real (según el texto de Servio), referida tanto al tiempo mítico recreado por la leyenda como a la práctica cultual del sacrificio histórico romano (ver más adelante) de una simulación de la víctima.

No estará de más recordar el valor concedido por ciertas tradiciones míticas, referentes al culto de Artemis, a la «astucia» humana en la realización de un determinado rito sacrificial, la cual conduce a la «simulación» de una víctima que sustituirá a la humana. Así, por ejemplo, el mito de fundación del ritual muniquio en honor a la diosa: la tradición conservaba el recuerdo del sacrilegio de la matanza de una osa por parte de Embaros, la necesidad de su expiación —dictada por un oráculo— a través del sacrificio de una virgen (su hija) y su «estratagema» para eludir tal obligación religiosa mediante la realización, a cambio, del sacrificio de una cabra «travestida»¹³⁷. Las fuentes que transmiten tal tradición tienden a fijar «proverbialmente» la actuación de Embaros en el sentido de su sagacidad y sensatez¹³⁸.

136. Se trata del requisito de la «rama» (Servio *ad Aen.* VI.136, 17-19) para el candidato al combate; cfr. F. H. Pairault, art. cit., pp. 467-468.

137. Véase el análisis de la tradición en C. Montepaone, «Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis», *Recherches sur les cultes grecs est l'Occident* 1, Nápoles, 1970, pp. 65-75. Sobre Artemis y la astucia ver: P. Ellinger, «Les ruses de guerre d'Artémis», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident* 2, Nápoles, 1984, pp. 51-67. *Vid.* nota 139.

138. Véase textos e interpretación en C. Montepaone, art. cit., pp. 66, 70 y 74; cfr. K. Dowden, *op. cit.*, p. 47.

La institución, pues, del culto de Artemis en Muniquia (Atica) preveía, de este modo, la “muerte ritual” de una joven virgen, ya que el sacrificio real era el de la cabra¹³⁹.

Tal “engaño” en el contrato sacrificial, aceptado por la divinidad a la que va dirigido y producto de la subordinación de las “exigencias” divinas a las “propuestas” humanas, mediante la astucia, en el establecimiento de un concreto ritual (lo que conlleva la dotación de realidad a lo meramente simulado, proceso estrechamente vinculado a la magia) es conceptualizado por M. Horkheimer y T. W. Adorno como un “medio de intercambio” que corresponde a un “tipo de economía que, si no en la prehistoria mítica, aparece al menos en la primera antigüedad arcaica”¹⁴⁰, y así, en la mente del lector estará presente algún ejemplo, perteneciente al tiempo mítico latino, de “modelo mágico de intercambio racional” (*vid.* nota anterior) como el representado por el diálogo entre Júpiter Elicio y Numa, transmitido por Plutarco y Ovidio...¹⁴¹

Ahora bien, en la «conclusión serviana», que presenta el fingimiento de la víctima humana, no aparece ni una alusión al concepto de «delito» respecto del sacrificio humano, que correspondería precisamente al discurso virgiliano pronunciado por Sinón, ni, tampoco, una referencia a la «astucia» que conduce al ahorro del sacrificio humano, mediante la proposición de sustitución de víctimas, en el mito de fundación del culto de Artemis al que Servio se ha referido en su comentario.

Parece conveniente, pues, dudar de la, quizá, excesiva «autoría», o, mejor dicho, excesiva consciencia de interpretación que estamos atribuyendo al gramático Servio respecto del argumento del sacrificio humano. Como se recordará de páginas anteriores, la «autoridad» de Servio (en materia mítico-religiosa) derivaba de la elección de una serie de tradiciones heterogéneas yuxtapuestas, que suscitan una vertiginosa exposición de temas interrelacionados, «forzadas» a converger en lo que hemos considerado su opinión final (*ad Aen.* II. 116, 27-32): esta parece insertarse en el discurso a modo de un apéndice que, sin embargo (como se apreciará a continuación), escasamente continúa, y concluye la «línea argumental» iniciada con el episodio sacrificial de Ifigenia y seguida con la fundación del culto de Artemis en Aricia [recuérdese, además, que tal añadido final es introducido por la repetición (¿nueva consideración?) del lema inicial: «*virgine caesa*» (*ad Aen.* II. 116.27)].

139. C. Montepaone, art. cit., especialmente p. 71. Importancia de la «cabra» como víctima sacrificial de Artemis: C. Montepaone, *ibidem*, p. 75; J. P. Vernant, «Artémis et le sacrifice préliminaire au combat», *REG* 101, 1988, especialmente pp. 237-238; P. Ellinger, art. cit., p. 57.

Sobre la interpretación como «rito de pasaje», iniciático, de las jóvenes, véase últimamente K. Dowden, *op. cit.*, pp. 20-24, 32-33, 35-37 y 46-47.

140. Autores citados por C. Montepaone, art. cit., p. 74, y n. 23 (M. Horkheimer, y T. W. Adorno, *Dialectica dell' Illuminismo*, Turín, 1974, p. 59).

141. Ovidio, *Fasti*, III.339-344; Plutarco, *Numa*, XV.8-9; sobre la «astucia lingüística»: J. Gagé, «Pyrrus et l'influence religieuse de Dodona», *RHR*, 146, 1954, pp. 32-37, y cfr. caso del origen de las Saturnales y los *Argea*: discusión de tradiciones en D. Briquel, *Les pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Roma, 1984, pp. 355-439 (también en J. Gagé, *ibidem*).

No es difícil poner de relieve la modestia de pretensiones de la interpretación serviana respecto del sacrificio humano (deducible, por otra parte, del aspecto formal del comentario) mediante la comparación con un texto, homologable y contemporáneo, incluido en las "Saturnales" de Macrobio. En el discurso que ilustra el origen de tal fiesta y el motivo del obsequio de velas encendidas durante las mismas, Macrobio desvela, a través de su portavoz Pretextato, su propia opinión (que supone una elección tras la exposición ordenada de las diversas tradiciones al respecto)¹⁴²: la importancia de un origen mítico de tal costumbre en un sacrificio humano¹⁴³ se equipara a la de la referencia de su posible sustitución (intervención de una «astucia lingüística»: *vid.* nota 141), ya operada en el tiempo mítico (por Hércules)¹⁴⁴, y a la de la noticia de la continuidad de la tradición, ya "civilizada", hasta los usos ("moda") de su época.

Si en Ovidio, en el que encontramos la misma leyenda etiológica aplicada, sin embargo, a la fiesta de los *Argea*¹⁴⁵, la interpretación cruel del rito era considerada como una «acusación criminal contra los romanos de otros tiempos», en el discurso de Macrobio aparece una actitud diversa: la necesidad de un enlace y continuación entre el pasado y el presente (y un pasado romano que en absoluto tiene que defenderse de haber cometido una crueldad ritual —son "extranjeros", pelasgos, los que han de obedecer el terrible oráculo—; tras la reforma del rito queda fijado el uso romano de la fiesta¹⁴⁶), deducible de una evidente propaganda del renacimiento pagano, representado por el círculo del Sínmaco y Pretextato¹⁴⁷. Nada, pues, que se parezca al discurso serviano.

Ciertamente, la lectura atenta de la parte final del comentario de Servio evidencia la propuesta de interpretación de algo diverso del rechazo al sacrificio humano al que, hasta el momento, nos hemos referido: la afirmación de su «innecesaria» superación, suscitada y basada en una analogía cultural de sustitución y simulación de víctimas en el sacrificio; y es que Servio acude, en última instancia, a la presentación de una información deducida de prácticas culturales del sacrificio en las que el elemento humano «sustituido» está completamente ausente: se trata, finalmente, de la posibilidad de ficción/simulación, en el sacrificio, de víctimas animales a través de su modelación en masa de pan o cera (*ad Aen.* II. 116, 29-30).

Nuevamente, pues, hemos de plantearnos la coherencia argumental del comentario serviano, ya que, si este presenta el tema de la fundación e institución del culto de Artemis en Aricia y, consecuentemente, el de un

142. Macrobio, *Saturnalia*, I.7, 17-36, y I.11, 46-49.

143. Macrobio, *Saturnalia*, I.11, 46-49. Véase D. Briquel citada en nota 141.

144. Cfr. J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926, pp. 156, y n. 1, 166 y 350 (Hércules como civilizador de sacrificios).

145. Ovidio, *Fasti*, V.625-632. *Vid.* D. Briquel, *ibídem*, que explica cómo se ha producido la convergencia de la leyenda en tradiciones diversas.

