

SACRIFICULI AC UATES CEPERANT HOMINUM MENTES  
(LIU. 25.1.8): RELIGIÓN, MIEDO Y POLÍTICA EN ROMA

JOSÉ JOAQUÍN CAEROLS

Al comienzo del libro XXV, Livio describe la represión, el año 213 a.C., de ciertas prácticas culturales y adivinatorias ajenas a la religión oficial de Roma. Este trabajo plantea un estudio detenido de algunas de las pautas y conceptos con que el historiador ha construido la imagen que nos transmite de esos nuevos cultos, una imagen que refleja, tanto o más que los motivos de quienes los reprimieron dos siglos antes, las preocupaciones de los contemporáneos del historiador. Se trata, en última instancia, de analizar un discurso que habla de las nefastas consecuencias de la intrusión en la vida de la ciudad de formas no controladas de la experiencia religiosa, de las razones que explican dicha irrupción – que son, mayormente, los miedos y las angustias que asaltan a los hombres en momentos de crisis –, de cuál es su forma de operar y de cómo hacerles frente.

A fin de analizar adecuadamente estos aspectos, el estudio procederá por comparación, confrontando el citado texto con los relatos que Livio dedica, por un lado, a un suceso de similar índole, acaecido el 428 a.C. y, por otro, al conocido asunto de las Bacanales, en 186 a.C. De este examen conjunto, desarrollado conforme a los conceptos que articulan el relato del 213 a.C., se desprenden las líneas maestras de la imagen que Livio pretende transmitir acerca de esas *religiones* de nuevo cuño y acerca de los peligros y amenazas que entrañan<sup>1</sup>. Una imagen coherente, en buena medida, con los ideales aristocráticos del *mos maiorum*, pero que, a la vez, debe ser encuadrada, como queda dicho, en el marco conceptual e histórico en que Livio ha compuesto su obra. Por otro lado, habida cuenta de la importancia que en estos episodios reviste la intervención de expertos en adivinación y la difusión de escritos relacionados con sus prácticas, parece conveniente hacer algunas consideraciones previas acerca del eco que tales personajes y materiales han encontrado en Roma a lo largo de su historia, con especial atención a los trastornos que provocan y a la consiguiente reacción de las autoridades.

<sup>1</sup> Este planteamiento no es nuevo. En su trabajo sobre las Bacanales, Pailler dedica varias páginas al análisis conjunto de los tres pasajes (junto con Liu. 10.38-41), si bien desde la perspectiva de los sucesos del 186 a.C. (PAILLER 1988, pp. 335-355, cuadro comparativo de los textos en pp. 337-341). Vid. *infra*, nota 48, con información más detallada sobre este punto.

Los sucesos que Livio recoge son bien conocidos<sup>2</sup>. En un momento de incertidumbre y ansiedad para la población de Roma, provocado por la larga duración de la guerra y lo incierto de su resultado – el libro XXV se inicia con dos graves noticias: el cartaginés Hanón acaba de infligir una grave derrota al *praefectus socium* Tito Pomponio Veyentano y Aníbal está a la espera de apoderarse de la estratégica plaza de Tarento<sup>3</sup> –, se adueñan de la ciudad el fanatismo y la superstición, una *religio*, dice Livio, en gran medida *externa*, practicada por *sacrificuli* y *uates*. Entre los adeptos a las nuevas prácticas se encuentra una *turba mulierum*, pero también la *rustica plebs* que huye a la ciudad, empujada por la pobreza y el miedo: gente desesperada y, según el imaginario tradicional romano, incapaz de mantener la necesaria compostura y entereza en los momentos críticos, víctimas fáciles, pues, de adivinos y videntes de toda clase y jaez.

Las consecuencias son nefastas: los nuevos cultos desplazan a la religión tradicional, incluso en los espacios públicos. El escándalo es mayúsculo y pronto se escuchan voces de protesta, que llegan hasta el Senado. Éste toma cartas en el asunto, confiando a los ediles, auxiliados por los *triumviri capitales*, la disolución de tales prácticas. Los magistrados se enfrentan a una reacción violenta, que les obliga a desistir. Vista la gravedad de la situación, se

Agradezco a los Dres. J.M. Baños y D.J. Castro sus valiosas sugerencias en relación con la redacción y con algunos de los argumentos que se exponen en estas páginas.

<sup>2</sup> Liu. 25.1.6-12 *quo diutius traheretur bellum et uariabant secundae aduersaeque res non fortunam magis quam animos hominum, tanta religio, et ea magna ex parte externa, ciuitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti*. [7] *nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more*. [8] *sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes, quorum numerum auxit rustica plebs, ex incultis diutino bello infestisque agris egestate et metu in urbem compulsa; et quaestus ex alieno errore facilis, quem uelut concessae artis usu exercebant*. [9] *primo secretae bonorum indignationes exaudiebantur; deinde ad patres etiam ac publicam querimoniam excessit res*. [10] *incusati grauiter ab senatu aediles triumviri que capitales quod non prohiberent, cum emouere eam multitudinem e foro ac disicere apparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit quin uiolarentur*. [11] *ubi potentius iam esse id malum apparuit quam ut minores per magistratus sedaretur, M. Aemilio praetori urb. negotium ab senatu datum est ut eis religionibus populum liberaret*. [12] *is et in contione senatus consultum recitauit et edixit ut quicumque libros uaticinios precatonesue aut artem sacrificandi conscriptam haberet eos libros omnes litterasque ad se ante kalendas Apriles deferret neu quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret*.

<sup>3</sup> En términos generales, a comienzos del 212 a.C. “la situation militaire de Rome n’avait pas encore connu d’amélioration sensible” (NICOLET-CROIZAT 1992, p. L). Aunque este libro XXV marca un punto de inflexión, el tránsito del período más oscuro de la guerra (tras el desastre de Cannas) al “lado luminoso” de la tercera década, todavía restan derrotas y reveses importantes, como la pérdida de Tarento o la muerte de los dos Escipiones en Hispania, antes de que Livio se permita decir que el conflicto ha alcanzado una situación de equilibrio, ya en el libro XXVI (Liu. 26.37). NICOLET-CROIZAT 1992, p. XII; BURCK 1971, pp. 22, 24; PAILLER 1988, pp. 336, 344; LEVENE 1993, p. 52; JAEGER 1997, pp. 96-97. Derrota de Tito Pomponio Veyentano: Liu. 25.1.2-4 (con importantes consecuencias estratégicas: muchos pueblos del *Bruttium* que parecían dispuestos a hacer defección del bando de Aníbal abandonan tal idea). Aníbal a la espera de apoderarse de Tarento: Liu. 25.1.1.

decide encomendar al pretor urbano la supresión total de dicha *religio*<sup>4</sup>.

El magistrado da a conocer en una *contio* un senadoconsulto – que posteriormente publica – por el que se ordena, en primer lugar, la requisita de todo escrito relacionado con la adivinación (*libros uaticinios*), las plegarias (*precationes*) y los sacrificios (*artem sacrificandi*), y se prohíbe, en segundo lugar, que en público o en lugares sagrados se ofrezcan sacrificios realizados, dice el texto de Livio, “conforme a un rito nuevo o externo” (*nouo aut externo ritu*).

### 1. *Videntes, oráculos y profecías: el irresistible atractivo de la adivinación no oficial en Roma*

Nos encontramos, pues, ante uno de tantos casos en que la religión aparece en el centro de una situación de violencia y alarma social, un panorama tristemente habitual en nuestra época. Ahora bien, las pautas que informan este episodio no son las esperables desde la mentalidad y la experiencia modernas: la religión no es utilizada como pretexto u ocasión para ejercer la violencia de Estado, ni, en el extremo opuesto, se nos presenta un grupo que recurra a ella para alterar el orden social o subvertir los fundamentos del Estado, o que justifique el uso de la violencia apelando a sus creencias (aunque los adeptos a los nuevos cultos se han resistido a las autoridades). Lo que hay en el texto de Livio es la reacción contundente de las autoridades frente a una situación percibida, ciertamente, como una amenaza directa para el Estado, pero sin que tal amenaza parezca constituir el propósito u objetivo fundamental de quienes la generan.

Por otro lado, el hecho de que estas prácticas, especialmente las relacionadas con el mundo de la adivinación, aparezcan de improviso y se implanten y extiendan por la ciudad de una forma aparentemente espontánea, y el que ello provoque una reacción tan fulminante por parte de las autoridades del momento, parece contrastar con el panorama que nos ofrece la historia del período final de la República y del Principado, donde, como veremos a continuación, se da un uso frecuente – casi habitual, podríamos decir – de materiales proféticos y oraculares con fines políticos, a favor y en contra de los intereses de Roma en su relaciones con otros pueblos, o como arma de la lucha partidista, en el ámbito interno. Así, en contra de lo que parece sugerir la requisita general de literatura de contenido ritual y adivinatorio que se ordena en el senadoconsulto del 213 a.C., la posición mayoritaria entre los historiadores de la religión romana ha sido la que considera que este tipo de

<sup>4</sup> Sobre la identidad del pretor en cuestión, vid. *infra*, p. 115, nota 113.

adivinación incontrolada constituye un fenómeno puntual – en tanto que asociado a momentos de crisis – e informe<sup>5</sup>. Dicha imagen, sin embargo, ha sido seriamente cuestionada por estudios recientes como los de J.A. North, T.P. Wiseman o S. Montero, que prueban que la presencia de este tipo de prácticas en las calles de la Roma republicana era un hecho más normal de lo que tradicionalmente se ha pensado<sup>6</sup>. En el mismo sentido apuntan las noticias y datos que poseemos sobre la presencia y actividad de videntes y adivinos, oráculos y profecías en períodos posteriores de la historia de Roma.

Como es sabido, en el entorno de los principales actores de la historia política durante el período tardorrepublicano encontramos toda suerte de profesionales de la adivinación: arúspices, astrólogos, videntes... que dan respuesta tanto a sus necesidades personales como a las exigencias y apremios de sus maniobras políticas<sup>7</sup>. Esta tendencia se acentúa a lo largo del período imperial, y afecta a todos los niveles y grupos sociales, incluidas las clases superiores, a las que MacMullen tacha de especialmente supersticiosas: incluso intelectuales avezados y políticos curtidos de la talla de Séneca o Tácito dan crédito a este tipo de prácticas<sup>8</sup>.

Son frecuentes, por otro lado, las noticias relativas a oráculos y predicciones que tienen una repercusión más o menos importante en la opinión pública. Baste citar las muchas evidencias acerca del importante papel que desempeñaron las especulaciones e ideas etruscas sobre del destino y duración de los pueblos en ciertos momentos del siglo I a.C., cuando muchos romanos creyeron seriamente que había llegado el final de su ciudad. Horacio se hace eco de esa angustia en su *Epodo* XVI:

“Las guerras civiles trituran ya a una segunda generación y por sus propias fuerzas cae abatida Roma. [...] Nosotros, generación impía de una sangre maldita, la haremos sucumbir, y de nuevo será ocupado su suelo por las fieras”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> WISSOWA 1971, p. 538.

<sup>6</sup> NORTH 1990; NORTH 2000; MONTERO 1993; WISEMAN 1994.

<sup>7</sup> JOCELYN 1966, p. 99; POTTER 1994, pp. 147-148 (Escipión Africano, Escipión Emiliano, Sila, Mario, Cicerón, Sertorio, Cetego, Léntulo, César); WISEMAN 1994, p. 61.

<sup>8</sup> GUILLAUMONT 1984, pp. 99-100; MACMULLEN 1996, pp. 120, 137 (“in every period of the Roman Empire, this confidence [*v.l.* que el futuro podía ser conocido] inspired even the most enlightened minds”), 139 (“the great majority of emperors of every century were either credulous or studiously respectful to the claims of astrology. Their attitude of course reflected that of the upper classes generally: of Seneca, Tacitus, or Apuleius”), 323, n. 24 (“by Plotinus’ time, the upper classes were clearly superstitious”); RÜPKE 2004, p. 181.

<sup>9</sup> Hor. *Epod.* 16.1-2, 9-1 *altera iam teritur bellis ciuilibus aetas, / suis et ipsa Roma uiribus ruit. / [...] inopia perdemus deuoti sanguinis aetas / ferisque rursus occupabitur solum.* SORDI 1972, pp. 787, 791; NISBET 1984, pp. 2-6.

En ese mismo contexto se explica la difusión, al menos en ambientes eruditos, de la llamada “profecía de Vegoya” – probablemente surgida en el contexto de los desórdenes civiles que la “cuestión agraria” provocó en suelo itálico entre los años finales del siglo II y los iniciales del I a.C. –, en la que se anuncia el final de un *saeculum* de la vida del pueblo etrusco en medio de terribles catástrofes y calamidades<sup>10</sup>. Es igualmente conocido el caso de un supuesto oráculo sibilino que circula por Roma el año 19, durante el reinado de Tiberio, y que reaparece en el 64, bajo Nerón: un oráculo que anuncia el final de la ciudad al cumplirse 900 años desde su fundación y que, lógicamente, ha puesto muy nerviosos a ambos príncipes. Dión Casio lo menciona a propósito del incendio del 64:

“Fueron innumerables los hombres que murieron. En cuanto al pueblo, no es que no tuviera motivos para cubrir de imprecaciones a Nerón: no mencionaban su nombre, sino que maldecían a quienes habían incendiado la ciudad. Estaban alterados, sobre todo, por el recuerdo de cierto oráculo dado en tiempos de Tiberio, que decía así: ‘Cumplidos tres veces trescientos años / una lucha fratricida destruirá a los romanos’. Cuando Nerón, intentando apaciguarlos, dijo que estos versos no se encontraban en ningún lugar, tomaron otra dirección y pronunciaron un oráculo distinto, que creían auténticamente sibilino y decía así: ‘El último de los Enéadas gobernará, asesino de su madre’”<sup>11</sup>.

En fin, la cercanía del milenio de Roma ha disparado en el siglo III (y en el IV) las predicciones y profecías de corte milenarista: tal ha sido su impacto en las conciencias, que sucesivos príncipes se han apresurado a contrarrestar sus problemáticas consecuencias con intensas campañas de propaganda en torno a conceptos e ideas como la de *Roma aeterna* o la *reparatio temporum*<sup>12</sup>.

De igual manera se observa, ya desde el período republicano, una tendencia a utilizar oráculos y profecías en función de los intereses propagandísticos de grandes familias y políticos ambiciosos. Uno de los casos más conocidos es el de las tradiciones oraculares vinculadas a los Cornelios: así, fruto de las victorias de Escipión Africano, ha circulado por Roma, en el II a.C., un oráculo que promete a su familia la victoria en África; un siglo des-

<sup>10</sup> HEURGON 1959.