146. Cfr. Macrobio, *Saturnalia*, I.7, 27-32, y I.11, 48-50; *vid.* también D. Briquel, *ibídem*.

147. R. A. Kaster, «Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function», *HSP* 84, 1980, pp. 259-262.

determinado rito existente en tal ámbito (rechazado y transferido a Laconia/ reformado por Orestes), parece lógico pensar que tales «sustituciones» en las prácticas culturales se referían al ámbito del culto efectivo en Aricia. Sin embargo, ninguna fuente antigua proporciona una información semejante respecto del culto de Aricia, salvo, quizá, el texto de Festo al que nos hemos referido con anterioridad, relativo a la dedicación de *Manius Egerius*, y en el que se conservaba la explicación que del dicho «*multi mani Ariciae*» había proporcionado Sinnio Capito¹⁴⁸: se trataba de unos panes “típicos de Aricia” que imitaban la figura humana (*vid. nota 86*). Pero es evidente que, aunque en el texto de Festo confluía la explicación del *praenomen* del fundador con la referencia a las figuras de hombres «*manias*», que se realizaban con ocasión de la fiesta de *Compitalia* en honor de *Mania* y de los Lares¹⁴⁹, el posible conocimiento que de él pudo tener Servio no habría podido sugerir los casos de sustitución de víctimas animales genéricamente descritos por el gramático.

Una referencia más próxima a la información cultural serviana podría ser la conservada por una tradición de Sicilia vinculada a Artemis y recogida en el *aition* siracusano del origen del género bucólico, transmitido por los escolios a Teócrito y seguido por algunos comentadores de Virgilio como Probo y Diomedes¹⁵⁰. La descripción etiológica de la introducción en el uso cultural de la diosa, por parte de pastores, de «cantos agrestes» es seguida de la de un rito pastoral, consistente en el transporte en suspensión de panes modelados con formas de bestias salvajes por estos mismos pastores, que se ceñían coronas hechas con los cuernos de los ciervos (*vid. nota anterior*). La tradición latina incluía ciertas variantes significativas respecto de su modelo griego: un interés arcaizante y anacrónico al introducir un contexto de peste/morbo, y la invocación de la que es Artemis *Lyaea* («que sana»), y a la que se trata de aplacar¹⁵¹. Se evocaba así una situación de barbarie (disgregación de la vida civilizada, de exterminio de animales domésticos y del hombre), cuya superación se vincula a una divinidad que es una Artemis «urbana»: los pastores van a la ciudad y se restablece el orden a través de un progreso cultural, una innovación poética protagonista del concurso de «bucólicas»¹⁵²; el rito pastoral o, mejor dicho, agrario-pastoral (que podría ser de origen local)¹⁵³, también conjugaba los dos ámbitos extremos a través de los panes:

148. Sinnio Capito poseía especial interés por la explicación de proverbios: Paulys, *RE* III A 1 1927 s.v. cols. 246-247 (Klotz); cfr. D. Briquel, *op. cit.*, p. 388. Cfr. G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (ed. castell. 1951), pp. 557-560.

149. *Vid. Festo*, pp. 128 y 114-115 (ed. W. M. Lindsay, 1913) sobre *Mania*, *Manias* y *Manius*.

150. Probo *in Verg. Buc.* pp. 324-326 (ed. H. Hagen, *Appendix Serviana*, 1902) y Diomedes, *Artis Grammaticae* lib. III, pp. 486-487 (ed. H. Keil, 1857); *vid. F. Frontisi-Ducroux*, «Artémis Bucolique», *RHR* 198, 1981, pp. 30-31 y 46-55 (textos y estudio de ellos), y C. Montepaone, «A proposito di Artemis Phakelitis: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Nápoles, 1984, pp. 92 y 94-105 (con textos e interpretación).

151. *Vid. F. Frontisi-Ducroux*, art. cit., pp. 46-50, y C. Montepaone, art. cit. pp. 97-98.

152. F. Frontisi-Ducroux, art. cit. pp. 50 y 48.

153. C. Montepaone, art. cit., pp. 104-105.

la forma de las bestias salvajes (aunque Probo añade «imágenes de animales domésticos»¹⁵⁴ y la pasta de harina —procedente del ámbito cultivado cerealístico— amasada, modelada y cocida (*Vid.* nota anterior). Tal pasaje cultural presidido por Artemis aparece representado, también, por el especial «travestimiento» de los pastores, que simulando ser ciervos se dirigen a la ciudad, subrayando de este modo su acogida por el mundo urbano civilizado¹⁵⁵.

Sin embargo, Servio que, como tuvimos ocasión de señalar, conocía ciertas tradiciones sicilianas relativas al *logos* mítico de Orestes, transmite abreviada y diversamente el conjunto de las tradiciones relativas al origen de las «bucólicas»: la relativa a Sicilia carece de indicación precisa de lugar, siendo los marineros de Orestes y los pastores los que celebran a Diana *Facelitis*, sin referencia alguna al rito agrario-pastoral¹⁵⁶. Ciertamente no es imposible que el recuerdo de un rito semejante hubiese quedado al margen de la tradición serviana relativa al origen del nuevo género literario por ese afán de abreviación y, sin embargo, hubiese aflorado en el comentario que el gramático proporciona a propósito del sacrificio de Ifigenia (*ad Aen.* II.116), precisamente por la utilización, en tal contexto, del *logos* de Orestes, vinculado al *xóanon* taurico y a la tradición de la Artemis *Facelitis* (*vid.* nota anterior). Pero la inexistencia en el comentario de Servio *ad Aen.* II.116, 28-30, de un contexto ritual que haga referencia a un ámbito agrario-pastoral, y, por otra parte, la alusión a una materia de figuración distinta a la de la masa de pan, así como la referencia a un motivo concreto para la sustitución de víctimas imposibilitan una comunidad de interpretación.

El verdadero interés temático de Servio parece ser el de la «simulación» en el contexto del sacrificio, lo que podría dar unidad conceptual a todo el discurso, que estamos considerando, del profesor de gramática. Y puesto que su propia disciplina derivaba de la atención a los términos utilizados en un texto, no dejaremos de subrayar la polisemia del verbo *subponere*, usado en el relato del sacrificio de Ifigenia (*ad Aen.* II.116.11), con los posibles significados de «sustituir» y «falsear/simular», de la que podría haber arrancado la interpretación serviana.

La simulación de víctimas animales de las que nos informa Servio está desprovista de cualquier alusión al intento de una búsqueda, por parte del oferente humano, del «sacrificio incruento». La analogía que el gramático establece entre el sacrificio de Ifigenia «simulado» y la simulación de víctimas en otras prácticas sacrificiales «históricas» parece basarse fundamentalmente en la «forma», y en su posibilidad ritual, y no en la defensa de una teoría en

154. Probo *in Verg. Buc.*, p. 325 vv. 4-5 (ed. H. Hagen, *Appendix Serviana*, 1902); *vid.* F. Frontisi-Ducroux, art. cit., p. 51.

155. Cfr. F. Frontisi-Ducroux, art. cit., pp. 54-55. *Vid.* nota 123; sobre otros aspectos de este «pasaje» cultural, véase J. P. Vernant, «Artémis et le sacrifice préliminaire au combat», *REG* 101, 1988, pp. 221-239.

156. Su relato parece seguir de cerca el de Aelio Donato, que centra tal *aiton* en el asunto del «viaje» de la diosa taurica, aun transmitiendo otras tradiciones (*Schol. in Theocrit. proleg.*, pp. 17-18); *vid.* C. Montepaone, art. cit., p. 101-103 (con transcripción de los textos de Servio y de Donato en n. 31 y 33), y F. Frontisi-Ducroux, art. cit., pp. 44-46 (también con referencias textuales).

contra del derramamiento de sangre (tanto humana como animal) en la práctica del sacrificio¹⁵⁷.

Siguiendo, entonces, el consejo de Artemídoro, incluido en el capítulo de “pasteles y condimentos” de su *Onirocriticon*, hemos intentado estudiar la documentación relativa al uso sacrificial-cultural de determinados pasteles o panes, con formas animales, desde el punto de vista del carácter de las fiestas religiosas en las que tenía lugar tal uso (*Onirocriticon* I.72).

La modelación de panes en forma de ciervo está atestiguada, por Ateneo, para la celebración de Artemis durante la fiesta ática de *Elaphebolia* (ἔλαφος: “ciervo”), así como para Démeter *Achaia* y Kore durante el festival de *Megalartia* en Delos¹⁵⁸; este último aparece connotado por el “luto” de la “Madre Dolorosa” ante la pérdida de la hija que se integra en el mundo adulto (similar al sentimiento del parto); se celebraba, pues, un “pasaje” que, en el mundo griego, estaba presidido por Artemis, como hemos tenido ocasión de mostrar. Es en este ámbito de “confines” en el que se opera, según ha demostrado L. Breglia, el encuentro entre dos divinidades, Artemis y Démeter, ambas civilizadoras; ambas, entonces, vinculadas a la agricultura (si bien de formas diversas: Démeter como introductora, Artemis como divinidad fluctuante entre ámbitos cultivados y no)¹⁵⁹. El uso de panes, con forma de ciervo, no puede por menos que remitir “ritualmente” al pasaje del adolescente/mundo selvático al del adulto/mundo cultivado, tal y como se ha interpretado para el caso del rito agrario-pastoral siracusano.