<sup>11</sup> D.C. *Epit. Xiph.* 62.18.2-4 άνθρωποι ἀναρίθμητοι διεφθάρησαν. [3] ὁ μέντοι δῆμος οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ κατὰ τοῦ Νέρωνος ἠράτο, τὸ μὲν ὄνομα αὐτοῦ μὴ ὑπολέγων, ἄλλως δὲ διὰ τοῖς τὴν πόλιν ἐμπρήσασσι καταράμενοι, καὶ μάλιστα ὅτι αὐτοὺς ἡ μνήμη τοῦ λογίου τοῦ κατὰ τὸν Τιβερίον ποτε ἀσθέντος ἐθορύβει. ἦν δὲ τοῦτο ἄρισ δὲ τριηκοσίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν Ῥωμαίους ἐμφυλος ὀλεῖ στάσις [4] ἐπειδὴ τε ὁ Νέρων παραμυθούμενος αὐτοὺς οὐδαμοῦ ταῦτα τὰ ἔπη εὐρασθαι ἔλεγε, μεταβαλόντες ἕτερον λόγιον ὡς καὶ Σιβύλλειον ὄντως ὄν ἦδον· ἔστι δὲ τοῦτο ἔσχατος Αἰνεαδῶν μητροκτόνος ἡγεμονεύσει.

<sup>12</sup> MACMULLEN 1996, p. 157.

pués, la profecía no ha caído en el olvido, ya que, tras Farsalo, César, con fino instinto para los efectos propagandísticos, se apresura a “contrarrestar” la presencia de un Escipión al frente de las tropas que se le oponen en suelo africano incorporando a su ejército otro miembro de la misma familia, un cierto Escipión Salvito. Otro Cornelio, el catilinario Léntulo, esgrime en su favor un supuesto oráculo extraído de los Libros Sibilinos en el que se promete el gobierno de Roma a tres Cornelios: tras Sila y Cina, él sería el tercero; asimismo, no duda en aducir, con idéntica intención, una predicción dada por los arúspices acerca de la destrucción de la ciudad: el año 63 a.C., al parecer, “estaba marcado por el destino para la destrucción de la ciudad y de su poder”<sup>13</sup>.

También los enemigos de Roma han recurrido a este formidable instrumento de propaganda. Así, la pretendida capacidad de Escipión para entrar en contacto directo con la divinidad ha sido utilizada, paradójicamente, al servicio de las maniobras propagandísticas de centros minorasiáticos hostiles a Roma: Flegonte de Tralles recoge en *Περὶ θαυμασίων* un oráculo en el que aparece Escipión caracterizado como un vidente, un profeta del tipo de la Pitia o la Sibila, que anuncia la ruina y la decadencia inminente de Roma frente a sus enemigos de Oriente<sup>14</sup>. Este oráculo ha sido “fabricado”, al parecer, en medios sibilínicos orientales. De hecho, los *Oráculos Sibilinos* judíos constituyen uno de los grandes filones de la literatura profética antirromana, especialmente en la zona asiática del Imperio<sup>15</sup>. Con ellos se relaciona, a su vez, el famoso oráculo de Histaspes, que está en el origen de la gran revuelta judía de los años 60: según Josefo, lo que más incitó a los judíos a la guerra “fue un oscuro oráculo, igualmente hallado en sus escritos sagrados, que anunciaba que en ese momento alguien llegaría desde su tierra para gobernar el mundo”<sup>16</sup>. En el otro extremo del Imperio, las profecías de los

<sup>13</sup> Escipiones siempre victoriosos en África: Flor. *Epit.* 1.31.12 (*fatale Africae nomen Scipionum uidebatur*). Escipión Salvito: Suet. *Caes.* 59, Plin. *HN* 35.8, Plu. *Caes.* 52.4-5, D.C. 42.57.5, 58.1. Oráculo sibilino de los tres Cornelios: Sall. *Cat.* 47.2 (*ex libris Sibyllinis regnum Romae tribus Cornelii portendit; Cinnam atque Sullam antea, se tertium esse, quod fatum foret urbis potiri*); Cic. *Cat.* 47.2. Año 63 a.C.: Cic. *Cat.* 3.9 (*fatalem hunc annum esse ad interitum huius urbis atque imperii*), *Diu.* 1.18. GABBA 1975; GUILLAUMONT 1984, p. 97; WISEMAN 1994, pp. 65-66; MONTERO 1994; CAEROLS 1998; TORREGARAY 1998.

<sup>14</sup> Phleg. *FGrHist* 257F36. BREGLIA PULCI DORIA 1983; TORREGARAY 1994; GABBA 1975, pp. 9-11; MAZZARINO 1990, pp. 156, 251-255.

<sup>15</sup> MACMULLEN 1996, pp. 143-146 (sobre la difusión de oráculos relativos al retorno de Nerón y su correspondiente secuela de impostores y revueltas populares); SUÁREZ DE LA TORRE 1982, p. 255 (anuncios del retorno de Nerón y profecías contra Roma en los *Oráculos Sibilinos*).

<sup>16</sup> Iosph. *Bel. Iud.* 6.312 τὸ δ' ἐπῆραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμός ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης; Suet. *Vesp.* 4.5 *percrebruerat Oriente toto uetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. id de imperatore Romano, quantum postea euentu paruit, praedictum Iudaei ad se trahentes rebellarunt*. MACMULLEN 1996, pp. 147-148.

druidas que anuncian el final de Roma a raíz del incendio del Capitolio el año 69 constituyen el verdadero punto de arranque de la insurrección de la Galia contra Roma<sup>17</sup>. En el interior, sediciones y revueltas de esclavos encuentran apoyo y sustento en el profetismo y en otras formas de adivinación no controlada<sup>18</sup>.

Los casos citados dan buena cuenta, a mi juicio, del valor y la importancia que en Roma, y fuera de ella, se reconocía a estas formas no oficiales de adivinación. Más elocuente aún es el argumento que deparan las medidas adoptadas por las autoridades en contra de estas actividades, señal inequívoca del respeto, interés y preocupación que inspiraban<sup>19</sup>. Así, las expulsiones de astrólogos, matemáticos y caldeos – a menudo en relación directa con revueltas y guerras civiles – se suceden durante el Principado, pero cuentan con importantes precedentes en el período republicano<sup>20</sup>; la prohibición de realizar sesiones de adivinación acerca de la salud del Príncipe o su sucesión, que lleva aparejada penas capitales, se aplica una y otra vez con inusitada dureza y crueldad<sup>21</sup>. El hecho mismo de que la legislación al respecto se repita de forma sistemática a lo largo del período imperial pone de

<sup>17</sup> Tac. *Hist.* 4.54 *sed nihil aeque quam incendium Capitolii, ut finem imperio adesse crederent, impulerat. captam olim a Gallis urbem, sed integra Iouis sede mansisse imperium: fatali nunc igne signum caelestis irae datum et possessionem rerum humanarum Transalpinis gentibus portendi superstitione uana Druidae canebant.* MACMULLEN 1996, p. 142.

<sup>18</sup> GÜNTHER 1964; GUILLAUMONT 1984, pp. 98-99; BRADLEY 1989, pp. 113-114, 115-116 (“there can be little doubt that the slave leaders used to advantage, like rebel leaders in later slave societies, the appeal of their religious-magical personalities to try to unify slave fugitives into bodies powerful enough to exact retribution from their oppressors once the opportunity to do so arose. At this level of understanding, many slaves may well have thought that their leaders offered a better future than continuing subjection to their masters. The mix of religion, magic, and prophecy provided the catalyst for converting potential revolt into protracted rebellion”); NORTH 1990, p. 59; WISEMAN 1994, p. 65.

<sup>19</sup> Son bien conocidas, de hecho, las aficiones astrológicas de muchos príncipes: LIEBESCHUETZ 1979, pp. 122-123; POTTER 1994, p. 147 (Augusto); MACMULLEN 1996, p. 131 (“themselves believing in the efficacy of the arts they proscribed, they wanted no meddling with their own stars or lifelines. Cases cropped up, too, in which divination raised disloyal hopes and encouraged conspiracies”); BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 232.

<sup>20</sup> Expulsiones de astrólogos relacionadas con revueltas: MACMULLEN 1996, pp. 132-133. Expulsiones durante el Imperio: LIEBESCHUETZ 1979, pp. 124, 126; MACMULLEN 1996, p. 128 (“in the Roman empire, a universal confidence that the future could be known either through rites of official priests on public occasions, produced and infinitely combustible audience for predictions. Against these, as sometimes dangerous to public order, it was correspondingly important for the state to defend itself by legislation”); BEARD - NORTH - PRICE 1998, pp. 231-233. Expulsiones durante la República: App. *Iber.* 367 (134 a.C.); Liu. *Per. Ox.* 191 *Cn. Pisone C. Popillio coss. Chaldaei urbe et Italia abire iussi sunt* (139 a.C.).

<sup>21</sup> CRAMER 1954, pp. 254-277; DESANTI 1990; MACMULLEN 1996, pp. 134-147 (dos episodios especialmente ilustrativos); MONTERO 2002, p. 242. Los propios especialistas procuraban tener especial cuidado con estas cuestiones: Firm. *Math.* 2.30.4 *caue ne quando de statu reipublicae uel de uita Romani imperatoris aliquid interroganti respondeas.*

manifiesto que el fenómeno revestía unas proporciones que lo hacían prácticamente inmanejable<sup>22</sup>. Era, de hecho, una lucha destinada al fracaso: una y otra vez, estos adivinos son expulsados, pero siempre vuelven<sup>23</sup>. Incluso se permiten desafiar a las autoridades: el año 69, cuando se acerca la fecha de su salida de la ciudad, ordenada por Vitelio, los astrólogos hacen correr una predicción relativa a su próxima muerte<sup>24</sup>. Y así, en palabras de MacMullen, “metomentodos y charlatanes contra prefectos y jueces, rumores contra estabilidad, ninguno de los dos bandos podía alzarse con la victoria final”<sup>25</sup>.

Las prohibiciones se extienden igualmente al ámbito de las profecías y los oráculos<sup>26</sup>: como en lo relativo a las consultas adivinatorias, también aquí es Augusto quien marca la pauta para sus sucesores al ordenar el 12 a.C. una requisita y expurgo general de escritos proféticos, que le lleva a confiscar y quemar más de 2000 libros<sup>27</sup>; y tenemos documentados casos de procesos judiciales por prácticas adivinatorias indebidas que han tenido como corolario la destrucción masiva de libros “sospechosos”<sup>28</sup>. Ni siquiera la colección oficial de los Libros Sibílicos se ha librado de este examen inquisitorial: Augusto los ha conservado, pero sometidos a “secuestro” y puestos bajo custodia en “su” templo de Apolo Palatino. Es inevitable pensar que con ello no ha hecho sino seguir el consejo que veintidós años atrás había dado Cicerón en *De diuinatione*: los Libros debían ser puestos a buen recaudo y emplearse antes para poner coto a las prácticas religiosas que para fomentarlas<sup>29</sup>. Au-

<sup>22</sup> Un ejemplo ilustrativo de estas medidas en Paul. *Sent.* 5.21 (*de uaticinatoribus et mathematicis*).

<sup>23</sup> Tac. *Hist.* 1.22 *genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in ciuitate nostra et uetabitur semper et retinebitur*.

<sup>24</sup> Suet. *Vit.* 14.4. MACMULLEN 1996, p. 133.

<sup>25</sup> MACMULLEN 1996, p. 134. Por otro lado, el alcance de estas medidas represoras era tanto más limitado cuanto mayor era la distancia de Roma: siguiendo el conocido principio de *quieta non mouere*, las autoridades sólo intervenían cuando la actividad de adivinos, astrólogos, videntes o profetas ocasionaba disturbios o alteraciones del orden público (MACMULLEN 1996, pp. 155-156).

<sup>26</sup> Por razones evidentes: la difusión de este material sólo podía causar angustia y desazón entre una población más que dispuesta a darle crédito. Así, a propósito de las profecías que anunciaban el fin de Roma o del mundo, MACMULLEN 1996, p. 153: “the very thought of an end to everything, accompanied by who tell what horrors, brought pleasure only to the suicidal anger of the Jews and early Christians, terror to everyone else”. Por otra parte, las quejas sobre este tipo de actividad son antiguas: ya Platón propone que todas las actividades adivinatorias queden sometidas al control del Estado (Pl. *La.* 199a). CASADESÚS 2002, p. 192.

<sup>27</sup> Suet. *Aug.* 31.1 *quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis uel parum idoneis auctoribus uulgo ferebatur, supra duo milia contracta undiq[ue] cremauit ac solos retinuit Sibyllinos, bos quoque dilectu habito; condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi*. Requisita de material profético y custodia de los Libros Sibílicos en el templo de Apolo Palatino: GAGÉ 1955, pp. 542-555; CAEROLS 1991, pp. 506-511; WISEMAN 1994, p. 65; POTTER 1994, p. 151; ORLIN 1996, p. 78; MONACA 2005, pp. 83-84. Disposiciones similares durante el Imperio: MACMULLEN 1996, p. 130.

<sup>28</sup> Amm. 29.1.41, 29.2.4 (371-372 d.C.).

<sup>29</sup> Cic. *Diu.* 2.112 *cum antistitibus agamus, ut quiduis potius ex illis libris quam regem proferant*,



gusto, concedor del potencial político y propagandístico de la colección – el propio Cicerón recuerda que recientemente había sido objeto de un intento de utilización política en el fallido intento de entronización de César<sup>30</sup> –, ha podido dar por bueno este consejo, y sus sucesores lo han considerado igualmente acertado. Tiberio, por ejemplo, demuestra un celo especial en la custodia de la colección: el solo intento de añadir un nuevo libro a la colección provoca una reacción airada en el Príncipe<sup>31</sup>.

Las evidencias presentadas constituyen, en mi opinión, argumentos de peso que obligan a revisar las tesis tradicionales a propósito de la inexistencia de una literatura profética en la Roma republicana: la tendencia que se observa en el Principado a dar crédito a toda suerte de prácticas adivinatorias y oraculares no ha podido surgir de repente, antes bien, hunde sus raíces en una experiencia acumulada a lo largo del período republicano. Así, por ejemplo, la prohibición de las consultas oraculares se encuentra documentada ya en el siglo III a.C.: el Senado ha denegado a uno de sus magistrados, Q. Lutacio Cerco (cónsul en 241 a.C.), el permiso para dirigirse al oráculo de la Fortuna Prenestina<sup>32</sup>. Y episodios como el que es objeto de este estudio apuntan en la misma dirección. En paralelo con la intensa actividad desarrollada por los grandes centros oraculares itálicos, cabe suponer que ha debido existir, en Italia y en la misma Roma, una abundante producción y circulación de textos oraculares y proféticos<sup>33</sup>. Son instancias y ámbitos del mundo de la adivinación que quedan al margen la religión oficial, y que lógicamente suscitan los recelos y sospechas de las autoridades, cuando no un rechazo sin paliativos<sup>34</sup>. Al fin y al cabo, como señala Liebeschuetz, el cometido principal de la adivinación oficial era preservar la confianza pública, o bien evitar el pánico en momentos de crisis<sup>35</sup>.