Ahora bien, ambos ejemplos no ilustran, como es evidente, una sustitución del sacrificio de un ciervo por el de un pan con su figura, sino que su uso deriva de una referencia ritual, precisa, que conjuga —sin sustituir— los “productos” de dos esferas que se contraponen y complementan, la de lo selvático (caza) y la de lo civilizado (afirmando el orden agrario instituido). Por otro lado, en el testimonio de sustitución en el sacrificio, transmitido por Servio, no existe ni una referencia explícita a la divinidad Artemis, ni a tal contexto de pasaje civilizador, ni a un concreto tipo de animal que represen-

157. Ciertamente no encontramos en el discurso serviano nada que se parezca a los relatos sobre la institución mítica de lo inculpado en el sacrificio por Numa, por ejemplo, en Roma (vid. Plutarco, *Numa* 8; vid. comentario de G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma, 1974, especialmente pp. 293-305), o por el rey Cecrops en Atenas (vid. Pausanias VIII.2.1-3; cfr. I.26.5), precisamente, por un ahorro moral del derramamiento de sangre.

158. Fiesta de *Elaphebolia*: Ateneo *Deipnosophistae* XIV.646 e-f (ed. Loeb); se trataba de un «plakous» hecho de harina de espelta, miel y sésamo; cfr. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Darmstadt, 1957, pp. 224-225 [vid. corrección a Nilsson en G. Piccaluga, «L'olocausto di Patrai», *Le sacrifice dans l'Antiquité* (ed. J. Rudhardt-O. Reverdin, 1981, p. 274)]. *Megalartia*: fiesta de los «panes grandes»; vid. Ateneo *Deipnos*. III.109 e-f; cfr. L. Breglia Pulci Doria, «Demetra tra Eubea e Beozia e i suoi rapporti con Artemis», *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Nápoles, 1984, pp. 83-85, a quien seguimos en la interpretación de la fiesta. No aparece la valoración de la forma de ciervo para estos panes ni en P. Bruneau (*Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, París, 1970, p. 289 y n. 6), ni en G. Sfameni Gasparro (*Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986, p. 228 y n. 13, que sigue al autor citado), ya que traducen el vocablo «tragos» por «grano (o polenta)»; por su parte, la edición de la Loeb de Ateneo presenta la traducción por «goat» del término, según Ch. Burton Gulick («The Deipnosophists», vol. II, 1928, p. 17).

tase un “determinado” concepto; y es más, la posibilidad aludida por el gramático de una figuración en “cera” del animal-víctima anula ya, desde un principio, todo intento de interpretación en clave agrario-pastoral de la práctica cultural incluida en el comentario sobre el sacrificio de Ifigenia.

No es difícil aducir, en el caso de las sustituciones que estudiamos, una motivación económica a través de una lógica reducción del “precio” de la víctima (su figura) para el oferente privado de escasos medios. El resultado de tal posibilidad de sustitución “económica” sería el de ampliar el espectro (y la frecuencia particular) de los oferentes, al facilitar la adquisición de estas pseudovíctimas. Es evidente, entonces, que el origen de tal práctica cultural, y de su validez religiosa, se desvincula de un preciso y determinado contexto divino para dar paso a otro de tipo socio-religioso que conviene indagar.

Es posible que fuese la necesidad de una completa participación de todo el *demos* ateniense en la celebración de las fiestas de *Diasia* en honor de Zeus, fuera de la ciudad, la que provocase y determinase una variedad de ofrendas sacrificiales según las posibilidades económicas. Tucídides, que nos informa de ello (I.126.6), precisamente distingue entre aquellos que sacrificaban víctimas y los que realizaban “ofrendas peculiares de la zona en vez de víctimas”; es su escoliasta quien explica que se trataba, en esta segunda opción, de la ofrenda de “pasteles” (πεμμυα) con formas de animales. De esta forma el contexto de sustitución en el sacrificio, por razones económicas, se identifica con la “respuesta popular” a una necesidad de culto. Sin embargo, no hemos de olvidar que el Zeus invocado en tales fiestas atenienses era *Meilichios* (de “μηλου”: manzana y carnero), y quizá por ello, fuente de confusión cultural que podría haber sido “resuelta” ritualmente como en el caso del Hércules beocio, para el que se instituyó el sacrificio de una manzana en vez de un carnero, a través de un ejemplo mítico en el que se había realizado un primer sacrificio de una manzana «con patas y cuernos» en sustitución de la víctima que “faltaba”, siendo invocado el dios como “Hércules *Melon*”¹⁶⁰. En cualquier caso, lo que nos interesa retener del testimonio de Tucídides es la alusión implícita a ciertos oferentes que no podían ofrecer el sacrificio de víctimas reales y la aceptación de la validez de su sustitución.

Un testimonio similar, de sustitución en el sacrificio por motivos económicos, lo encontramos en el relato de Heródoto relativo a la ofrenda de cerdos a “Selene” y a “Dioniso” en el día de plenilunio, ya que en tal ocasión, según el autor, los pobres participaban modelando el cerdo en pasta, cocidiéndolo y sacrificándolo (II.47). La referencia no parece ofrecer dudas sobre su autenticidad, aun a pesar de la mediatización por una mente griega¹⁶¹; sin embargo, merece la pena contemplar tal testimonio a la luz de las interpre-

159. L. Breglia Pulci Doria, art. cit., pp. 83-88; cfr. G. Piccaluga, art. cit., pp. 263, 269 y 274.

160. Relato de J. Pollux, *Onomasticon* 1.1.27: vid. J. Lomeier, *De veterum gentilium lustrationibus syntagma*, Utrecht, 1681, p. 179; G. Capdeville, «Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome», *MEFRA* 83, 1971, pp. 296-297 y n. 1. Cfr. P. Stengel, «BOΥΣ ΕΒΔΑΜΟΣ», *Hermes* 38, 1903, p. 574.

161. Cfr. C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals. Enactments of religions Renewal*, Leiden, 1967, pp. 19 y 31, y A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden, 1976, p. 219.

taciones míticas (que sirven de base a tal rito lunar) y de las prácticas de culto que derivaban del ciclo mítico de Osiris/Horus, puesto que la motivación de "pobreza" podría, quizá, no ser la correcta o, al menos, no la única. Pero esto lo comentaremos más adelante.

No deja de ser interesante prestar atención a otro tipo de testimonios rituales, de carácter normativo, que atestiguan en las prescripciones relativas a los sacrificios una consideración al medio socio-económico del oferente; sirvan de ejemplo ciertos pasajes del Levítico y los testimonios epigráficos de las denominadas "tarifas sacrificiales" púnicas, ambas de ámbito semítico, de indudable comunidad, pero pertenecientes a épocas distanciadas en el tiempo¹⁶².

En el Levítico se contemplaba la posibilidad de sustitución de las víctimas prescritas, para la expiación del pecado, en el caso de un particular con pocos medios, y así, en vez de un animal del rebaño, se podían ofrecer "dos tórtolas o dos pichones" (*Lev. 5.7*); si no podía acceder a tal ofrenda, podría llevar al templo, entonces, "un décimo de efa de flor de harina" (*Lev. 5.11*). Es posible que esta última opción (sin olvidar que se trataba de lo mejor de la harina y, por tanto, de un coste que se debe estimar) permitiese a los menos pudientes la "expiación" de sus pecados. De hecho, en el ritual del Levítico (en el que se especifican los distintos tipos de animal para diversos ofrecimientos) respecto al caso de los sacrificios expiatorios la víctima variaba "según el rango de quien expiaba"¹⁶³. Y de esta codificación desde las altas jerarquías religiosas, ya que no se trataba de una respuesta popular de culto, se deduce la importancia de este tipo de sacrificios y la sentida necesidad de su extensión a todo el pueblo.

De semejante control religioso de la piedad privada es también reflejo el conjunto de inscripciones cartaginesas que establecían las víctimas sacrificiales para cada ocasión, así como las tarifas, o lo que debían de recibir, de cada sacrificio, el templo y el oferente (*vid. nota 162*). P. Xella destaca que "los pagos habían sido fijados de forma que no explotasen a los fieles (y en particular a los indigentes), y, al mismo tiempo, que no les hicieran abandonar la actitud de dirigirse a los templos para los actos de culto más significativos"¹⁶⁴; y es posible, si bien son cláusulas aún discutidas, que el pobre que sacrificase no tuviera que pagar o entregar nada de la víctima al sacerdote, o que aquel que matase a la víctima, y por tanto requiriese un menor servicio del templo, pagase una tarifa menor¹⁶⁵.

162. Al mundo bíblico postexilio y a un período no anterior al siglo III a. C. en el mundo cartaginés: *vid. M. G. Amadasi Guzzo, «Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche», Sacrificio e società nel mondo antico* (ed. C. Grottanelli-N. F. Parise), Roma-Bari, 1988, pp. 109-110; bibliografía (y textos) sobre las «tarifas sacrificiales» púnicas: *ibídem* p. 120, n. 35.

163. M. G. Amadasi Guzzo, *art. cit.*, pp. 102 y 100.

164. P. Xella, «Quelques aspects du rapport économie-religion d'après les tarifs sacrificiels puniques», *BCTH* 19.B, 1985, pp. 40 y 44.

165. Se trata de los pasos 1.15 y 1.13 de la Tarifa de Marsella, sobre los que M. G. Amadasi Guzzo expone y discute las opiniones sobre las diferentes interpretaciones de los mismos: M. G. Amadasi Guzzo, *art. cit.*, pp. 116-117; *vid. también* P. Xella, *art. cit.*, pp. 43-44.

De tal información se puede deducir que, en vez de sustituciones de víctimas en pro de una “economía” privada del que ofrecía, la regulación ritual ya preveía un ajustamiento de tarifas que contemplaba la variedad de nivel socio-económico de los fieles.

Desafortunadamente para nuestro estudio del culto romano, la epigrafía ha conservado un número muy escaso de testimonios de lo que sería la *lex aedis*, vinculada a la dedicación-consagración de un templo, en la que se incluían las disposiciones relativas a los sacrificios que se debían hacer en él y a su modo de realización, así como los derechos materiales de los templos derivados del cumplimiento de un sacrificio por un particular en ellos¹⁶⁶. Pero parece difícil interpretar, del hecho de que en algunas leyes existan cláusulas de validez relativas a sacrificios no realizados de un modo correcto o completo, que existiese un verdadero “ahorro”, o una cierta concesión económica por parte del templo, en el gasto ocasionado por el ofrecimiento a expensas de un particular. En concreto, las leyes del *ara Augusti*, en *Narbo*, y del *ara Iovis*, en *Salona*, prescriben la validez del sacrificio de una víctima aun cuando no se ofrezca de la misma el *magmentum*¹⁶⁷; pero, como sugiere E. de Ruggiero, lo que se trataba de evitar era que los vicios de forma en el sacrificio desembocasen en la existencia de un *piaculum*¹⁶⁸.

Es cierto, sin embargo, que existían ciertas “facilidades” de tipo económico para el que sacrificaba privadamente en los templos romanos; y así, conocemos, al menos, un caso en el que los *calatores* del colegio de los pontífices concedieron la inmunidad de pago, a un cierto individuo, de las diversas tasas que se debían pagar al templo por la realización de un sacrificio. Pero el motivo no fue precisamente el de su indigencia, sino, por el contrario, la correspondencia por parte del templo a sus generosos dispendios religiosos¹⁶⁹.

Las contribuciones debidas a los templos por los particulares dependían del tipo de sacrificio y de acto cultural que se deseaba realizar, ya que todo ello, como servicio religioso, estaba sujeto a una serie de tarifas estipuladas (por colgar “coronas” del templo, por “agua caliente”, por el “holocausto” de víctimas...: *vid.* nota siguiente) menores en cuantía, quizá, si en el caso de

166. Así, por ejemplo, la «ley Furfense» del templo de Júpiter Liber (CIL IX 3513 I 603) prevé la donación a éste, por parte de quien sacrifique a tal divinidad o a su Genio, de la piel y el cuero de la víctima; esto debía entenderse como una especie de contribución o pago por los servicios, que el privado requería del templo, para realizar un sacrificio a una divinidad concreta. Sobre estas leyes véase E. de Ruggiero, *Diz. epigr. di antichità romane* I, 1895, pp. 149-158; *vid.* también nota 170.

167. CIL XII 4333 y CIL III 1933 respectivamente. Sobre el *magmentum* *vid.* C. Santini, «Il lessico della spartizione nel sacrificio romano», *Sacrificio e società nel mondo antico* (ed. C. Grottanelli-N. F. Parise), Roma-Bari, 1988, pp. 297-299.

168. E. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 155.

169. Cfr. CIL VI 712: «...Q. Octavius Daphnicu[s] negotias vinarius a Ser[api]? tricliam fec(it) a solo inpen[sa] sua permissu kalator(um) pon[tif] (icum) et flaminum cui immunitas data est ab eis sacrum faciend[is]...» Cfr. J. Scheid, «Les prêtres officiels sous les julioclaudiens», *ANRW* II.16.1, 1978, pp. 619-622 y 649 ss. (sobre los *calatores*).

ciertos sacrificios la “piel” de la víctima quedaba como propiedad del santuario¹⁷⁰. Tales tarifas, seguramente, podían ser consultadas a su entrada. El oferente, pues, se debía informar en el templo sobre la ofrenda válida y su particular modo de ofrecimiento; luego, pagar en consecuencia.

Nuestra información sobre los aspectos económicos de la ofrenda privada en Roma es excesivamente escasa y fragmentaria, pero, aun así, es imposible sospechar la existencia de una previsión, por parte de los templos romanos, de unas prácticas sacrificiales adecuadas al nivel socio-económico de aquellos oferentes poco pudientes; menos aún a una sustitución, por razones económicas, de las víctimas prescritas¹⁷¹.

La sustitución, a través de una simulación, en la práctica sacrificial aparece razonada en el texto serviano, bien por la dificultad en encontrar (obtener) los animales prescritos («*quae difficile inveniuntur*»: *ad Aen.* II.116.29), bien por la imposibilidad de ofrecerlos («*quae exhiberi non poterant*»: *ad Aen.* IV.512)¹⁷². Aunque no es del todo imposible, no parece que podamos reducir ambas referencias (incluidas en idéntico contexto) a un denominador semántico común que remita a un tipo de costumbre (artimaña) sacrificial entre los menos pudientes. Ciertamente una dificultad en la obtención (¿compra?) de la víctima podría residir en la falta de medios económicos del oferente, razón que se presenta con mayor claridad, quizá, en la segunda referencia. Sin embargo, la interpretación económica del paso serviano parece excesivamente forzada desde el momento en que en él, explícitamente, no se alude a ninguna categoría socio-económica del posible oferente; en segundo lugar, porque el protagonismo de tales referencias recae sobre las «víctimas difíciles o imposibles» de ofrecer en sacrificio, y, en último lugar, porque la información serviana ofrece un par de ejemplos que aclaran el tipo de «dificultad o imposibilidad» aducido en el cumplimiento de ciertos sacrificios que, en absoluto, dependen de parámetros económicos: la obtención del agua del Averno y la disponibilidad de agua del Nilo (*ad Aen.* II.116.31-32), que más adelante comentaremos.

170. Vid. CIL VI 820; véase nota 166; luego, el templo comerciaba con la piel: J. Scheid, «La spartizione sacrificale a Roma», *Sacrificio e società nel mondo antico* (ed. C. Grottanelli-N. F. Parise), Roma-Bari, 1988, p. 283.

171. Ciertamente, una «economía» en la ofrenda privada, entendida como sobriedad y modestia en el gasto ocasionado por ella, formaba parte de un *topos* literario de la época de Augusto, que situaba en un tiempo mítico (el de Numa) o remoto (el de los antepasados) una forma de piedad cultual —«la justa»—, basada en ofrecimientos sencillos y poco costosos. Se predicaba así un «ahorro» en el culto privado, frente a los excesivos dispendios de ciertos particulares, como efecto de una conducta moral «justa», que no era precisamente una respuesta a las diferencias económicas de la población y a sus necesidades de culto. Por el contrario, y en tiempos posteriores, un autor apologético como Tertuliano denunciaba el «ahorro» del privado en el culto (causado por una «ausencia de piedad» entre los romanos), basado en el abandono de la práctica del culto o en el incumplimiento, a través de la ofrenda de las víctimas peores o de sus partes más baratas, de las prescripciones rituales en los sacrificios; de todo esto se hallará un profundo tratamiento en mi artículo «Piedad y simulación en la ofrenda privada romana», de próxima publicación.

172. Servio, *ad Aen.* IV.512 (ed. Harvard, vol. III, 1965, p. 418): *SIMULATOS FONTIS AVERNI in sacris, ut supra (II.116) diximus, quae exhiberi non poterant simulabantur, et erant pro veris. bene autem de Averno, per quem descensus ad inferos dicitur*.