Obsérvese, de hecho, que las palabras que cierran el texto de Valerio Máximo no están muy lejos de algunas de las reflexiones que aparecen en el pasaje de Livio referido al episodio del 213 a.C.: para justificar su negativa a que se haga una consulta ante el oráculo de Preneste, el Senado argumenta

*quem Romae posthac nec di nec homines esse patientur; quam ob rem Sibyllam quidem sepositam et conditam habeamus, ut, id quod proditum est a maioribus, iniussu senatus ne legantur quidem libri ualeantque ad deponendas potius quam ad suscipiendas religiones.*

<sup>30</sup> Parecidas consideraciones a propósito de Léntulo: Cic. *Cat.* 4.12. GUILLAUMONT 1984, p. 98.

<sup>31</sup> Tac. *Ann.* 6.12.

<sup>32</sup> Iul. Par. 1.3.2 *Lutatius Cerco* [mss. *Cereo*], *qui primum Punicum bellum confecit, a senatus prohibitus est sortes Fortunae Praenestinae adire: auspiciis enim patriis, non alienigenis rem publicam administrari iudicabant oportere.*

<sup>33</sup> MAZUREK 2004, p. 157: “such oracles appeared periodically, if not regularly”.

<sup>34</sup> NORTH 1990, p. 58: “divination could after all be seen as a threatening force already under the Republic”.

<sup>35</sup> LIEBESCHUETZ 1979, pp. 9, 16, 196.

que el Estado debe ser gobernado recurriendo únicamente a los *auspicia patriae*, no a los *auspicia alienigena*. De igual modo, el pasaje del *De diuinatione* concluye reclamando que los Libros Sibilinos *ualeant ad deponendas potius quam ad suscipiendas religiones*, una expresión que evoca la *religio magna ex parte externa* que, según el Patavino, se había abatido sobre la ciudad. Los paralelos y las semejanzas se suceden a medida que ampliamos el marco cronológico: el jurisperito Paulo informa de las severas penas reservadas a los *uaticinatores* y *mathematici* que

“introducen nuevas sectas o creencias no reconocidas por la razón, en virtud de las cuales quedan trastornadas las mentes de los hombres”<sup>36</sup>;

y en el *Digesto* se recuerda que hay pena de destierro reservada a

“cualquiera que haga algo para aterrorizar las volátiles mentes de los hombres con el supersticioso miedo de lo divino”<sup>37</sup>.

Las expresiones que aparecen en uno y otro texto evocan al punto el *sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes* del pasaje de Livio. Son indicios que apuntan en una dirección: los conceptos que maneja Livio forman parte un ideario amplio, mantenido a lo largo del tiempo.

## 2. El episodio del 213 a.C.

El texto de Livio ha llamado la atención de un buen número de estudiosos. Una parte sustancial de las propuestas se ha centrado en la identificación de las nuevas prácticas: Günther piensa en sacerdotes del culto del Sol y en astrólogos, al tiempo que sostiene que la llegada a Roma del culto de la Gran Madre, pocos años después, no es ajena a estos sucesos<sup>38</sup>; Graillet considera que habrían sido sacerdotes itinerantes de la Gran Madre (galos) los responsables de esta ola de superstición<sup>39</sup>; North, si bien señala que Livio nada dice al respecto, se decanta por cultos báquicos, los mismos que treinta años más tarde serán duramente reprimidos por las autoridades<sup>40</sup>; en la misma línea, pero con elementos nuevos, se desprende de los trabajos de Bernabé y He-

<sup>36</sup> Paul. Sent. 5.21.2 *qui nouas sectas uel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moueantur, honestiores deportantur, bumiliores capite puniuntur*.

<sup>37</sup> Dig. 48.19.30 *si quis aliquid fecerit, quo leues hominum animi superstitione numinis terrentur, diuus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit*.

<sup>38</sup> GÜNTHER 1964, pp. 244-245.

<sup>39</sup> GRILLET 1912, pp. 32-33; HOFFMANN 1933, p. 28. Cf. GAGÉ 1955, p. 132 (cultos extranjeros como los patrocinados por los Libros Sibilinos).

<sup>40</sup> NORTH 2000, pp. 92, 164, n.2. También BEARD - NORTH - PRICE 1998, pp. 91, 96.

rrero la posibilidad de que se trate de ritos órfico-dionisiacos<sup>41</sup>.

Pero, para el propósito que nos guía en esta ocasión, resultan de mayor interés las interpretaciones globales de lo sucedido en 213 a.C., como es el caso de la ofrecida por Scheid: según este estudioso, el texto de Livio da a entender que las angustias personales se expresan con libertad y en Roma sólo se encuentran individuos que intentan salvarse a sí mismos, no a la comunidad cívica. La crisis política ha llevado a la disolución momentánea de la religión comunitaria: Roma, como tal, no existe. Los ritos, celebrados en el más completo desorden, no defienden ya a la ciudad romana. Hay un “nuevo culto”, que amenaza con la instalación de una “nueva ciudad” dentro del pomerio, dirigida en el plano religioso por las mujeres y la plebe. Se trata de algo impensable en el esquema religioso romano y también para Livio: la religión correcta es patrimonio de las clases superiores de la ciudad, los *boni*<sup>42</sup>. Desde una perspectiva netamente política, Günther considera que estos nuevos cultos se han difundido esencialmente entre las capas más pobres de la población, proporcionándoles una vía para sustraerse al control religioso del patriciado; además, existe el peligro de que se formen sociedades secretas, similares a las disueltas en 186 a.C.<sup>43</sup> North, para quien el episodio constituye una buena demostración de que la vida religiosa del siglo III a.C. es mucho más rica y compleja de lo que dan a entender nuestras fuentes, lo define simplemente como un estallido de sentimiento religioso popular<sup>44</sup>. Levene lo interpreta como un acto de impiedad e irreligiosidad, en consonancia con el tono general del libro XXV, donde a su juicio, parece existir cierta relación “entre la impiedad romana y las derrotas romanas”<sup>45</sup>.

Estos análisis proporcionan algunas de las claves necesarias para una comprensión cabal del texto de Livio, pero se hace preciso considerar otros aspectos para obtener una visión ajustada y precisa del conjunto. Una de esas otras facetas es la que conforma el objeto del presente trabajo, que se propone un estudio detenido de diversas partes del texto, enfrentándolo con otros dos pasajes de Livio que presentan notables similitudes con el mismo. Otra perspectiva a considerar, que puede arrojar no poca luz para la comprensión del relato del 213 a.C., es la confrontación del mismo con el contexto histórico, religioso y cultural en que ha sido generado, y su encu-

<sup>41</sup> BERNABÉ 2001; HERRERO “Orfismo en Roma”.

<sup>42</sup> SCHEID 1991, pp. 105-106.

<sup>43</sup> GÜNTHER 1964, pp. 244-245; WISEMAN 1994, p. 65 (el auge de la adivinación no oficial en Roma coincide con períodos en que la primacía política de la aristocracia es cuestionada).

<sup>44</sup> NORTH 2000, pp. 92, 107. Otras interpretaciones en la misma línea: GAGÉ 1955, p. 270 (“la plus grave crise superstitieuse de la guerre d’Hannibal”); DEVELIN 1978, p. 6; GIL 1985, pp. 101-102; DUMÉZIL 1987, pp. 508-509 (“une véritable psychose”).

<sup>45</sup> LEVENE 1993, p. 53.

dre en el ideario de Livio y en el diseño general de su obra, pero éstas son cuestiones que deben ser abordadas en otro lugar.

Las coincidencias existentes entre nuestro texto y otros dos pasajes de Livio, uno referido al 428 a.C.<sup>46</sup> y el más conocido de la represión de los cultos báquicos en 186 a.C.<sup>47</sup>, han sido señaladas y estudiadas por diversos autores<sup>48</sup>. Sin embargo, sólo Pailler ha abordado un análisis global del tema, en un intento por dilucidar la naturaleza de la relación entre los tres textos. El estudioso francés llega a la conclusión de que Livio maneja un estereotipo, construido a partir de los sucesos de los años 213 a.C. y 186 a.C. – mejor documentados desde el punto de vista histórico – y aplicado, de forma un tanto artificial, al 428 a.C. Es, según este autor, “une manière proprement livienne d’aborder des problèmes apparentés”, en este caso los derivados de la aparición y extensión en Roma de ritos foráneos, por los que el historiador siente una evidente hostilidad<sup>49</sup>.

Ahora bien, para el propósito que nos guía resulta insuficiente el trabajo de Pailler, ya que, por una parte, su examen se plantea desde la perspectiva de los sucesos del año 186 a.C., y, por otra, se limita a señalar el manejo por parte de Livio de ese estereotipo literario acerca de los nuevos ritos, sin ahondar en sus consecuencias. Un examen en profundidad de diversos elementos del texto del 213 a.C., con especial atención a sus aspectos léxicos y expresivos, puede deparar una visión más rica y certera acerca de la forma en que Livio percibe la amenaza que suponen estos nuevos ritos.

**sacrificuli ac uates** – Consideremos, en primer lugar, los responsables de la introducción de esa *religio externa*. Livio los identifica como *sacrificuli ac uates*<sup>50</sup>; al final del pasaje se repite el esquema, aplicado a las dos disposicio-

<sup>46</sup> Liu. 4.30.7-11 *siccitate eo anno plurimum laboratum est, nec caelestes modo defuerunt aquae, sed terra quoque ingenito umore egens uix ad perennes suffecit amnes. [8] defectus alibi aquarum circa torridos fontes riuosque stragem siti pecorum morientum dedit; scabie alia absumpta, uolgatique in homines morbi. et primo in agrestes ingruerant seruitiaque; urbs deinde impletur. [9] nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa inuasit, nouos ritus sacrificandi uaticinando inferentibus in domos quibus quaestui sunt capti superstitione animi, [10] donec publicus iam pudor ad primores ciuitatis peruenit, cernentes in omnibus uicis sacellisque peregrina atque insolita piacula pacis deum exposcendae. [11] datum inde negotium aedilibus, ut animaduertent ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur.* No hay acuerdo sobre la datación de este suceso: las fechas propuestas discurren entre el 430 y el 425 a.C. Según Liu. 4.30.4, el episodio corresponde al consulado de Aulo Cornelio Coso y Tito Quintio Poeno (428 a.C.).

<sup>47</sup> Liu. 39.8-19.

<sup>48</sup> STÜBLER 1941, p. 194; VAN SON 1960, p. 132; PAILLER 1988, pp. 335-355. Relaciones entre los episodios de 428 a.C. y 213 a.C.: GAGÉ 1955, p. 272; NICOLET-CROIZAT 1992, p. 90 (n. 8). Relaciones entre los episodios de 213 a.C. y 186 a.C.: WARDE FOWLER 1911, p. 324; BRUHL 1953, p. 73; GAGÉ 1955, p. 271.

<sup>49</sup> PAILLER 1988, pp. 335, 347-348.

<sup>50</sup> Liu. 25.1.8.

nes de que consta el senadoconsulto<sup>51</sup> y, dentro de la primera, a los escritos relacionados con ambas actividades: *libros uaticinios* y *precaiones*, por un lado; *artes sacrificandi*, por otro<sup>52</sup>.

Sólo Livio emplea ambos términos en conjunción y lo hace, precisamente, en dos de los textos señalados, los relativos a los sucesos de 213 a.C. y 186 a.C., así como en otro referido a la intervención de Tito Quintio Flaminio en la asamblea de Egio (Acaya), el 192 a.C. A éstos aún se puede añadir un cuarto texto, precisamente el que narra los sucesos del 428 a.C., si damos por buena la curiosa variante utilizada por Livio: en su relato habla de nuevas clases de sacrificios (*nouos ritos sacrificandi*) introducidos con la excusa de las prácticas adivinatorias (*uaticinando*)<sup>53</sup>. En el relato de las Bacanales se achaca la introducción del culto báquico en Etruria a un griego de poca monta, un ignorante, al que se describe como *sacrificulus et uates*<sup>54</sup>; igualmente, en el discurso del cónsul Pleminio ante el pueblo, se recuerda que ya en ocasiones anteriores habían tomado las autoridades medidas para expulsar tanto de las zonas reservadas al culto público (*foro*) como de aquellas otras en que se arremolinaban las prácticas no oficiales (*circo*), y hasta de la propia ciudad (*urbe*), a los *sacrificuli uatesque*<sup>55</sup>.

En el episodio del 192 a.C., Livio utiliza la expresión con una clara connotación burlesca: en su discurso ante la asamblea de los aqueos, Arquidamo, enviado de los etolios, intenta desprestigiar al general Tito Quintio Flaminio alegando que éste no ha cumplido con sus deberes como soldado en la batalla de Cinoscéfalos, antes bien, se ha limitado a realizar diversas ceremonias religiosas, al modo de un *sacrificulus uates*, en tanto otros (los etolios y el propio Arquidamo) lo defendían y exponían su vida para asegurar su

<sup>51</sup> Liu. 25.1.12 *ut, quicumque libros uaticinios precaionesue aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnis litterasque ad se ante kal. Apriles deferret, neu quis in publico sacro loco nouo aut externo ritu sacrificaret.*

<sup>52</sup> Liu. 25.1.12 *libros uaticinios precaionesue aut artem sacrificandi conscriptam.* El juego de las conjunciones (-ue, aut) determina el reparto.