El registro, pues, en el que se circunscribirá nuestra argumentación inmediata será el de las prescripciones rituales relativas al sacrificio romano, y el de la posible realidad de una “dificultad”, e, incluso, de una “imposibilidad” en el cumplimiento privado de ciertos requisitos prescritos en relación a las víctimas del sacrificio.

Son de sobra conocidas la rigidez y la meticulosidad que caracterizaban la elección de la víctima adecuada para el sacrificio en la religión clásica. Ambas podrían haber generado dificultades si se trataba de víctimas no muy corrientes. Y así, tal fue, según cuentan Plutarco y Apiano, el caso en el que se encontraron los habitantes de Cízico, durante la guerra “mitridática”, ante la necesidad de ofrecer en sacrificio una ternera negra, a Proserpina, que no poseían. Los citados autores conservan la solución de semejante problema: se modeló en pasta una ternera que fue presentada al altar, lo que suscitó que una verdadera ternera negra acudiese a la ciudad para ofrecerse en sacrificio¹⁷³. Lo simulado, pues, atrajo a lo real a través de una operación de magia simpática, sin que se hubiese producido una sustitución y, por tanto, un cuestionamiento de su validez ritual.

La prescripción del color de las víctimas pudo, posiblemente, ocasionar graves dificultades, como era el caso del sacrificio de toros blancos a Júpiter en ámbito romano; de hecho, Juvenal testimonia, al menos, un caso en el que le fue ofrecido un toro “blanqueado con tiza”¹⁷⁴: un nivel de simulación de la realidad que nos sitúa ante la posibilidad de un subterfugio “casero” en pro del cumplimiento de las prescripciones rituales.

En algún caso, el problema suscitado por la víctima prescrita pudo haber sido resuelto mediante el “travestimiento” de un animal diferente del necesario ritualmente; tal es la interpretación, que G. Capdeville ofrece de un testimonio de Festo, en el que se informa de la efectiva inmolación de una «*cervaria ovis*» en sustitución de una cierva¹⁷⁵. Para este autor, tal posibilidad reproduce una cierta institucionalización de una forma especial (travestimiento/simulación de la víctima), del intento de cumplimiento del *ritus graecus* en el culto de la Diana-Artemis romana, que “manifiesta las dificultades de adaptación a ceremonias extranjeras”, así como “el espíritu de compromiso, eventualmente alentado, aunque no necesariamente, por la dificultad de procurarse el animal originariamente requerido”¹⁷⁶. No deseamos entrar en la discusión sobre el problema del sacrificio de animales salvajes en Roma, ni en concreto el del relativo a la Diana romana de la que, por cierto, no faltan testimonios del sacrificio de ganado bovino, siendo escasas y discutibles las referencias a los cérvidos.

Interesa, sin embargo, destacar la existencia de un modo «elástico» y «permisivo» de afrontar, por parte del oferente privado y ante ciertas dificultades, las prescripciones rituales —supuestas rígidas— de un determinado sacrificio.

173. Plutarco, *Vida de Lúculo* VII.10.1, y Apiano, *Mithr.* L.XII.75.

174. Juvenal, *Satvrae* X.65-66: «*magnum cretatumque bouem*»; vid. Daremberg-Saglio s.v. *sacrificum*, pp. 974-975 (J. Toutain), y G. Capdeville, art. cit., pp. 299-302.

175. Festo-Paulo, pp. 49, v. 17 y 57, v. 5 (W. M. Lindsay): cfr. G. Capdeville, art. cit., pp. 311-322.

176. G. Capdeville, art. cit., especialmente pp. 319 y 322.

Es posible, pues, que el testimonio de Servio, «referible» al culto de cualquier divinidad, pueda interpretarse de modo que la dificultad y la imposibilidad de ofrecimiento de un sacrificio determinado, que el autor aduce, se derivasen del carácter de «exotismo»/«salvajismo» o de la escasez de la víctima prescrita. Atendiendo entonces a ello, la probabilidad del uso de la práctica de sustitución en el sacrificio que nos transmite Servio, ciertamente se restringe a un peculiar ámbito divino; no estará de más recordar, por ejemplo, la información de Plutarco sobre la utilización de cuerdas en lugar de serpientes en los misterios de Isis, así como suponer falso el *aureus coluber* del que habla Arnobio a propósito de ciertas ceremonias de iniciación¹⁷⁷.

En el testimonio serviano no parece haber, sin embargo, una clara referencia restrictiva respecto del ámbito divino en el que se integrarían dichas prácticas sacrificiales de sustitución. Así pues, parece conveniente retener un concepto de «dificultad» amplio, en el que la motivación económica tuviera, también, un cierto peso en la sustitución. Pero a ello, por el contrario, debemos añadir el abandono definitivo de una especial valoración agrario-pastoral, que podría haber sido suscitada por el hecho de la sustitución de la víctima a través de su modelación con la masa de pan: en el testimonio de Servio, la modelación con pan se equipara a la de la «cera», siendo ambas materias usadas indistintamente para las prácticas de sustitución en el sacrificio (*ad Aen.* II.116.30).

Ahora bien, ¿se trata en el caso serviano de materias inorgánicas, modeladas en figuras, que son utilizadas como si estuvieran dotadas de vida, en sustitución de las vidas de víctimas animales (y de nuevo se alude a la sustitución de lo cruento) o en representación de las víctimas prescritas?

Es de interés retomar, ahora, el ejemplo de la práctica cultural egipcia transmitido por Heródoto y cuyo comentario interrumpimos páginas atrás. El *logos* mítico al que se refería el autor (y que no estima oportuno narrar: II.47.2) es el del conflicto entre Seth y Osiris, actualizado en el ataque de Seth = cerdo a Osiris = luna [Heródoto menciona a “Selene” (Isis/luna) y a “Dioniso” (Osiris)], tal y como relata Plutarco¹⁷⁸, y ocasionando la progresiva desaparición de la luna tras su momento “lleno”. El sacrificio de un cerdo en esta ocasión a Osiris (o a Isis) podría explicarse, pues, como una ofrenda de “aniquilación” que tendía a asistir a la luna en su lucha¹⁷⁹.

Seth representa el desorden, lo “extranjero”; el enemigo de los dioses, míticamente encarnado en diversos animales “tifónicos” como el cerdo, el asno, el hipopótamo, el cocodrilo...¹⁸⁰. Su “conjura” y “humillación” se

177. Plutarco, *Is. Osir.* 19 *Mor.* 358 cd y Arnobio 5.21: ejemplos citados por G. Capdeville, art. cit., p. 298.

178. Plutarco, *Is. Osir.* 55, *Moralia* 373; sobre la transmisión del texto en Plutarco véase C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals. Enactments of religious Renewal*, Leiden, 1967, pp. 16-17.

179. A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden, 1976, p. 218; cfr. H. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, Leiden, 1967, pp. 46 y ss. y 94-98; *vid.* también P. E. Newberry, «The Pig and the Cult-Animal of Set», *JEA* 14, 1928, pp. 211-225.

180. Cfr. H. Te Velde, *op. cit.*, caps. I y II; J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, 1970, p. 410 y P. E. Newberry citado en nota anterior.

reproducía en los pasteles rituales en los que, como también transmite Plutarco, se estampaba la imagen de un asno atado o de un hipopótamo encadenado¹⁸¹; y en el ritual del templo de Osiris en Abydos, y en todos sus templos egipcios, “una figura de Seth, hecha de cera roja” (o de madera, o dibujada en papel), recibía la inscripción de “miserable Seth” y era sacrificada¹⁸².

El culto de Horus (en calidad del sucesor heliopolitano de Osiris en la lucha contra Seth) en tiempos de los Ptolomeos —según los relieves del templo de Edfú— preveía el “ceremonial de todos los enemigos del rey” (transposición de los enemigos del dios Horus, identificado con la persona real), inscritos en una figura de hipopótamo (Seth), hecha de cera roja, que se destruía en el fuego¹⁸³. Este formaba parte de la llamada “Fiesta de la Victoria”, que conmemoraba y repetía actualizando el triunfo de Horus (= rey) sobre su enemigo (Seth) instalando su predominio sobre todo el Egipto; tal fiesta finalizaba así con el “sacrificio de Seth” y con su desmembramiento, siendo su cuerpo teóricamente distribuido entre todos los dioses que formarían parte de la comunidad de Horus: un hipopótamo, hecho de masa de harina, era de este modo cortado por el sacrificante¹⁸⁴. Se trataba, pues, de la representación dramática de un combate mítico (en el que el rey y los sacerdotes recitaban su papel)¹⁸⁵, que “cedía paso a las victorias reales de un rey vivo”¹⁸⁶, cuyo acto final era la —también— representación del sacrificio del enemigo, símbolo de su aniquilación y de renovación del poder de quien obtenía el triunfo.

Adquiere así unos rasgos peculiares el culto egipcio de Osiris/Horus, que sirven para ilustrar el caso de una necesidad cultural de representación de la víctima debida del sacrificio, en una ocasión determinada (y no una sustitución de la misma), y una representación de su efectivo sacrificio, en la que destaca su valencia mágica¹⁸⁷. Y ya se habrá advertido que la pasta de pan y la cera son las materias utilizadas para la representación de la víctima sacrificial, mediante la modelación de su figura.»

Servio extrae un primer ejemplo práctico, que ilustre las sustituciones de las que informa, de su lectura del libro IV de la *Eneida*; en él, Virgilio aludía

181. Plutarco, *Ir. Osir.* 30.362 F y 50.371 D; J. Gwyn Griffiths, *op. cit.*, pp. 407-412; *vid.* también E. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak I*, El Cairo, 1966, pp. 151-152.

182. H. Te Velde, *op. cit.*, p. 150 y A. B. Lloyd *op. cit.*, p. 219.

183. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées II*, El Cairo, 1954, pp. 503 y 527; *cfr. id.*, «Une cérémonie du culte divin mise au service du roi d'Égypte», *REgypt* 5, 1946, pp. 57-118; A. M. Blackman-H. W. Fairman, «The Myth of Horus at Edfu-II c. The triumph of Horus over his enemies: a sacred Drama», *JEA* 28, 1942, pp. 32-38 (continúa en *JEA* 29, 1943, pp. 2-36); *cfr.* C. J. Bleeker, *op. cit.*, p. 34.

184. M. Alliot, *op. cit.*, pp. 780-791; E. Chassinat, *op. cit.*, p. 151; J. Gwyn Griffiths, *op. cit.*, pp. 407-408; A. B. Lloyd, *op. cit.*, p. 219. Se trataría de la figura de un cerdo, y no de un hipopótamo, según P. E. Newberry, *art. cit.*, p. 214.

185. Véase discusión sobre el carácter dramático de los festivales egipcios en C. J. Bleeker, *op. cit.*, pp. 40-43.

186. M. Alliot, *op. cit.*, p. 789.

187. Sobre la «magia» integrada en el culto egipcio: C. J. Bleeker, *op. cit.*, pp. 43-44; *cfr.* H. Te Velde, *op. cit.*, pp. 46 y ss.

a una simulación del agua como si procediese del lago Averno, lo que debía responder a un tipo especial de «encantamiento»¹⁸⁸, que posibilitase la realización del rito mágico prescrito por la maga de Marsella. Mediante una «aspersión» de este agua en el interior del palacio de la reina de Cartago, aquélla, al igual que la maga Sagana de Horacio¹⁸⁹, recreaba mágicamente el lugar de pasaje a los Infiernos, tal y como era considerado el lago Averno¹⁹⁰.

A un «rito de entrada», pues, que seguía a la invocación ritual de los grandes dioses subterráneos de la magia¹⁹¹ (formando parte, entonces, de la gran ceremonia mágica descrita en el libro IV de la *Eneida*¹⁹²), se refería el lema escogido por el gramático («*simulatos fontis Averni*»: *vid* nota 172) del texto de Virgilio, para ejemplificar un caso de «sustitución en el sacrificio» (*ad Aen.* II.116.31).

La ceremonia recreada por el poeta, que describía o representaba en sí misma la venganza de la reina Dido, incluía el anuncio de un rito de magia amorosa que cedía paso a un rito de destrucción de la «efigie» de Eneas (*Aen.* IV.508 y 640), mediante cremación y en la propia hoguera funeraria de la reina. Tal era la práctica habitual en los ritos de maleficios a través del soporte material de figurillas, representativas de la víctima —a menudo realizadas en cera—¹⁹³, y siendo confiada la ejecución de su maldición a los espíritus de los muertos, tras la deposición de éstas sobre una tumba¹⁹⁴. En el caso de Dido, de la maldición contra Eneas y su estirpe se encargarán sus propios Manes (*Aen.* IV.607-609), ya que su venganza finalizaba con su propio suicidio, a modo de sacrificio sangriento que daba ulterior eficacia a los ritos mágicos¹⁹⁵.

El testimonio serviano se refiere, indudablemente, a tal caso de representación mágica del agua del Averno, a un caso de sugestión y simulación a través de un rito especial y en el ámbito de un sacrificio mágico. Se trataría de una «sustitución» del agua normal, necesaria o exigida por ciertos ceremoniales mágicos, aunque el discurso del gramático parezca subrayar el motivo (no ritual) de la dificultad material de la disponibilidad de un agua que emanaba junto al antro de la sibila cumana. Ello sucede porque tal información se integra en el comentario de Servio, como hemos indicado, como un «ejemplo»

188. A. D. Nock, «*Latites simulatos fontis Averni*», *CR* 38, 1924, p. 169.

189. Horacio, *Epodon* V.25-26: «*at expedita Sagana, per totam domum spargens Avernalis aquas*»; se trataba, en este caso, de la preparación de un filtro amoroso.

190. *Vid.* Virgilio, *Aen.* III.442, V.732, VI.118, 126, 201, 564; Cicerón, *Tusc.* I.37; el mismo Servio, *ad Aen.* IV.512: *vid.* nota 172.

191. *Vid.* Virgilio, *Aen.* IV.509-511: Erebo, Caos y Hécate; sobre el carácter fundamentalmente mágico de la invocación a esta última divinidad véase: A. M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, París, 1976, pp. 248-249.

192. *Cfr.* A. M. Tupet, *op. cit.*, pp. 232-266.

193. Destacan la valencia mágica de la cera: Virgilio, *Bucolica* VIII.80-85; Ovidio, *Heroidum Epistulae* VI.91-92; *Amores* III.7, 29-30; figurillas en contacto con las tumbas *vid.* Horacio, *Sermones* I.8, 28-33, y *cfr.* *Epodon* 17.76 y 79.

194. Como era el caso de las *tabellae defixionis*: *vid.* J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, París, 1973, pp. 63-64; véase también nota anterior.

de la realidad/posibilidad de la sustitución de «víctimas difíciles» en el sacrificio.

Inversamente, de la interdependencia conceptual consciente de las noticias que proporciona Servio, del uso de un vocabulario indiferenciado y común para las prácticas mágicas y religiosas (*sacra, sacrificium*¹⁹⁶; Servio dice: «*in sacris*»: *ad Aen.* II.116.28 y *ad Aen.* IV.512: *vid.* nota 172), y de la información sobre las materias de modelación de las víctimas animales (ambas fácilmente moldeables, manipulables; la cera de evidentes valencias mágicas: *vid.* nota 193) se podría deducir que el gramático se estaba refiriendo, en su comentario, a «sacrificios mágicos» en los que se usarían figuras modeladas de animales, en calidad de representaciones mágicas de víctimas. Sin embargo, la intrínseca restricción de tal interpretación, a través de la analogía formal establecida (es decir, la de una referencia únicamente a aquellos ritos mágicos en los que era indispensable una representación de un «animal difícil» de encontrar), carece de toda lógica dentro de un lenguaje y práctica mágicos.

No estará de más recordar que Servio busca y selecciona un ejemplo de la validez de la sustitución, «*in sacris*», dentro del propio texto de Virgilio; un cierto condicionamiento de la explicación del gramático es, pues, innegable y, por tanto, también una cierta «desviación» de la información básica, la sustitución de víctimas en el sacrificio, que pretendía ilustrar.

El segundo ejemplo que Servio presenta no procede del texto de Virgilio y, sin embargo, insiste en la temática ritual de la «aspersión» con agua. Se trata de que «*in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur*» (*ad Aen.* II.116.31-32), información que, en realidad, parece presentada para corroborar a su vez el ejemplo que no era «propio» —el del agua del Averno—, creando así una analogía de «autoridad»¹⁹⁷.

El uso correcto del término “aspersión” en el texto de Virgilio fue tema de uno de los diálogos de las “Saturnales” de Macrobio: Pretextato aducía para tal juicio la necesaria purificación, mediante el agua, para la realización de los sacrificios a los dioses subterráneos, que era observada por el poeta (Macrobio, *Sat.* III.5-8); se trataba así de agua (corriente) cuando la reina Dido anunciaba el sacrificio para Júpiter Estigio¹⁹⁸; pero se precisaba el agua simulada del Averno (aunque Macrobio no parece notar la diferencia: *Sat.* III.7) para la realización del rito mágico, que implicaba también la invocación de las divindades subterráneas.