<sup>53</sup> Liu. 4.30.9. En textos tardíos se vincula las actividades adivinatorias de los *barioli* con el altar, lo que lleva a Montero a postular “prácticas sacrificiales como medio para favorecer el trance o el éxtasis del *bariolus* que le revelará el futuro” (MONTERO 1993, p. 124). No obstante, puede tratarse de un simple expediente etimológico (BRINK 1936-1942: “quasi ab ara”): Plac. *Gloss.* H. 3 *barioli dicuntur insani, qui spiritu nescioquo inflati uaticinantes circa aras et templa discurrunt atque bacchantur*; *Gloss. Abstr.* AR. 10 *bariolus qui aras colit*; *Gloss. Corp.* A. 825 *barioli qui in ara coniecturam faciunt*; *Sch. Ter.* 133.28 *ariolus dicitur ab ararum inspectione*; *Isid. Orig.* 8.9.16 *arioli uocati, propter quod circa aras idolorum nefarias preces emittunt, et funesta sacrificia offerunt, iisque celebritatibus daemonum responsa accipiunt.*

<sup>54</sup> Liu. 39.8.3 *Graecus ignobilis in Etruriam primum uenit nulla cum arte earum, quas multas ad animorum corporumque cultum nobis eruditissima omnium gens inuexit, sacrificulus et uates.*

<sup>55</sup> Liu. 39.16.8 *quotiens hoc patrum auorumque aetate magistratibus negotium est datum, uti sacra externa fieri uetarent, sacrificulos uatesque foro circo urbe prohiberent, uaticinos libros conquirent comburerentque, omnem disciplinam sacrificandi praeterquam more Romano abolerent?*

victoria<sup>56</sup>. Es evidente que el embajador etolio alude a las funciones religiosas que el general tenía obligación de cumplir, en tanto que magistrado romano: tomar los auspicios, ofrecer sacrificios y, llegado el caso, hacer un solemne voto. Sin embargo, estas mismas funciones son descalificadas por Arquidamo como realizadas por uno de esos oficiantes que en la propia ciudad de Roma sólo merecían el desprecio de las autoridades y de las gentes de bien. Dado que estos *sacrificuli ac uates* reúnen, como veremos, dos rasgos tan poco recomendables como su amor a las ganancias obtenidas por medio del engaño y su facilidad para entrar en trance profético, cabría deducir que el etolio está calificando a Flaminio, bien de embaucador y farsante, bien de practicante fanático, o ambas cosas. Es evidente que Livio hace aquí un uso retórico de la expresión, con miras a que el ánimo del lector se decante a favor del general romano. A tal fin, hace que el griego descalifique las competencias religiosas de una magistratura superior – competencias que, de hecho, conforman la *religio* romana – como propias de quienes, a los ojos del historiador, constituyen el reverso y la negación de esta misma *religio*, a saber, los *sacrificuli ac uates*. Liebeschuetz cita este pasaje como ejemplo elocuente de la dificultad que encontraban los griegos para entender la obsesiva atención que los romanos prestaban al cumplimiento exacto del ritual<sup>57</sup>.

Desconocemos quiénes son estos *sacrificuli ac uates*. Livio no aclara si se refiere a un único tipo de oficiantes, o bien se trata de una designación genérica para practicantes de diversas artes y técnicas culturales<sup>58</sup>. Tampoco se nos dice si están vinculados a determinado ritual, creencia o divinidad. A este respecto se han hecho, como más arriba se apunta, diversas propuestas: sacerdotes del Sol, *galli* de la Gran Madre del Ida, astrólogos, adeptos a cultos báquicos, orfeotelestas... A éstas aún se pueden añadir otras posibilidades, como los cresmólogos griegos, los *harioli* itálicos o esos grupos anónimos de adivinos que, según North, son los responsables de la puesta en circulación de materiales proféticos y oraculares en la Italia del período republicano<sup>59</sup>.

Por lo demás, un somero examen de las muchas y variadas traducciones que se han propuesto para esta expresión – *quot homines, tot sententiae* –

<sup>56</sup> Liu. 35.48.13, *quo enim illum [sc. Quinctius] unquam imperatoris functum officio esse? auspican-tem immolantemque et uota nuncupantem sacrificuli uatis modo in acie uidisse, cum ipse [sc. Archidamus] corpus suum pro eo telis hostium obiceret*. Basta confrontar el texto con otro de Plutarco referido al mismo incidente (Plu. *Comp. Phil. Flam.* 2.6) para comprobar que Livio ha exagerado un tanto el tono de la intervención de Arquidamo.

<sup>57</sup> LIEBESCHUETZ 1979, p. 4.

<sup>58</sup> GIL 1985, p. 103: “ya en época republicana no se hacían las necesarias distinciones con todo lo que difería de la religión oficial del Estado ... en las fuentes aparecen citados un tanto al revuelto los *sacrificuli* o ministros de cultos foráneos con los *uaticinatores* o profetas”.

<sup>59</sup> Cresmólogos: POTTER 1994, p. 95. *Harioli*: MONTERO 1993. Grupos anónimos de adivinos: NORTH 1990, pp. 66, 68; NORTH 2000, pp. 93, 100.

basta para hacerse una idea cabal de lo confusa e inextricable que resulta. Posiblemente, una ampliación de la perspectiva, que incluya aspectos literarios y lingüísticos, junto a los habituales de carácter histórico o religioso, arrojaría más luz sobre la cuestión. Así, por citar sólo un dato, tan llamativo como falta de explicación, se constata que en las cinco ocasiones en que Livio emplea estos términos, recurre a una combinación distinta para cada caso, a saber: *sacrificuli ac uates* (215 a.C.), *sacrificulus et uates* (186 a.C.), *sacrificulos uatesque* (186 a.C.), *sacrificuli uatis* (192 a.C.), y el atrevido *sacrificandi uaticinando* (428 a.C.)<sup>60</sup>. Adecuadamente analizadas, evidencias como ésta pueden suponer una ayuda importante para el esclarecimiento de la identidad de los *sacrificuli ac uates* del 213 a.C., pero es una línea de estudio que escapa al propósito y límites del presente trabajo.

Mayor interés reviste la constatación de que, *per se*, el término *uates* no entraña para Livio aspectos censurables<sup>61</sup>; en cambio, asociado a *sacrificulus* adquiere invariablemente connotaciones muy negativas. Cabe deducir de ello que, a los ojos del historiador, no toda la adivinación no oficial o no controlada es mala e inaceptable a priori, sino sólo ciertas modalidades. Un dato que prueba que tal diferenciación existe y es operativa en el ideario de Livio es el relato que describe la aparición de los *carmina Marciana* como resultado de la requisita ordenada por el pretor del 213 a.C.: no todos los *libros uaticinios* expurgados contienen materiales inapropiados o peligrosos<sup>62</sup>.

Por lo demás, hay en el relato que nos ocupa indicaciones que ayudan a componer una imagen un tanto más nítida de estos *sacrificuli ac uates*. Tales indicios se refieren a sus métodos, sus verdaderos fines y su público.

**ceperant hominum mentes** – Livio explica de forma muy sucinta su forma de proceder: *ceperant hominum mentes*. En el texto relativo al 428 a.C. no ha utilizado esta expresión, pero sí otra que en cierto modo la evoca: *quibus quaestui sunt capti superstitione animi*<sup>63</sup>. Reaparece, con la variante *mente capta*, en el relato sobre la represión de los cultos báquicos: la liberta Hispana habla de vaticinios pronunciados en estado de éxtasis, *uiros, uelut mente capta, cum iactatione fanatica corporis uaticinari*; y en su discurso ante el pue-

<sup>60</sup> Liu. 25.1.8 *sacrificuli ac uates*; 39.8.3 *sacrificulus et uates*; 39.16.8 *sacrificulos uatesque*; 35.48.13 *sacrificuli uatis*; 4.30.9 *sacrificandi uaticinando*.

<sup>61</sup> Usos propios: Liu. 1.45.4-6, 1.55.5-6, 1.56.4-5, 2.42.10, 5.15.4-12 (5.16.9, 5.17.1, 5.21.5), 6.12.8, 7.16.1-3, 25.12.3 (*uates hic Marcius inlustris fuerat*), 38.13.2, 38.18.9, 39.46.3-4, *Per. Ox.* 39, 44.37.8-9, 45.27.10. Usos metafóricos: Liu. 2.41.5, 4.46.4, 9.1.10-2.1, 21.10.10, 26.41.18-19, 30.28.1-2, 35.33.6-7, 36.15.2.

<sup>62</sup> Liu. 25.12.2-15. WISEMAN 1994, p. 60: "it is quite posible, as Aristophanes and the Attic tragedians show, for prophets to be both held in honour and despised as charlatans in the same society at the same time. Indeed, it is arguable that that is the normal state of affairs".

<sup>63</sup> Liu. 4.30.9.

blo Postumio vuelve a mencionarla, cuando advierte contra el culto rendido a dioses *qui prauis et externis religionibus captas mentes uelut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent*<sup>64</sup>. En estos dos últimos textos se observa que junto a la expresión en cuestión aparecen otras que remiten al mundo del frenesí y la locura que acompaña a la adivinación extática: *iactatione fanatica* en el primer caso, *furialibus stimulis* en el segundo. En términos semejantes describe el cónsul Postumio los adeptos a este culto: *fanatici, clamoribus nocturnis attoniti*, gentes que son presas del *furor*<sup>65</sup>.

Nuestro autor vuelve a utilizar la expresión a propósito de un sonado proceso por envenenamiento: durante el consulado de Marco Claudio Marcelo y Gayo Valerio (331 a.C.), un nutrido grupo de matronas es acusado y condenado por haber intentado envenenar a la población de Roma, un hecho que es considerado como un *prodigium* en tanto en cuanto parece provocado por gente que está fuera de sus cabales (*captis mentis, alienatas mentes*); como tal, es objeto de una expiación por medio del *clauus annalis*, un remedio que ya se había aplicado anteriormente, dice Livio, con ocasión de una secesión de la plebe<sup>66</sup>.

Festo explica la expresión en términos bastante gráficos: *mente captus dicitur cum mens ex hominis potestate abijt*<sup>67</sup>. Y Prisciano establece la equiparación, igualmente reveladora: *uacuuus cerebro, mente captus*<sup>68</sup>. Estamos, pues, a medio camino entre los simples o bobos y los locos<sup>69</sup>. Cicerón utiliza regularmente la variante *mente captus* en el segundo sentido. Los términos a los que lo asocia son, a este respecto, muy significativos: *uaecors, furiosus* y *demens*, dicho a propósito de Pisón<sup>70</sup>; *auersus a uero* y *praeceps*, en la tercera

<sup>64</sup> Hispala: Liu. 39.13.12. Postumio: Liu. 39.15.3.

<sup>65</sup> Liu. 39.15.9 *fanatici, uigiliis, uino, strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti*; Liu. 39.16.5 *si quem libido, si furor in illum gurgitem abripuit*.

<sup>66</sup> Liu. 8.18.11-12 (331 a.C.) *prodigii ea res loco habita captisque magis mentibus quam consceleratis similis uisa*; [12] *itaque memoria ex annalibus repetita in secessionibus quondam plebis clauum ab dictatore fixum alienatasque discordia mentes hominum eo piaculo conpotes sui fuisse, dictatorem clauis figendi causa creari placuit*. PAILLER 1987.

<sup>67</sup> Fest. 150 L (= Paul. Diac. 151 L) *mente captus dicitur cum mens ex hominis potestate abijt; et idem appellatur demens, quod de sua mente decesserit, et amens, quod a mente abierit*.

<sup>68</sup> Prisc. *Gramm.* 3.222 K. El mismo autor menciona en otro lugar el sustantivo *menceps*, formado a partir de *mente captus* (Prisc. *Gramm.* 2.26 K).

<sup>69</sup> Así, uno de sus resultados romances, el español “mentecato”, opta por el primer sentido, en tanto que el italiano “mentecatto” prima la idea de locura o desvarío.

<sup>70</sup> Cic. *Pis.* 46-47 *mibi enim numquam uenerat in mentem furorem et insaniam optare uobis in quam incidistis. atqui fuit optandum. me tamen fugerat deorum immortalium has esse in impios et consceleratos poenas certissimas. nolite enim ita putare patris conscripti, ut in scaena uidetis, homines consceleratos impulsu deorum terri furialibus taedis ardentibus: sua quemque fraus, suum facinus, suum scelus, sua audacia de sanitate ac mente deturbat; hae sunt impiorum furiae, hae flammae, hae faces. [47] ego te non uaecordem, non furiosum, non mente captum, non tragico illo Oreste aut Athamante dementiorem putem, qui sis ausus primum facere – nam id est caput – deinde paulo ante Torquato grauissimo et sanctis-*



de sus *Catilinarias*, aplicado a quienes ponen en duda que los dioses se cuidan de la ciudad de Roma<sup>71</sup>; *uino aut somno oppressos* en los *Academica Priora*, como ejemplos de estados en los que el hombre confunde realidad y apariencia<sup>72</sup>. En Lucrecio se utiliza, significativamente, para aludir al terror que se apodera de la gente en sueños<sup>73</sup> y en un texto del Pseudo Quintiliano se equipara a la parálisis provocada por el pánico<sup>74</sup>. Las citas podrían multiplicarse, porque la expresión ha tenido un gran rendimiento en la literatura latina<sup>75</sup>.

Así pues, estos *sacrificuli ac uates* practican una *religio* que trastorna la mente de sus adeptos y les priva de toda capacidad de juicio y discernimiento, dejándolos a su merced<sup>76</sup>, que los despoja de su condición de ciudadanos y los reduce a servidumbre: una *religio* que no es propia de hombres libres, sino de esclavos<sup>77</sup>. En Livio, como en Cicerón, ese estado de enajenación se

*simo uiro premente confiteri te prouinciam Macedoniam in quam tantum exercitum transportasses, sine ullo milite reliquisse?* Las expresiones del párrafo 46 (*furor, insania, de sanitate ac mente deturbare*) no dejan lugar a dudas acerca del sentido en que emplea Cicerón los términos *uacors, furiosus* y *mente captus*. En la caracterización de algunos de sus enemigos como locos peligrosos, no falta la alusión al castigo divino como razón última de ese extravío (§ 46 *deorum immortalium has esse in impios et consceleratos poenas certissimas*). En este sentido, su retrato más logrado es el de Clodio.

<sup>71</sup> Cic. *Cat.* 3.21 *hic quis potest esse tam auersus a uero, tam praeceps, tam mente captus, qui neget haec omnia, quae uidemus, praecipueque hanc urbem deorum immortalium nutu ac potestate administrari?*

<sup>72</sup> Cic. *Acad. Pr.* 53 *non enim proferremus uino aut somno oppressos aut mente captos tam absurde, ut tum diceremus interesse inter uigilantium uisa et sobriorum et sanorum et eorum qui essent aliter affecti, tum nihil interesse.* En el mismo sentido: Cic. *Off.* 1.94 *falli errare labi decipi tam dedecet quam delirare et mente esse captum.*

<sup>73</sup> Lucr. 4.1021-1023 *multi, de montibus altis / ut quasi praecipitent ad terram corpore toto, / exterruntur et ex somno quasi mentibus capti / uix ad se redeunt permoti corporis aestu.*

<sup>74</sup> Ps. Quint. *Decl.* 9.7 *obstupui totumque corpus percurrit frigidus pavor, neque aliter, quam si uana obiceretur oculis imago, mente captus steti.*

<sup>75</sup> A propósito de quienes se empeñan en actuar en contra del sentido común y la experiencia: Varro *Rust.* 1.2.8, Colum. 1.3, Donat. *Int. Verg.* 4.411. Referida al desenfreno ciego de quien se entrega al placer y la pasión amorosa: Prop. 3.19.1-4; Ou. *Met.* 4.60-62; Ou. *Am.* 1.2.28-30 (sustituyendo *capta* por *captiua*). Como imagen para describir la reacción entusiasta del pueblo ante un discurso de Cicerón: Quint. *Inst.* 8.3.4. Con indicación del agente que se apodera de la mente: Apul. *Met.* 6.20 (*mentem capitur temeraria curiositate*). En relación con diversas afecciones mentales y estados de enajenación: Plin. *NH* 28.58 (*mente captis ac melancholicis*), Firm. *Math.* 4.14.15, 5.5.4, 5.6.10, 8.21.12, Iul. Val. *Gest. Alex.* 2.4 (*ille Alexander, ille, inquam, quem uos mente captum et percitum nominatis*). Algunos autores equiparan *superstitio* y enfermedad mental: Hor. *Sat.* 2.3.79 (*quisquis luxuria tristiue superstitione / aut alio mentis morbo calet*), Sen. *Ep.* 123.16 (*superstitio error insanus est: amandos timet, quos colit uiolat*, cf. *Clem.* 2.5.1), 22.15 (*sine cupiditatibus uos genui, sine timoribus, sine superstitione, sine perfidia ceterisque pestibus*). La imagen se mantiene en el tiempo, como lo demuestra la petición que hace Constantino, poco antes de su muerte, a los habitantes de la localidad italiana de Hispellum: *ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluat* (CIL 11.5265). GRODZYNSKI 1974, pp. 40, 58.

<sup>76</sup> PAILLER 1988, p. 345: "ils sont comme envoûtés".

<sup>77</sup> SCHEID 1985, p. 31: "une position étrange à l'égard des dieux et du culte traditionnel, et représentée en tant que telle un aveuglement, une entrave à la liberté voire un asservissement".

asocia con la locura y el delirio, que en ocasiones tienen un corolario violento, como nos recuerda el caso de las matronas envenenadoras del 331 a.C.

Por otro lado, *amentia* es, precisamente, uno de los lemas principales de la propaganda aristocrática del momento: es la locura imprudente del cónsul Flaminio la que ha provocado el desastre de Trasimeno, razón por la cual una de las primeras medidas que se adoptan tras el nombramiento de Quinto Fabio Máximo como dictador es la promesa de erigir un templo a la diosa *Mens*, a propuesta de los *decemuiri sacris faciundis*. Llamativamente, el dictador argumenta ante el Senado que el error de Flaminio no ha sido por temeridad e ignorancia (*temeritate atque inscitia*), sino por haber desatendido sus obligaciones religiosas (*neglegentia caerimoniarum auspicioorumque*)<sup>78</sup>.

**quaestus ex alieno errore** – Los propósitos de estos *sacrificuli ac uates* distan mucho de ser moralmente aceptables. Lo que les guía no es otra cosa que la búsqueda de un beneficio económico, una ganancia obtenida gracias al *error alienus*, la ignorancia de sus víctimas: *quaestus ex alieno errore facilis, quem uelut concessae artis usu exercebant*<sup>79</sup>. Aunque la traducción de la frase presenta dificultades, dependiendo de cuál se considere que es el antecedente de *quem*<sup>80</sup>, no cabe dudar de la alusión al *quaestus* ni de su relación con el *alienus error*: estos adivinos regentan un negocio de mercaderías religiosas aprovechándose de la ingenuidad de las personas<sup>81</sup>. También en el relato del 428 a.C. se menciona el *quaestus*, asociado en este caso a la *superstitio animi*. La vinculación *quaestus-error* reaparece en el relato de los sucesos del 186 a.C.: el *Graecus ignobilis* que introduce los ritos báquicos no es, dice Livio, un *sacrificulus et uates* al uso, uno de éstos que, dedicados al *quaestus*, infunden el *error* en los espíritus<sup>82</sup>. Además, no actúa, como aquéllos, a la luz del día, a la vista de todos (*aperta religione, propalam*), sino a escondidas, duran-

<sup>78</sup> Voto de un templo a *Mens*: Liu. 22.9.9-10, 10.9. *Peccatum* de Flaminio: Liu. 22.9.7; cf. Plu. *Fab.* 4.4. DEVELIN 1978, p. 10; CAEROLS 1991, pp. 228-236.

<sup>79</sup> Liu. 25.1.8. Cicerón equipara *quaestus*, *error* y *superstitio* a propósito de la adivinación por medio de tablillas: *tota res est inuenta fallaciis aut ad quaestum aut ad superstitionem aut ad errorem* (Cic. *Diu.* 2.85, cf. Cic. *ND* 2.70). GRONDZYNSKI 1974, p. 40.

<sup>80</sup> Ese antecedente puede ser bien *quaestus*, bien *errore*: en el primer caso, *quaestus* se interpretaría como ganancia, pero también como actividad u oficio que se ejerce (*exercebant*); en el segundo caso, *exercere* tendría el sentido de “explotar” (*exercere metalla*), y la traducción rezaría así: “es fácil sacar beneficios del error ajeno, que ellos explotaban a modo de actividad permitida” (NICOLET-CROIZAT 1992, p. 90). No se encuentran testimonios del segundo uso, pero sí del primero: Donat. *Comm. Ter. Hec.* 735 (*ne nomen quaestui obstet*] “*quaestui*” *quem exerceo scilicet*). En la misma dirección apunta la expresión equivalente *quaestum ... profitendo* (Liu. 39.8.4).

<sup>81</sup> En su discurso, el cónsul Postumio alude a la capacidad de engaño de ciertas *religiones*: Liu. 39.16.6 (*nihil enim in speciem fallacius est quam praua religio*). GRONDZYNSKI 1974, p. 45: “l’exploitation commerciale de la panique par les devins”.

<sup>82</sup> Liu. 39.8.4.

te la noche (*occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*). Esta última precisión reviste particular interés para el propósito que nos guía, ya que constituye una clara indicación de que las prácticas de los *sacrificuli ac uates* nada tienen que ver, a priori, con ritos secretos o conspiraciones de carácter religioso, sino todo lo contrario: desarrollan su actividad, como queda dicho, a la vista de todos, lo que implica que las autoridades tienen conocimiento de ello y lo permiten. En esa misma dirección parece apuntar la frase *uelut concessae artis usu*<sup>83</sup>: este negocio no se diferencia, en su funcionamiento, de cualquiera de las *artes* autorizadas oficialmente. Hay, en fin, otros casos en que Livio da a entender que este tipo de actividad era algo relativamente frecuente y, al menos, tolerado en Roma, si bien el historiador no explicita si existe o no un *quaestus* por medio<sup>84</sup>.

Las quejas acerca de los adivinos profesionales que tienen como única mira las ganancias son viejas y bien conocidas<sup>85</sup>. Por dinero, dice Ennio, *fictas suscitant sententias*<sup>86</sup>, y en otro pasaje carga con dureza contra ellos, llamándolos, entre otras lindezas, *impudentes* y pordioseros, *quibus egestas imperat*<sup>87</sup>. En la misma línea, Accio alude en su *Astyanax* a la avaricia y desvergüenza de los augures privados<sup>88</sup>. Plauto, por su parte, da a entender que ya en su época existía a disposición de los particulares una gran oferta de expertos en adivinación y hechicería, pero todos ellos “de pago”<sup>89</sup>, algo que Quinto, en el alegato que cierra el libro I del *De diuinatione*, considera inaceptable e impropio de la verdadera adivinación<sup>90</sup>.

<sup>83</sup> Liu. 25.1.8. WEISSENBORN - MÜLLER 1963, p. 115. Del *Graecus ignobilis* se dice, precisamente, que no era experto en arte alguna: Liu. 39.8.3 (*nulla cum arte earum quas multas ad animorum corporumque cultum nobis eruditissima omnium gens inuexit*).

<sup>84</sup> Liu. 2.42.10, 5.15.6. WISEMAN 1994, p. 61.

<sup>85</sup> GUILLAUMONT 1984, p. 96; NORTH 1990, p. 59 (“there are occasional mentions, mostly implying elite disapproval, of lower-class diviners”).

<sup>86</sup> Enn. *Scaen.* 13.394 Vahlen (apud Cic. *Diu.* 1.88) *qui sui quaestus causa fictas suscitant sententias*.

<sup>87</sup> Enn. *Trag.* 319-322 Vahlen (apud Cic. *Diu.* 1.132) *sed superstitiosi uates impudentesque harioli / aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat, / qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant uiam; / quibus diuitias pollicentur, ab iis drachumam ipsi petunt. / de his diuitiis sibi deducant drachumam, redant cetera*.

<sup>88</sup> Acc. *Trag.* 169-170 *nil credo auguribus, qui auris uerbis diuitant / alienas, suas ut auro locupletent domos*.

<sup>89</sup> Pl. *Mil.* 692-693 *da quod dem quinquatribus / praecantrici, coniectrici, hariolae atque haruspicae; Cato Rust.* 7.4 *haruspicem, augurem, hariolum, chaldaicum nequem consuluisse uelit*. NORTH 1990, pp. 58-59.

<sup>90</sup> Cic. *Diu.* 1.132 *nunc illa testabor, non me sortilegos neque eos, qui quaestus causa hariolentur, ne psychomantia quidem, quibus Appius, amicus tuus, uti solebat, agnoscere; non habeo denique nauici Marsum augurem, non uicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum; non enim sunt ii aut scientia aut arte diuini*. Quinto rechaza tales formas de adivinación, viciadas por “la frivolidad, la falsedad y la maldad” (*leuitate, uanitate, malitia exclusa diuinationem probo*). GUILLAUMONT 1984, pp. 95-96 (“imposteurs sans scrupules exploitant la crédulité humaine”); WISEMAN

Esta caracterización, por lo demás, coincide en muchos puntos con la imagen que en el mundo griego se tiene de ciertos embaucadores que utilizan supuestos conocimientos sobre adivinación, hechicería o iniciaciones para ganar dinero. Son blanco de las iras de autores como Platón o Hipócrates, que los acusan de rondar a los ricos en busca de ganancias y prestigio social. Gente descreída y, por tanto, amoral, que no duda en utilizar a los dioses en su propio provecho, recurriendo unas veces al miedo y otras a la persuasión para engañar a sus víctimas. Son, nos dice Platón, los culpables de la ruina de muchos particulares, de familias, incluso de ciudades. Unos delincuentes, en fin, merecedores de las más severas penas<sup>91</sup>. En ocasiones se les identifica con los orfeotelestas, sacerdotes itinerantes, expertos en iniciaciones, que purifican por dinero: Estrabón cuenta una curiosa variante de la muerte de Orfeo, en la que éste es descrito, precisamente, como un orfeotelesta vagabundo, un charlatán cuyo éxito provoca el recelo de los ciudadanos de Dío, que por miedo a que se produzca una revuelta en la ciudad acaban finalmente con su vida<sup>92</sup>.

Resulta, pues, que esa imagen de unos *sacrificuli ac uates* ávidos de dinero y decididos a aprovecharse de la ingenuidad de las gentes responde a un cliché aplicado tanto en Grecia como en Roma a una amplia galería de personajes relacionados con el mundo de la adivinación (y la magia). Lo novedoso en Livio es, si acaso, su observación de que aquéllos desarrollan su actividad contando, a priori, con el consentimiento o el permiso de las autoridades. Una situación similar se da en el episodio del 186 a.C.: según North, el Senado se ha decidido a actuar contra unas prácticas culturales que conocía muy bien, ya que su existencia y organización eran notorias<sup>93</sup>.

**mulierum turba, rustica plebs** – Como ya se ha dicho, estos charlatanes han encontrado una audiencia muy bien predisuelta entre las mujeres y entre

1994, p. 60; ESCOBAR 1999, p. 155, n. 477 *ad loc.* (“la conclusión de Quinto refleja bien el ambiente fraudulento que rodeaba este tipo de prácticas en la Roma de la época [adivinos, astrólogos y embaucadores de toda suerte, en un momento caracterizado esencialmente por la exhibición obscena de lo privado]”).

<sup>91</sup> Embaucadores y charlatanes: Hp. *Morb. Sacr.* 1.4-12 Jouanna; S.OT 387-389, *Ant.* 1055 (τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλόργυρον γένος); E. *Bacch.* 255-257; Pl. *R.* 364b-365a, *L.* 909a-b; Dem. *Cor.* 259-260; Thphr. *Char.* 16.11. Expertos en iniciaciones: Pl. *R.* 364e-365a, *L.* 908d. Frecuentación de ricos y poderosos: Pl. *R.* 364b; cf. Pl. *L.* 908d. Ateísmo y utilización interesada de los dioses: Hp. *Morb. Sacr.* 1.9 Jouanna; Pl. *L.* 908d, 909a-b. Recurso al miedo: Pl. *R.* 365a, *L.* 909b. Persuasión: Pl. *R.* 364b. Ruina económica de particulares, familias y ciudades: Pl. *L.* 909b. Penas y castigos: Pl. *L.* 907d-910d. WISEMAN 1994, p. 64 (lo que autores críticos con la democracia, como Platón o Tucídides, rechazan en estos personajes es su carácter populista, su condición de marginales respecto de la religión oficial, de corte aristocrático); BERNABÉ 2001; CASADESÚS 2002; HERRERO “Orfismo en Roma”.

<sup>92</sup> Retrato típico de orfeotelesta: Plu. 2.224d-e, Thphr. *Char.* 16.11. Orfeo caracterizado como orfeotelesta: Str. 7a.1.18. BERNABÉ 2001.

<sup>93</sup> NORTH 2000, p. 107; NORTH 2003, pp. 204-205; BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 93.

los campesinos que llegan desesperados, huyendo de la guerra, a la ciudad. Dos grupos que el ideario tradicional romano considera víctimas fáciles para embaucadores expertos en *mentem capere*, gentes especialmente propensas a caer en la *superstitio*<sup>94</sup>.

Ninguno de los dos grupos aparece en el episodio del 428 a.C. En cambio, es de sobra conocido el importantísimo papel que se asigna en el relato de la represión de los cultos báquicos a la participación de las mujeres; incluso los hombres que se adhieren a estos grupos adquieren la infamante condición, a los ojos de Livio, de afeminados (*simillimi feminis mares*). Así, la liberta Hispala señala, no sólo que el culto fue iniciado por mujeres, sino que, después, cuando se dio entrada a los hombres, éstos se entregaron mayoritariamente a prácticas homosexuales, *plura uirorum inter sese quam feminarum supra esse*. El cónsul Postumio expresa su percepción de la situación con claridad meridiana: *primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit; deinde simillimi feminis mares, stuprati et constupratores, fanatici, uigiliis, uino, strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti*. Algunas son mujeres de cierta posición, matronas: una más entre las muchas evidencias que ponen de manifiesto la gravedad de la situación<sup>95</sup>.