195. A. M. Turpet, *op. cit.*, pp. 252-263; véase nota 198.

196. J. Annequin, *op. cit.*, p. 57.

197. Advuértase que no debe de ser casual que esta referencia sobre el agua del Nilo aparezca, en el comentario a Virgilio de Servio, precisamente bajo el lema del sacrificio de Ifigenia, y no en el del lago Averno: véase textos de p. 2 y de nota 172. Sobre la «autoridad» de Servio véase más adelante en nuestro texto y nota 18.

198. Virgilio, *Aen.* IV.634-639 citado en Macrobio, *Saturnalia* III.7 (aunque parcialmente: vv. 634-635); la identificación con Plutón aparece en Servio, *ad Aen.* IV.638; *vid.* p. 44 en nuestro texto.

La importancia ritual del agua en el culto de Isis y de Serapis es de sobra conocida a través de los testimonios literarios y arqueológicos¹⁹⁹; ahora bien, ésta podía ser la del «mar», la del «Tíber» e, incluso, la de un «baño público» en el caso de la purificación de un devoto, tal y como atestiguan Juvenal y Apuleyo²⁰⁰. Pero Servio, lo que originalmente testimonia no son estas conocidas abluciones, obligatorias tanto para los fieles de las divinidades egipcias como para sus sacerdotes, sino la práctica del rito de la aspersion dentro de los templos de Isis. ¿Se trataba, entonces, en este caso también del intento ritual de representación mágica del escenario requerido, el egipcio, por parte de los encargados del culto?

La provocación artificial de una inundación, a imitación de la que anualmente se producía en el valle del Nilo, está suficientemente atestiguada en ciertos ámbitos de culto de Isis y Serapis fuera de Egipto²⁰¹; de este modo se evocaba y representaba ritualmente el poderío de las divinidades egipcias sobre el elemento líquido que daba vida, fertilidad y riqueza²⁰². En otros santuarios, sin embargo, existió una interpretación más fiel a la egipcia respecto de tales divinidades, según señala R. A. Wild, lo que dio lugar al culto específico del agua, contenida en jarras, como representante en sí misma de Osiris/Serapis²⁰³, o bien jarras como las encontradas, por ejemplo, en Pompeya adscritas, a través de la inscripción del nombre de la divinidad, al uso ritual del agua que contenían²⁰⁴, y que podrían haber sido, en algunos casos, efectivamente importadas de Egipto, tal y como parece sugerir el testimonio de Juvenal²⁰⁵.

Es posible, pues, la existencia, referida implícitamente en el testimonio serviano, de un cierto tipo de ceremonia que «consagrarse» como agua del Nilo el agua corriente. La información que un autor del siglo I, Juvenal (usado con cierta frecuencia como fuente en el comentario de Servio: *vid.* nota 16), proporciona no sólo de la práctica del rito de la aspersion sobre el pavimento

199. Véase, fundamentalmente, R. A. Wild, *Water in the cultic Worship of Isis and Serapis*, Leiden, 1981, quien reúne y estudia todos estos datos.

200. Juvenal, *Satvrea* VI.523-524 (Tíber); Apuleyo, *Metamorphoseon* XI.1 (mar) y XI.LXXIII («ad proximas balneas»). Cfr. R. A. Wild, *op. cit.*, pp. 147-148.

201. Así, por ejemplo, en el jardín pompeyano de *Loreius Tiburtinus*, sacerdote de Isis: *vid.* V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, París, 1964, pp. 44-45; cfr. R. A. Wild, *op. cit.*, p. 221 n. 15 y cap. IV sobre las «criptas» en los santuarios de las divinidades egipcias. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari, 1989, pp. 109 y 135.

202. R. A. Wild, *op. cit.*, especialmente pp. 89-92 (información ya presentada por D. Bonneau); D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, París, 1964, pp. 104-109, 65-70, 149-160 y 99-100 (p. 100: también «una mejor situación financiera». Se recordará, en este sentido, la existencia del mosaico que representa la inundación nilótica, en el antro de las *sortes*, del santuario de la *Fortuna Primigenia* de Palestrina).

203. R. A. Wild, *op. cit.*, pp. 149-160; D. Bonneau, *op. cit.*, p. 281; cfr. Plutarco, *Is. Osir.*, 365 b (procesión con el recipiente de agua).

204. V. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, pp. 45, 177-180 (catálogo de las jarras).

205. Juvenal, *Satvrae* VI.526-539. Así opinan D. Bonneau, *op. cit.*, p. 281 n. 1, que recuerda que «seis hidrias podrían haber sido enviadas al sacerdote *N. Popidius Natalis* (CIL IV 2660)»; también R. A. Wild, *op. cit.*, pp. 91-92 (con noticias literarias sobre el acopio y transporte del agua del Nilo a causa de su bondad).

del templo de Isis en el Campo Marcio, sino también de la posible procedencia del agua (por divino mandato) del propio río Nilo (*vid.* nota 205), nos hace sospechar de la originalidad del dato de Servio que estamos considerando. Muy probablemente Servio ofrece una copia de tal autor-fuente; pero una «copia» que, en realidad, afirma la incuestionable (aun problemática) autoría del gramático en cuanto a la selección e interpretación-presentación de sus fuentes. Y es que Servio, de tal información inicial, destaca y matiza, según el contexto de interpretación en el que deben integrarse, dos aspectos: en el caso del agua en el culto isíaco, se trataba de la ficción posible de su procedencia egipcia (entendiendo que era difícil y lejana su posibilidad de obtención real), así como de la función simbólica de «representación» del ambiente nilótico originario a través de la «aspersión». De este modo, y sin apartarse en exceso de la realidad cultural de las divinidades egipcias en la esfera romana, construye el gramático el adecuado paralelo informativo respecto del testimonio virgiliano sobre el agua simulada del Averno.

Es indudable que la atención concedida a la información del pasado, contemplada como complejo proceso de selección de datos y modo de transmisión, nos puede situar en el área de válida comprensión del problema presentado.

Como bien se sabe, la preservación de los textos antiguos en época medieval se antepuso a la investigación o descubrimiento del conocimiento que éstos podían contener o proporcionar. Y así, el texto de Servio relativo a la sustitución de víctimas en el sacrificio, junto a los dos ejemplos de tal práctica (*ad Aen.* II. 116, 28-32), fue rescatado en el siglo XII por el autor de la colección mitográfica denominada “Mitógrafo del Vaticano III” —*VM* III—²⁰⁶ al elaborar el capítulo sobre “Plutón”²⁰⁷. La especial selección de sus textos y autores-fuente produjo la ruptura, o mejor dicho el no mantenimiento explícito en la elaboración medieval, del vínculo discursivo serviano del que hacía derivar el testimonio que iba a ser copiado: no aparece, pues, el argumento del sacrificio de Ifigenia ni su peculiar historia como víctima sacrificial. El autor de *VM* III introduce la cita del epílogo de Servio (*ad Aen.* II. 116, 28-32) mediante una referencia textual de Juvenal, a propósito del carácter nefasto, en un contexto sacrificial, de las “ligaduras” (del atuendo, de la víctima para el sacrificio); se trataba de una cita tomada de una de sus sátiras, la doceava, en la que precisamente Juvenal aludía al episodio del sacrificio, y posterior sustitución, de Ifigenia²⁰⁸. Es sencillo, pues, intuir lo que sucedió en el proceso de compilación del texto que nos interesa; su

206. K. O. Elliott-J. P. Elder, «A Critical Edition of Vatican Mythographers», *TAPhA* 78, 1947, pp. 203-207 (el autor podría ser Alberico de Londres); R. M. Krill, «The “Vatican Mythographers”: their Place in Ancient Mythography», *Manuscripta* 23, 1979, pp. 176-177 (el autor podría ser A. Neckan o Alberico de Londres).

207. *VM* III.6 («Pluto») 30, 18-23 (ed. G. H. Bode, 1834, p. 193).

208. *VM* III.6.30, 15-17 (ed. G. H. Bode, 1834, p. 193): «*Nam ante sacrificia ligare licuisse victimas Iuvenalis ostendit, dicens: Sed procul extensum petulans quatit hostia funem*» (Juvenal, *Sat.* XII.5); inmediatamente después aparece la cita de Servio, *ad Aen.* II. 116, 28-32, sin mencionar al autor. El episodio del sacrificio de Ifigenia aparece en Juvenal, *Satvrae* XII.118-120.

209. K. O. Elliott-J. P. Elder, art. cit., pp. 203-205.

evidente resultado fue la pérdida de tal vínculo temático de comprensión en la transmisión de información.