Ahora bien, el papel de las mujeres en el episodio del 213 a.C. no se puede equiparar en modo alguno al de la *rustica plebs* refugiada en la ciudad. De ésta sólo se dice que provoca un aumento espectacular en el número de *sacrificuli ac uates*. Su participación en el relato es más bien pasiva. Las mujeres, por el contrario, se muestran activas y decididas: han prescindido de los ritos oficiales, tanto en privado como en público, sustituyéndolos por las prácticas de una *religio externa*<sup>96</sup>. Para la mentalidad tradicional romana, és-

<sup>94</sup> Propensión de los temperamentos débiles a la superstición: Cic. *Diu.* 2.19, 81, 125, 129. GRODZYNSKI 1974, p. 39; GIL 1985, p. 103 (“espíritus débiles”); PAILLER 1988, p. 353 (“les éléments les plus débiles d’une population urbaine au moral affaibli, à l’esprit intoxiqué”); BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 217 (“the term *superstitio* was used initially to categorize the improper behaviour of individuals rather than groups, and was focused on internal irregularities in Rome itself rather than Italy and the provinces. Anyone could become addicted, but women were thought particularly likely to lose their self-control”); ESCOBAR 2002, p. 43, n. 10 (“Ateísmo y superstición se caracterizan como sendos extremos, como creencias sin un límite o *modus* [Plu. 2.164e]: la ignorancia [*amathía*] y la ceguera [*agnoía*] hacen que los temperamentos duros e intransigentes sean ‘ateos’, es decir, nieguen la existencia de la divinidad, y que los temperamentos débiles incurran, por el contrario, en la superstición”). Talante supersticioso y credulidad de los campesinos y las mujeres: Colum. 1.8.6 (*haruspices sagasque, quae utraque genera uana superstitione rudis animos ad inpensas ac deinceps ad flagitia compellunt, ne admiserit*), 11.1.22, 12.1.3 (*uilica ... in primis considerandum erit, an a uino, ab escis, a superstitionibus, a somno, a uiris remotissima sit*). GRODZYNSKI 1974, p. 39.

<sup>95</sup> Informe de Hispala: Liu. 39.13.8-11. Discurso de Postumio: Liu. 39.15.9. Matronas: Liu. 39.13.8, 12, 14 (*nobiles quosdam uiros feminasque*). Estos cultos disuelven el orden biológico, familiar y social que fundamenta el Estado romano: LUISI 1982.

<sup>96</sup> Liu. 25.1.7.

ta es una situación escandalosa e intolerable, por cuanto las mujeres, a las que apenas se les concede presencia en los ámbitos en que se desarrolla el culto público, asumen aquí un protagonismo que no les corresponde y, en el como de su atrevimiento, arrinconan el culto público, expulsándolo de su propio espacio<sup>97</sup>. Resulta igualmente inaceptable por lo que tiene de desmesura y desquiciamiento, porque es el resultado de una reacción inadecuada ante una crisis. En estos casos, lo que el *mos maiorum* espera de los ciudadanos es un comportamiento digno, templado y resuelto, a la altura de las circunstancias: una imagen que contrasta vivamente con la que nos presenta Livio en este y otros pasajes. Así, en el relato de la marcha de Aníbal sobre Roma (211 a.C.), el historiador contrapone, en el fondo y en la forma, la reacción desencajada de las mujeres – descrita en términos que recuerdan notablemente las prácticas religiosas denostadas por Lucrecio – al aplomo y el temple que muestran las autoridades en tamaña situación<sup>98</sup>. Asimismo, en su descripción de los sucesos posteriores a Cannas (216 a.C.), pone especial énfasis en la vigorosa reacción de Quinto Fabio Máximo que, lejos de dejarse arrastrar por el abatimiento y la desesperación que cunden en la ciudad, rápidamente logra que se adopten las medidas oportunas para hacer frente a la crisis, entre las cuales se encuentran algunas destinadas a poner orden en la ciudad desalojando del ámbito público a las mujeres de los senadores: tales medidas avanzan por círculos concéntricos, ya que se ordena a los senadores que mantengan a sus mujeres fuera del espacio cívico (*matronas publico arceant*), las confinen en sus casas (*continerique intra suum quamque limen cogant*), restrinjan las lamentaciones por los familiares muertos incluso dentro de los hogares (*comploratus familiarum coerceant*) y procuren que haya silencio por doquier (*silentium perurbem faciant*)<sup>99</sup>. Son evidencias que autorizan a pensar que en este período de crítico de la guerra, en que Roma ha sido puesta a prueba en tantos y tan graves trances, las reacciones de las mujeres han sido consideradas, al menos por parte de las elites que lideran

<sup>97</sup> Escasa relevancia de la mujer en la religión oficial del período republicano: BEARD - NORTH - PRICE 1998, pp. 91, 213. Escándalo: PAILLER 1988, p. 345; RASMUSSEN 2003, p. 213.

<sup>98</sup> Reacción de las mujeres: Liu. 26.9.7-8 (*ploratus mulierum non ex priuatis solum domibusexaudiebatur, sed undique matronae in publicum effusae circa deum delubra discurrunt crinibus passis aras uerrentes, [8] nixae genibus, supinas manus ad caelum ac deos tendentes orantesque ut urbem Romanam e manibus hostium eriperent matresque Romanas et liberos paruos inuiolatos seruarent*). Crítica de prácticas religiosas inadecuadas: Lucr. 5.1198-1204 (*nec pietas ullast uelatum saepe uideri / uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo / spargere quadrupedum nec uotis nectere uota*). Reacción de las autoridades: Liu. 26.9.9 (*senatus magistratibus in foro praesto est si quid consulereuelint. alii accipiant imperia disceduntque ad suas quisque officiorum partes: alii offerunt se si quo usus operae sit*). ESCOBAR 2002, p. 48.

<sup>99</sup> Pánico general: Liu. 22.54.8 (*numquam salua urbe tantum pauoris tumultusque intra moenia Romana fuit*), 55.3 (*obstreperet ... clamor lamentantium mulierum*). Medidas para atajar las manifestaciones de luto de las mujeres: Liu. 22.55.6-7. JAEGER 1997, p. 101.

la acción de gobierno, como una amenaza más, si bien de orden interno y, por esto mismo, de más compleja resolución. En realidad, se trata de una imagen un tanto estereotipada: piénsese en el episodio de las matronas envenenadoras del 331 a.C., o, por no alejarnos demasiado en el tiempo, en la noticia que Livio asigna a este mismo año 213 a.C., relativa a una acusación por inmoralidad formulada por dos ediles de la plebe contra algunas matronas, acusación que ha prosperado y que ha resultado en penas de exilio<sup>100</sup>. Y no sólo en la mentalidad romana. Platón critica la propensión de las mujeres a inundarlo todo de ritos privados; dado que lo hace equiparándolas a enfermos, pobres y personas en peligro, es de suponer que se está refiriendo a reacciones ante situaciones críticas o, cuando menos, problemáticas<sup>101</sup>.

Las dificultades que entraña la resolución de este problema quedan de manifiesto en el propio relato de lo sucedido en 213 a.C. Habida cuenta de que, como se ha dicho, para la mentalidad tradicional debía resultar escandalosa y de todo punto inaceptable esa usurpación por parte de las mujeres de atribuciones religiosas que no les correspondían, manifestada de forma particularmente visible en la ocupación de zonas tan emblemáticas y sensibles como el Foro y el Capitolio, que constituyen el corazón religioso de Roma por excelencia, nada tiene de extraño que la primera medida adoptada por los ediles haya sido la orden de desalojo de dichos espacios<sup>102</sup>. La reacción de las mujeres es llamativa e inesperada, por su contundencia y resolución, pero también coherente con la imagen que se nos intenta transmitir, prueba evidente, al fin y al cabo, de la amenaza que entrañan: *cum emouere eam multitudinem e foro ac disicere apparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit quin uiolarentur*<sup>103</sup>. El hecho de que no se trate de una simple trifurca callejera, sino de una negativa a aceptar una orden oficial referida a los cultos del Estado, agravada con un intento de agresión a las autoridades, indica a qué punto de sinrazón se ha llegado.

No hay mención alguna de episodios de violencia en 428 a.C., donde la gestión del problema ha sido encomendada a los ediles. En 213 a.C., el fracaso de estos mismos ediles y el consiguiente agravamiento de la situación (*ubi potentius iam esse id malum apparuit quam ut minores per magistratus sedaretur*) obliga a recurrir a magistrados de rango superior, en este caso el pretor urbano<sup>104</sup>. En el relato de la represión de los báquicos se nos presen-

<sup>100</sup> Liu. 25.2.9.

<sup>101</sup> Pl. L. 909e-910a.

<sup>102</sup> Ocupación del Foro y el Capitolio por las mujeres: Liu. 25.1.7 (*in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more*). BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 96.

<sup>103</sup> Liu. 25.1.10.

<sup>104</sup> Liu. 25.1.11.

ta un panorama bastante más tenebroso: las autoridades temen que, al ser reprimidos, sus adeptos – a los que se atribuye una amplia lista de delitos y acciones reprobables, y un talante especialmente violento – emprendan actos violentos contra la ciudad<sup>105</sup>. En consonancia con esta agudización del peligro, los magistrados encargados de la resolución del problema son los de más alto rango, los cónsules. La impresión que se deduce de esta secuencia es, pues, la de un agravamiento progresivo de las amenazas que entrañan para el Estado los adeptos a estas *religiones externae*.

La del 213 a.C. no es, ciertamente, una situación tan extrema como la que Livio describe en el episodio de la represión de los cultos báquicos, donde las manifestaciones de violencia no son sino el correlato de la gran crisis política que enfrentan las autoridades romanas, a saber: la posibilidad de que surja una nueva sociedad, un nuevo pueblo en el seno de Roma, que deshaga el Estado desde su interior<sup>106</sup>. Sin embargo, en 213 a.C., el solo hecho de que no se haya cumplido una orden de los magistrados y, lo que es peor, el que haya faltado poco para que éstos sean agredidos indica que una parte de la población – mujeres, para mayor escándalo – cuestiona aspectos esenciales de la organización del Estado romano, como son la autoridad de algunas de sus magistraturas y la validez de sus cultos oficiales. No estamos tan lejos, pues, del panorama que se nos describe en 186 a.C.

Una vez examinado el origen del problema en sus aspectos más relevantes, podemos desplazar nuestra atención al extremo opuesto, el de las soluciones que se arbitran para hacerle frente. Para ello se tomarán en consideración aspectos tales como las diversas reacciones ante la irrupción de esta *religio externa*, las magistraturas que intervienen en la resolución del conflicto y las medidas que se adoptan.

**bonorum indignationes, publicam querimoniam** – En el episodio del 213 a.C., la reacción ante la extensión de la *religio externa* se articula en forma de quejas que van aumentando de grado e intensidad. En primer lugar, se mencionan las *indignationes* privadas de los ciudadanos de bien, los *boni*; a continuación, el escándalo adquiere dimensiones públicas y llega hasta el Senado; en un tercer momento, son los propios senadores los que reprenden severamente a los ediles (y a los triunviros capitales que los auxilian) por su dejadez e indolencia. De hecho, cuando por fin éstos se deciden a expulsar a

<sup>105</sup> Liu. 39.14.7-8 (*ante omnia ut quaestio de iis habeatur, qui coierint coniurauerintue, quo stuprum flagitiumue inferretur*), 39.14.10 (*triumuiris capitalibus mandatum est, ut uigilias disponerent per urbem seruarentque, ne qui nocturni coetus fierent, utque ab incendiis caueretur; adiutores triumuiris quinqueuiri ulscis Tiberim suae quisque regionis aedificiis praeessent*), 39.16.13 (*dare operam, ne quid fraude noxiorum periculi aut tumultus oriatur*). *Nocturni coetus*: MUELLER 2004, p. 85.

<sup>106</sup> Liu. 39.13.14 *alterum iam prope populum esse*. SCHEID 1991, pp. 105-106.



los adeptos y oficiantes de la nueva *religio* de los espacios públicos, ya es demasiado tarde: son rechazados de forma violenta y obligados a desistir<sup>107</sup>.

En el relato del 428 a.C. se menciona un sentimiento de vergüenza generalizado entre la población (*publicus pudor*), que llega finalmente a conocimiento del Senado, aunque también se deja entrever que la reacción oficial ha sido un tanto lenta<sup>108</sup>. Por contraste, en el episodio del 186 a.C. nos encontramos con reacciones extremas, en consonancia con el alcance y gravedad de los peligros que se celan tras los cultos báquicos. No obstante, hay que señalar que en este caso se trata de reacciones inducidas: es el cónsul Postumio quien las provoca con sus intervenciones, toda vez que, antes de la investigación que éste lleva a cabo, el común de la población desconoce la amenaza que entrañan tales cultos. Así, el informe del cónsul Postumio ante el Senado provoca el pánico (*pauor ingens*) entre los *patres*, un pánico en el que se mezclan el interés público y las preocupaciones personales. Esa alarma se extiende al conjunto de la población, dentro y fuera de Roma, cuando aquél finaliza su discurso ante el pueblo. Más aún: el del miedo es uno de los recursos retóricos que emplea el cónsul para imprimir más fuerza y contundencia a sus palabras<sup>109</sup>.

Hay, pues, una gradación entre los tres episodios: la vergüenza pública del 428 a.C. se convierte en indignación y duros reproches en el 213 a.C. y, finalmente, en miedo y pavor en 186 a.C., si bien en este último caso la reacción no es la respuesta de una parte más o menos amplia de la población ante unos hechos que conoce *de uisu* – como es el caso en 428 y 213 a.C. –, sino un fenómeno inducido por las palabras de un magistrado (y, por tanto, susceptible de haber sido manipulado). De los tres episodios, el del 213 a.C.

<sup>107</sup> Quejas de los *boni* en privado: Liu. 25.1.9 (*primo secretae bonorum indignationes exaudiebantur*). Clamor popular: Liu. 25.1.9 (*deinde ad patres etiam ac publicam querimoniam excessit res*). Quejas de los senadores por la inacción de los magistrados: Liu. 25.1.10 (*incusati grauiter ab senatu aediles triumuirique capitales quod non prohiberent*). Respuesta violenta de los adeptos a la nueva *religio*: Liu. 25.1.10 (*cum emouere eam multitudinem e foro ac discicere adparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit, quin uiolarentur*). PAILLER 1998, p. 345 (“l’historien insiste particulièrement sur la ‘passivité’ coupable des autorités”).

<sup>108</sup> Liu. 4.30.10 *donec publicus iam pudor ad primores ciuitatis peruenit, cernentes in omnibus uicis sacellisque peregrina atque insolita piacula pacis deum exposcendae*. PAILLER 1988, p. 346.

<sup>109</sup> Pánico entre los senadores: Liu. 39.14.4 (*patres pauor ingens cepit, cum publico nomine, ne quid eae coniurationes coetusque nocturni fraudis occultae aut periculi importarent, tum priuatim suorum cuiusque uicem, ne quis adfinis ei noxae esset*). Pánico generalizado en Roma e Italia: Liu. 39.17.4 (*contione dimissa terror magnus urbe tota fuit, nec moenibus se tantum urbis aut finibus Romanis continuit, sed passim per totam Italiam, litteris hospitem de senatus consulto et contione et edicto consulum acceptis, trepidari coeptum est*). El miedo como recurso retórico: Liu. 39.15.4-5 (*equidem nec quid taceam nec quatenus proloquar inuenio. si aliquid ignorabit, ne locum negligentiae dem, si omnia nudauero, ne nimium terroris offundam uobis, ueveor. [5] quidquid dixer, minus quam pro atrocitate et magnitudine rei dictum scitote esse: ut ad cauendum satis sit, dabitur opera a nobis*).

es el más interesante por lo que tiene de ilustrativo y ejemplificador: son los *boni* los primeros que se percatan de la amenaza que entraña la *religio externa*, lo que les otorga una cierta posición de liderazgo moral en estas cuestiones; de igual manera, lo sucedido con los ediles (y triunviros capitales) constituye una excelente demostración de lo peligroso que es no prestar la debida atención a estas cuestiones. Resulta tentador pensar que, más allá del simple relato de hechos pasados, hay aquí una lección y una advertencia que Livio brinda a contemporáneos.

Por otra parte, la reacción popular, según aparece descrita en los tres episodios (*publicus pudor* en 428 a.C., *publicam quaerimoniam* en 213 a.C., *terror magnus urbe tota* en 186 a.C.), constituye un claro intento de contrarrestar lo que es una evidencia que ni el propio Livio puede negar: que estas prácticas foráneas han encontrado una gran aceptación entre la población de Roma<sup>110</sup>. El historiador intenta presentar las operaciones de represión como la lógica respuesta de las autoridades ante un clamor *in crescendo* contra esa *religio externa* (igual que Estrabón, en el pasaje citado más arriba, justifica la muerte de Orfeo como una medida profiláctica de los ciudadanos bienpensantes de Dío). Es legítimo pensar, por el contrario, que la inspiración y la dirección de tales operaciones corresponden a la elite gobernante.

**potentius ... malum ... quam ut minores per magistratus sedaretur** – En lo referente a las magistraturas que se ven involucradas en los sucesos del 213 a.C., se observa, al igual que en el capítulo de las reacciones, una gradación. Así, los magistrados que intervienen en primera instancia, no sin haber recibido previamente la correspondiente reprimenda del Senado, son los ediles. La elección es lógica, ya que forma parte de sus competencias la vigilancia y el control del orden público en la ciudad, incluidas las manifestaciones de carácter religioso; les ayudan los triunviros capitales, magistrados menores que prestan apoyo a los de rango superior en sus funciones judiciales<sup>111</sup>.

Su gestión se salda, sin embargo, con un sonoro fracaso: la violenta oposición de quienes han ocupado los espacios públicos con sus prácticas religiosas privadas les obliga a retirarse. El Senado cobra conciencia de que el asunto ha adquirido unas proporciones tales que demanda la intervención de magistrados de alto rango: se recurre, pues, a uno de los pretores.

<sup>110</sup> GIL 1985, p. 100; NORTH 1990, p. 59; WISEMAN 1994, pp. 64-65 (“the prophets in the Forum, answerable to no-one but their infallible gods, offered the populace a source of authority and power independent of the Senate and magistrates”); BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 94; NORTH 2003, pp. 216, 219 (“there is already in second-century Italy a ‘market’ for new religious experiences and new forms of religious organization”); HERRERO “Orfismo en Roma”.

<sup>111</sup> Liu. 25.1.10. NICOLET-CROIZAT 1992, p. 90, n. 8.

Llegados a este punto, nos enfrentamos a un problema: la identificación del pretor. El texto, tal y como nos ha llegado, reza: *M. Aemilio praetori urb. negotium ab senatu datum est*<sup>112</sup>. Ahora bien, Marco Emilio es pretor peregrino, no urbano; además, ha asumido el mando de dos legiones en Luceria, con el consiguiente traspaso de poderes a su colega Marco Atilio, pretor urbano. Lo lógico, pues, es considerar que en el texto hay un error: en lugar de *M. Atilio* se ha escrito, por equivocación, *M. Aemilio*. No son pocos, sin embargo, los que consideran que la lectura *M. Aemilio* es correcta, y que el error reside en la notación *urb.*, que puede ser una glosa. Tal es la opinión de J. Gagé, que observa que, como pretor peregrino, Marco Emilio bien puede haberse hecho cargo de un escándalo relacionado con una *religio externa* antes de partir hacia su provincia, toda vez que los sucesos se producen en los primeros meses del año, según se deduce del plazo estipulado en el senadoconsulto para la entrega de escritos de carácter religioso en manos de particulares: *ante kalendas Apriles*. Además, recuerda que Marco Emilio desempeña un papel importante en la gestión de otro asunto que es consecuencia directa de estos sucesos del 213 a.C.: la aceptación de los *carmina Marciana* y la consiguiente institución de los *ludi Apollinares* en 212 a.C. Teniendo en cuenta que en ambas cuestiones ha sido determinante la intervención de los *decemviri sacris faciundis*, no podría deberse a una mera coincidencia la noticia del ingreso de Marco Emilio en este colegio sacerdotal el año 210 a.C. Los argumentos de Gagé son consistentes, pero chocan con el hecho de que la crisis del 213 a.C., si bien motivada por una *religio externa*, afecta a ciudadanos romanos y se desarrolla dentro de la ciudad de Roma y, por tanto, corresponde a la jurisdicción del pretor urbano. Además, poco más adelante el texto vuelve a citar a Marco Emilio en relación con un caso que es igualmente competencia del pretor urbano: una acusación de fraude contra unos publicanos que tienen una contrata de aprovisionamiento del ejército. Con toda probabilidad, el problema deriva, como señala Nicolet-Croizat, de una confusión paleográfica<sup>113</sup>.

En 428 a.C., la gestión de la crisis se confía únicamente a los ediles<sup>114</sup>. En 186 a.C., son los cónsules los encargados de dirigir la represión de los cultos

<sup>112</sup> Liu. 25.1.11.

<sup>113</sup> Mando de dos legiones en Luceria asignado al pretor peregrino Marco Emilio: Liu. 24.44.2, 25.3.3. Plazo fijado para la entrega de escritos religiosos: Liu. 25.1.12. Gestión del asunto de los *carmina Marciana*: 25.12.3-4. Ingreso de Marco Emilio en el colegio de los *decemviri sacris faciundis*: Liu. 26.23.7, cf. Liu. 24.43.6. Escándalo del fraude de los publicanos: Liu. 25.3.12. GAGÉ 1955, pp. 272-273 (Marco Emilio); GIL 1985, p. 103, n. 26 (Marco Atilio); NORTH 2000, p. 92, n. 1 (Marco Emilio); NICOLET-CROIZAT 1992, pp. 90-91, n. 9 (Marco Atilio); WEISSENBORN - MÜLLER 1963, pp. 115 (Marco Atilio), 116 (datación de los hechos del 213 a.C. en los primeros meses del año).

<sup>114</sup> Liu. 4.30.11 *datum inde negotium aedilibus*.

báquicos, ayudados en este caso de los ediles (curules y plebeyos) y de los triunviros capitales, cada magistratura con un cometido específico asignado por los cónsules<sup>115</sup>. Así, los ediles que en 428 a.C. han bastado para poner coto a la *religio externa* que se abate como una plaga sobre la ciudad, resultan insuficientes en 213 a.C. y han de ser sustituidos por el pretor urbano, en tanto que en 186 a.C. es la magistratura suprema la encargada de hacer frente a la crisis. La impresión que se deduce es inequívoca: el rango e importancia de las magistraturas involucradas se incrementa en paralelo con la gravedad del problema. Y éste es tanto mayor cuanto más político, es decir, conforme deja de ser visto como una simple manifestación de prácticas religiosas irregulares y empieza a ser tratado como asunto de orden público y, en último grado, como emergencia nacional.

**ut eis religionibus populum liberaret** – El mandato que recibe el pretor urbano en 213 a.C. aparece formulado en términos muy precisos: liberar al pueblo de esta servidumbre religiosa. Las medidas acordadas para lograrlo se sustancian en un senadoconsulto que consta de dos partes: por un lado, una requisa general de textos de contenido religioso en manos de particulares (*ut quicumque libros uaticinios precatationesue aut artem sacrificandi conscriptam haberet eos libros omnes litterasque ad se ante kalendas Apriles deferret*); por otro, la prohibición de realizar prácticas culturales “nuevas” o “externas” en lugares públicos o sagrados (*neu quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret*). Ambas disposiciones aparecen mencionadas más adelante, en el discurso del cónsul Postumio ante el pueblo, a modo de *exemplum* que justifica la excepcionalidad de las medidas adoptadas en la represión de los cultos báquicos<sup>116</sup>.

Consideremos en primer lugar las disposiciones del senadoconsulto. La primera de ellas se encuentra sólo en el episodio del 213 a.C.<sup>117</sup>. Nada parecido se lee en el relato del 428 a.C., ni tampoco en el del 186 a.C. Ahora bien, poco después de la represión de los cultos báquicos, en 181 a.C., tenemos noticia de la destrucción de los llamados “libros de Numa”<sup>118</sup>. Como en 213 a.C., el proceso de requisa, examen y supresión de estos escritos se

<sup>115</sup> Liu. 39.14.9-10. NICOLET-CROIZAT 1992, p. 90, n. 8.

<sup>116</sup> Mandato dado al pretor en 213 a.C.: Liu. 25.1.11. Medidas del senadoconsulto: Liu. 25.1.1.2. *Exemplum*: Liu. 39.16.7-8 *hac uos religione innumerabilia decreta pontificum, senatus consulta, barspicum denique responsa liberant. [8] quotiens hoc patrum auorumque aetate negotium est magistratibus datum, uti sacra externa fieri uetarent, sacrificulos uatesque foro circo urbe prohiberent, uaticinos libros conquirerent comburerentque, omnem disciplinam sacrificandi praeterquam more Romano abolerent.*

<sup>117</sup> GIL 1985, p. 104 (“en esta drástica medida tenemos el germen de toda la legislación penal contra la magia, adivinación y religiones extrañas que nutriría copiosamente las compilaciones jurídicas del Bajo Imperio”); DUMÉZIL 1987, p. 509; WISEMAN 1994, p. 64.

<sup>118</sup> Liu. 40.29.3-14; Val. Max. 1.1.12.

desarrolla con un escrupuloso respeto del procedimiento legal<sup>119</sup>. Asimismo, las razones dadas para justificar su quema – ejecutada en público por los *uictimarii* – evocan algunas de las que encontramos en el texto que nos ocupa (y en el episodio del 186 a.C.): al examinarlos, el pretor urbano Quinto Petilio descubre que son *pleraque dissoluendarum religionum*<sup>120</sup>. Al margen de las diversas interpretaciones que ha recibido esta expresión y el episodio en su conjunto (siempre en función del contenido de los libros), lo cierto es que pone de manifiesto la existencia de una línea de conducta mantenida en el curso del tiempo<sup>121</sup>. Y hay otro detalle que conviene tener presente: los “libros” son propiedad de un particular, el escriba Lucio Petilio, en cuyo terreno aparece el arca que los contiene. Como en 213 a.C., las autoridades actúan de forma contundente, requisando unos escritos privados (cuya propiedad no ponen en duda) y destruyéndolos.

Por otra parte, el expurgo de textos religiosos del 213 a.C. depara una “sorpresa”: la aparición de los *carmina Marciana*, dos oráculos que anuncian la derrota de Cannas, el primero, y la victoria final de las armas romanas a condición de que se celebren unos *ludi* en honor de Apolo, el segundo<sup>122</sup>. La forma y el contenido de ambas predicciones – la primera de ellas *ex euentu*, como puntualiza Livio, quizá con un punto de ironía<sup>123</sup> – inducen a pensar que han sido producidas y difundidas en medios cultos y filohelenos, si bien tienen distintas procedencias. Así, en la primera se reconocen sin dificultad patrones expresivos y formularios de la tradición oracular griega<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> GIL 1985, p. 106 (“una comedia en la que, salvándose las apariencias, de hecho se impone la arbitrariedad del poder ejecutivo en nombre de la *utilitas* y *securitas* públicas frente a otras consideraciones no menos respetables”).

<sup>120</sup> *Liu.* 40.29.11. Cf. *Liu.* 39.16.9 *nihil aeque dissoluendae religionis esse, quam ubi non patrio sed externo ritu sacrificaretur*.

<sup>121</sup> Interpretaciones del episodio de los “libros de Numa”: LATTE 1960, pp. 268-270; WISSOWA 1971, p. 68; PENA 1979; GRILLI 1980; BAYET 1984, p. 167; DUMÉZIL 1987, pp. 516-520; PAILLER 1988, pp. 623-667; WILLI 1998; HERRERO “Orfismo en Roma”. Mantenimiento de una política de represión de escritos religiosos durante el período republicano: GIL 1985, p. 106.

<sup>122</sup> *Liu.* 25.12.2-15. GAGÉ 1955, pp. 282, 297-347; LATTE 1960, pp. 255-256; HERRMANN 1960; WISSOWA 1971, p. 576, n. 6; BAYET 1984, p. 163; PARKE 1988, pp. 199-201; CAEROLS 1991, pp. 245-251; NICOLET-CROIZAT 1992, pp. LII-LV; LEVENE 1993, pp. 53-54; BERNSTEIN 1998, pp. 172-180; MONACA 2005, pp. 162-164.

<sup>123</sup> *Liu.* 25.12.4 *ex huius Marcii duobus carminibus alterius post rem factam editi comperto auctoritas euentu alteri quoque, cuius nondum tempus uenerat, adferebat fidem*. PARKE 1988, p. 20; NICOLET-CROIZAT 1992, pp. XL-XLI.

<sup>124</sup> *Liu.* 25.12.5-6 *amnem, Troiugena, fuge Cannam, ne te alienigenae cogant in campo Diomedis conserere manus*. [6] *sed neque credes tu mihi, donec complearis sanguine campum, multaque milia occisa tua deferet amnis in pontum magnum ex terra frugifera; piscibus atque auibis ferisque quae incolunt terras iis fuit esca caro tua; nam mihi ita Iuppiter fatus est*. Cf. D.C. *Epit.* 9.1.4-5. Presencia de elementos que denotan la vinculación de Roma con la tradición épica griega: WEISSENBORN - MÜLLER 1963, p. 145. Intento de reafirmación nacionalista frente a tendencias filohelenas: PERRET 1942, pp. 454-455.