Pero no hay que olvidar que el tema-guía de la selección de textos del autor de *VM III* era el de la presentación de la figura de Plutón. El nexo, pues, que tal autor establece entre la cita serviana y su argumentación es el tema de la “aspersión” de agua que se realizaba en el sacrificio para los dioses subterráneos, y así, el ejemplo virgiliano —citado por Servio— de la simulación del agua del Averno fue el que provocó la selección y anexión de la cita “completa” de Servio en el texto mitográfico sobre Plutón (*vid. nota 198*). El tema de la simulación, y el de la práctica de sustitución de víctimas, mediante su modelación en pan o cera son transmitidos, entonces, con un alto porcentaje de casualidad y de incomprensión: se trataba sólo de testimonios escritos trasladados; es decir, copiados sin entender su propio significado, haciéndolos depender de otro contexto de interpretación.

Recordaremos que otros compiladores medievales, que también recuperaron parte del testimonio completo de Servio que estamos considerando (*ad Aen. II.116*), *VM I* y *VM II*, seleccionaron y “decidieron” transmitir sólo los pasajes referentes a la historia de Ifigenia, sin evidentemente comprender la derivación directa argumental (establecida sobre el tema de simulación) del epílogo serviano (*vid. nota 50*); ello incide, precisamente, en la “originalidad” de la interpretación ofrecida por el gramático.

Ciertamente la distancia cronológica entre los copistas y sus fuentes obraba en una dificultad progresiva de comprensión y de fidelidad en la transmisión de la información antigua. A ello se suma el hecho de que los intereses y propósitos de los compiladores medievales —aun diferentes entre sí, fundamentalmente por su nivel de instrucción— se acercaban, sobre todo, al deseo de una recopilación variada, y en el caso de *VM III*, extensa y rica²⁰⁹, procedente de diversos autores-fuente, que ilustrase heterogéneamente los argumentos seleccionados. La citación extensiva y variada lógicamente reducía, tal y como se advierte en el caso de *VM III*, el nivel de comprensión por parte del compilador de cada uno de los testimonios singulares e íntegros de los que se servía parcialmente (de Servio en nuestro caso).

No fue esta la situación del monje irlandés que, en el siglo IX, escribió uno de los manuscritos que se conservan del comentario de Servio sobre Virgilio²¹⁰; este autor, quizá del círculo de Juan Escoto (*vid. nota anterior*), al copiar el texto serviano sobre las prácticas de sustitución en el sacrificio, anotó en el margen por cuenta propia: «*sicut et apud christianos ubi non sit uinum offerat aquam*²¹¹». Esta explicación que añade el «*scholio Bernensis*» evidencia su propia comprensión del testimonio de Servio: transmite el problema de la imposibilidad/carencia de una determinada ofrenda (tal y como enunciaba el gramático); ejemplifica la posibilidad y efectividad de la

210. Códice *Bernensis*: *vid. J. J. Savage*, «The Manuscripts of the Commentary of Servius's Commentary on Virgil», *HSPH 14*, 1934, pp. 190-193; del siglo X, según la edición de Harvard del comentario de Servio (vol. II, 1946 p. ix).

211. VV.AA., *Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum*, ed. Harvard, vol. II, 1946, p. 353; texto citado como nota de los editores a *ad Aen. II.116.32*.

sustitución en ámbito religioso (agua en vez de vino), y abunda, finalmente, en la ilustración serviana relativa al agua. Aparentemente no se dudaría sobre la fidelidad de su comprensión en el proceso de la transmisión de información y, sin embargo, de su estudio se advierte que estaba añadiendo algo muy diverso que, posiblemente, derivaba de la interpretación cristiana de la fiesta de la crecida del Nilo, momento en el que el río se volvía rojo como el vino.

Ciertamente, la tradición cristiana ya había elaborado la atribución a Moisés del “milagro” del cambio de color de las aguas del Nilo (que los egipcios hacían depender de la decisión de Re), y así lo atestiguaban, por ejemplo, Apolinario de Laodicea y Eusebio de Cesarea en el siglo IV, o San Willibrod en el siglo VIII, partiendo de determinados episodios bíblicos²¹².

El culto del agua “roja” de la crecida debió de implicar un rito de aprovisionamiento, con vasijas, de este agua “mutada” del Nilo durante la fiesta natural en julio —momento de la inundación—, y posteriormente — tras la reforma calendarial de Augusto— el 6 de enero —11 *Tybi*— (a pesar de su anacronía), según el testimonio de Epifanio del siglo IV²¹³; tal rito, entonces, como supone D. Bonneau, se debió seguir realizando en enero con vino²¹⁴.

Epifanio testimoniaba el paso ulterior de la interpretación cristiana: el 6 de enero se hacía acopio de agua, ya que las aguas y las fuentes se transformaban en vino (lo que también sucedía al Nilo), en memoria del primer milagro de la vida pública de Jesús, el de las “Bodas de Canaán”. Este fue el evangelio, que correspondió a la fiesta de la Epifanía, con el que se suplantaba el culto pagano del agua roja de la crecida del Nilo²¹⁵.

No parece difícil, pues, a la vista de tales tradiciones, e intuyendo la importante instrucción cristiana de nuestro copista, que fuera “introducido” en el comentario serviano un nuevo “ejemplo” sobre el agua del Nilo, a propósito del argumento de su “simulación” transmitido por Servio.

Tras la exposición de estos casos de transmisión, nuestra última pregunta se refiere a la ulterior indagación sobre la verdadera información que Servio pretendía transmitir a propósito del «sacrificio de víctimas modeladas en pasta de pan o cera». Y ello no sólo por nuestro específico interés, sino también porque el estudio del texto serviano en su conjunto ha permitido distinguir, de la selección de las tradiciones-fuente realizada por el gramático en la elaboración de su trabajo (y el abandono de otras, por tanto), lo que podría haber constituido su personal aportación al comentario de Virgilio; es decir, precisamente el testimonio de tales prácticas de sustitución de víctimas en el sacrificio romano.

212. Textos y valoración en D. Bonneau, *op. cit.*, p. 291. *Vid.* Exodo VII.14-22, XV.25, XVII.5-6 y Salmos 78 (77).

213. Epifanio, *Adv. oct. haeres.* I.51: citado e interpretado por D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 291-292.

214. D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 304-305.

215. D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 370-371.

Por mera lógica, descartar la realidad histórico-religiosa de esta referencia serviana resulta excesivamente «drástico», si se tienen en cuenta los probables problemas que debió suscitar (económicos, de escasez de la víctima) el cumplimiento de determinadas prescripciones rituales.

Pero la atención al «tono» del discurso del gramático evidencia una peculiar «generalización» de tales prácticas, lo que podría permitir la clasificación de la información serviana no como un testimonio singular, sino como una interpretación (suya o del ámbito escolástico próximo al gramático). Ciertamente se podría tratar de una interpretación personal, basada en una analogía derivada del conocimiento del «principio de sustitución» que animaba ciertas prácticas culturales romanas, tales como las de las *Compitalia*, *Saturnalia* o los *Argea*, en las que existía una parecida «figuración» de las víctimas de sacrificio (que ya habían sido interpretadas, a su vez, como ejemplos de sustitución del sacrificio cruento). La afirmación rotunda de su validez, por otra parte, refleja el tipo de consideración propio de una fuente tardía, como es la serviana, respecto de la primitiva rigidez explícita en las prescripciones sacrificiales.

Servio comprendía de este modo, e interpretaba la historia del sacrificio de Ifigenia, pudiendo proporcionar así un comentario propio al comentario sobre el pasaje de la *Eneida* considerado. Pero en él, tal interpretación no deja de ser abstracta, ya que no proporciona (o no encuentra) casos concretos de un determinado pasado o presente que atestigüen la modelación en pan o cera de las víctimas sacrificiales. Nosotros hemos realizado, de todas formas, esta búsqueda en el culto romano, sin resultados positivos. Pero además, y ello es lo que desconcierta, sus «ejemplos», tal y como se ha podido apreciar, se «desvían» de su propia información.

Servio, sin embargo, no erraba, sino que usaba tales ejemplos para concluir su comentario del pasaje virgiliano, ya que «su argumento», lo que quería transmitir, era esa componente esencial de «simulación», de sustitución de la realidad, en el sacrificio y en las ceremonias religiosas (y/o mágicas) romanas.

Si hubo tales prácticas (además de que, por los motivos mencionados, hubiera sido posible y lógico), se «perdió» el conocimiento de los concretos casos rituales/culturales en los que pudieron haber tenido lugar, y así, ni su precisa explicación, ni su comprensión se conservaron, ni transmitieron, sino de la forma ambigua, parca y aislada que Servio legó a la posteridad. De la propia elección de datos e intereses que manifiesta implícitamente el gramático y, sobre todo, de su nivel de comprensión al transmitir el conocimiento acumulado de la Antigüedad dependen, en última instancia, nuestros propios límites de conocimiento de la información histórica.