La segunda, en cambio, es más “romana”, tanto por el tono (que por momentos recuerda el de un decreto oficial) como por alusiones tan inequívocas como las que se hace a los decéviros y al pretor urbano<sup>125</sup>; si a esto se unen las coincidencias de fondo que presenta con la respuesta traída de Delfos por Fabio Píctor tras el desastre de Cannas<sup>126</sup>, es fácil llegar a la conclusión de que estamos ante una predicción “fabricada” *ad hoc* – con maneras un tanto toscas, a decir verdad – por personas cercanas o pertenecientes a la elite que lidera el gobierno durante estos años, en el marco de una operación propagandística de amplio alcance<sup>127</sup>. Ciertos detalles ponen de manifiesto que el hallazgo y validación de los *carmina Marciana* están directamente relacionados con la crisis del año precedente, y que uno de los objetivos de tal operación es, de hecho, dar una respuesta inequívoca a los problemas planteados por aquella *religio externa*<sup>128</sup>. Así, frente a la situación planteada en 213 a.C., cuando unos cultos privados invaden el espacio de la *religio* pública y provocan una quiebra en el entramado social y político del Estado romano, el segundo oráculo pide que los *ludi* en honor de Apolo se celebren en armonía, *comiter*, y, aunque organizados y dirigidos por el Estado – a través del pretor urbano y el colegio de los *decemviri sacris faciundis* –, conjuga en ellos la participación pública con la iniciativa privada (*cum populus dederit ex publico partem, priuati uti conferant pro se atque suis*); la mis-

<sup>125</sup> Liu. 25.12.9-10 *hostes, Romani, si ex agro expellere uoltis, uomicam quae gentium uenit longe, Apollini uouendos censeo ludos qui quotannis comiter Apollini fiant; cum populus dederit ex publico partem, priuati uti conferant pro se atque suis*; [10] *uis ludis faciendis praesit praetor is quis ius populo plebei que dabit summum; decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant. hoc si recte facietis, gaudebitis semper fiet que res uestra melior; nam is deum exstinguet perduelles uestros qui uestros campos pascit placide*. NICOLET-CROIZAT 1992, p. LII (“la précision et la technicité des détails montrent que les deux textes doivent dériver – indirectement – de documents pontificaux”); NORTH 2000, p. 102 (“it reads rather suspiciously like a Roman priestly decree”).

<sup>126</sup> Liu. 23.11.2-3 *si ita faxitis, Romani, uestrae res meliores facilioresque erunt magisque ex sententia res publica uestra uobis procedet uictoriaque duelli populi Romani erit. [3] Pythio Apollini re publica uestra bene gesta seruataque lucris meritis donum mittitote deque praeda manubiis spoliisque honorem habetote; lasciuam a uobis prohibetote*. NORTH 2000, p. 102.

<sup>127</sup> *Impostura*: HERRMANN 1960; ALFÖLDI 1975, p. 168; GIL 1985, p. 104, n. 27; DUMÉZIL 1987, p. 510; PARKE 1988, pp. 199-200 (“a put-up job”); NICOLET-CROIZAT 1992, p. LII; AMPOLO 1996, p. 74; HABINEK 1998, p. 40 (“the need of a threatened aristocracy to preserve morale and social unity under their leadership”); NORTH 2000, pp. 101-102 (“there are admittedly very serious problems in accepting these traditions as they stand. Many historians have suspected that there is a deep confusion in the whole tradition about the origins of these games, because of an alternative report of a consultation of Delphi by Fabius Pictor, also leading to rituals for Apollo”). Contra la idea de que se hayan producido este tipo de manipulaciones religiosas durante la Segunda Guerra Púnica: DEVELIN 1978, pp. 11, 13, 16-17. A pesar de ciertas incoherencias internas, North considera que el relato de Livio refleja, a grandes rasgos, lo sucedido: NORTH 2000, p. 101 (“there is no reason to doubt the very unusual and circumstantial story of the finding of the text or the general tradition that this was the prophecy that led to the creation of the new games to Apollo in 212 BC”).

<sup>128</sup> NICOLET-CROIZAT 1992, p. LIII.

ma preocupación por la armonía y el entendimiento general se trasluce en la exhortación de la respuesta délfica a luchar contra el libertinaje (*lasciuam a uobis prohibetote*)<sup>129</sup>. En segundo lugar, la presencia del pretor urbano, al que se asigna la presidencia de los *ludi*, constituye un hecho excepcional, por cuanto el resto de *ludi* públicos eran organizados y presididos por los ediles: es inevitable pensar que algo tiene que ver en ello el que la solución final de la crisis del 213 a.C. haya sido confiada a esta misma magistratura que, además, es la que gestiona el proceso de autenticación de los *carmina Marciana*; además, si estos *ludi* han sido concebidos para reforzar la cohesión social y superar los enfrentamientos internos, es normal que para presidirlos se haya escogido un magistrado dotado de un *maius imperium*, mejor capacitado que un edil para representar al conjunto de la población (*qui ius populo plebeique dabit summum*)<sup>130</sup>. Por último, resulta igualmente inusitado el destacado papel que se asigna a las matronas en la celebración de los *ludi*: son ellas, de hecho, las que protagonizan las *supplicationes*, en tanto que el pueblo se limita a presenciar las ceremonias engalanado, *coronatus*. Cuesta no ver en ello una respuesta a la crucial participación de las mujeres en los sucesos del año anterior<sup>131</sup>. En último término, estas evidencias sirven, entre otros propósitos, para transmitir un mensaje: un Estado dividido – en este caso por obra de una *religio externa* – no puede vencer a un enemigo externo. De ahí las coincidencias entre el segundo de los *carmina* y la respuesta traída por Fabio Píctor, uno y otra imbuidos de los preceptos délficos de moderación y concordia cívica, que también forman parte del ideario que emana del colegio de los *decemuiri sacris faciundis* (y del propio Livio)<sup>132</sup>. Quizá guarda relación con esta preocupación la observación que in-

<sup>129</sup> Exhortación a la armonía: *Liu. 23.11.3, 25.12.9*. Participación privada en los *ludi Apollinares*: *Liu. 25.12.9*; Paul. Diac. 21 L (*data pro cuiusque copia*). DIELS 1890, p. 12; GRILLOT 1912, pp. 31-32; HOFFMANN 1933, p. 29; GAGÉ 1955, pp. 277-278; DUMÉZIL 1987, p. 478; NICOLET-CROIZAT 1992, pp. LIII y 107, n.8.

<sup>130</sup> *Liu. 25.12.10*. WISSOWA 1971, p. 405; NICOLET-CROIZAT 1992, p. 107, n.9.

<sup>131</sup> *Liu. 25.12.15* (*populus coronatus spectauit, matronae supplicauere*); Paul. Diac. 21 L (*populus laureatus spectabat*). NICOLET-CROIZAT 1992, p. 108, n. 16.

<sup>132</sup> Ideario de los *decemuiri sacris faciundis*: CAEROLS 1991, p. 251. Ideario de Livio: OGILVIE 1964, p. 2 (“Livy’s concern for peace and concord, however naïve and unrealistic, permeates his writing”). También la literatura se pone al servicio de este ideal aristocrático: HABINEK 1998, pp. 39-40 (“virtually every scrap of information that we have pertaining to Latin literature in the third century B.C.E. can be related to the preservation of social cohesion at Rome”). El importante papel asumido por los *decemuiri* en este asunto contrasta con la retirada del colegio, a partir de Cannas, de la gestión de las *supplicationes* expiatorias, que constituye uno de sus ámbitos privilegiados de actuación. Dicho apartamiento se debería, según Mazurek, a que habían fallado en sus “esfuerzos expiatorios” tras los deastres de Trebia, Trasimeno y Cannas (MAZUREK 2004, pp. 151-154). Más aún, ésta es una de las escasas ocasiones en que los Libros Sibílicos son consultados sin que medie prodigio alguno, asumiendo funciones propias de los pontífices (ORLIN 1996, p. 87).

cluye Livio al final del relato: estos juegos fueron instituidos, no en pro de la salud del pueblo (como sería lo esperable tratándose de Apolo), sino con miras a lograr la victoria final sobre los enemigos<sup>133</sup>.

Aunque estas evidencias obligan a adoptar una postura francamente escéptica en lo referente a la consideración de los *carmina Marciana* como parte de los *libros uaticinios* requisados por el pretor urbano en 212 a.C., entra dentro de lo posible que los materiales llegados a sus manos no difiriesen mucho de aquéllos, ni en el tono, ni en el contenido<sup>134</sup>. Livio, de hecho, asocia a la figura del *uates* los dos tipos de predicciones que aparecen en estos *carmina*: avisos de catástrofes y calamidades inevitables, por un lado, y anuncios de futuras victorias y conquistas, por otro. Así, los *uaticinia* que emiten los *uates* itálicos son mayormente predicciones de alcance general sobre el poderío de Roma, su dominio sobre otros pueblos o su permanencia en el tiempo, habitualmente ligados al cumplimiento de determinada condición (que en el relato del adivino de Veyes es doble: la desecación del lago Albano y, sobre todo, la captura del propio adivino)<sup>135</sup>. En cambio, las predicciones de carácter catastrófico corresponden a usos metafóricos del término *uates*, a saber, magistrados y líderes que, a su modo, predicen calamidades, reveses militares o, en general, un empeoramiento de la situación: anuncios que se cumplen en la totalidad de los casos<sup>136</sup>. Por lo demás, estas mismas pautas se encuentran en la tradición oracular griega y minorasiática: los *Oráculos Sibílicos* son un ejemplo suficientemente ilustrativo. La difusión de este tipo de materiales entre los atribulados habitantes de Roma entraña un peligro que las autoridades, volcadas en el esfuerzo de la guerra, no pueden tolerar. Al fin y al cabo, como señala North, los textos religiosos eran tomados muy en serio, bien porque les considerase una amenaza, bien porque se viera en ellos una oportunidad<sup>137</sup>. Esto explica la contundencia de la reacción oficial.

<sup>133</sup> Liu. 25.12.15 *haec est origo ludorum Apollinarium, uictoriae, non ualetudinis ergo, ut plerique rentur, uotorum factorumque*.

<sup>134</sup> NORTH 1990, p. 60, n. 24 (“the *carmina Marciana* ... which seem eventually to have been included in the Sibylline collection, were clearly prophetic in character”); NORTH 2000, pp. 104-105 (“it is in general clear that both early Romans and early Etruscans had a bookish religious tradition in which texts and written records played an important role, and that in one form or another this continued to be true throughout the middle republican period. That this extends to prophetic texts of one kind or another, not just to priestly and historic records, is clear enough”); MAZUREK 2004, p. 157, n. 17.

<sup>135</sup> Liu. 1.45.4-6, 1.55.5-6, 5.15.4-6 (también 5.16.9, 17.1, 21.5), 7.16.3. La captura del adivino como condición indispensable para la captura de Veyes: BRIQUEL 1983.

<sup>136</sup> Liu. 2.41.5, 4.46.4, 21.10.10, 30.28.1-2, 35.33.6-7. En dos casos, sin embargo, se predice una victoria: Liu. 9.1.0-2.1, 26.41.18-19.

<sup>137</sup> NORTH 2000, pp. 105, 107 (“written religious documents were taken extremely seriously in this period and seen as potentially either a menace or an asset”). Popularidad y difusión de los libros de oráculos durante el período imperial: POTTER 1994, pp. 96-97.



Además de *libros uaticinios*, la requisita ordenada por el senadoconsulto incluye *precationes* y *artes sacrificandi conscriptas* en manos de particulares<sup>138</sup>. Más que el significado de ambas expresiones – que posiblemente designan lo que parece: plegarias e instrucciones para realizar sacrificios –, importa dilucidar aquí la razón de su inclusión en el senadoconsulto<sup>139</sup>. Guardan relación, como es lógico, con los *sacrificuli ac uates* y con sus prácticas, de modo que hay que pensar en repertorios de plegarias y rituales sacrificiales ajenos al culto oficial. En sí mismos, estos materiales no son por fuerza peligrosos o perjudiciales. Posiblemente circulaban por Roma desde mucho antes, al igual que la actividad de los *sacrificuli ac uates*, como ya se ha dicho, era conocida y consentida por las autoridades. El problema se plantea cuando se rebasa cierto límite, cuando estos oficiantes y los adeptos que les siguen invaden el espacio público reservado en exclusiva al culto oficial, cuando las colecciones de oráculos, los recetarios de plegarias y de ritos sacrificiales empiezan a correr de mano en mano y alcanzan una difusión y un predicamento tales que la credibilidad y continuidad del culto oficial se ven seriamente amenazadas<sup>140</sup>.

La segunda disposición concierne a los sacrificios: se prohíbe su realización según rituales “nuevos” o “externos” en lugares “públicos” o, lo que es lo mismo<sup>141</sup>, “consagrados”, *ne quis in publico sacroue loco nouo aut externo ritu sacrificaret*. La prohibición, por tanto, es limitada, y en modo alguno afecta a su observancia en el ámbito privado (y en lugares no reservados al culto público)<sup>142</sup>. La del 428 a.C. tiene, a primera vista, un alcance más general: se prohíbe rendir culto a cualquier dios que no sea romano y celebrar otros ritos que no sean los de la ciudad, *ut animaduenterent ne qui nisi Romani di neu quo alio more quam patrio colerentur*<sup>143</sup>. Por último, en 186 a.C.

<sup>138</sup> NORTH 2000, p. 107: “there do seem to be some distinctively Italian elements in this practice of collecting texts, despite the fact that Greek rituals and traditions form an important element of the texts themselves”.

<sup>139</sup> WEISSENBORN - MÜLLER 1963, p. 116; GIL 1985, p. 103 (a propósito de las *precationes*: “no se puede precisar si eran colecciones de plegarias o de fórmulas mágicas”).

<sup>140</sup> DUMÉZIL 1987, p. 509: “les responsables de Rome ... ne sont pas non plus traditionnellement hostiles à l'importation de cultes par des particuliers, à condition que ces cultes restent privés, enclous dans les limites de la maison familiale ou d'un local et ne troublent pas le cours des cérémonies romaines. Mais, au temps de la Trébie, du Trasimène et de Cannes, ces limites furent vite débordées et l'État, c'est-à-dire l'aristocratie gouvernante, réagit vivement”. Las oposiciones *secreto - publico, intra parietes - foro Capitolioque* (*Liu. 25.1.7*) demuestran que para Livio el problema radica, en buena medida, en la invasión de lo público por lo privado (WEISSENBORN - MÜLLER 1963, p. 114). Cicerón tiene sobre el particular una visión más matizada: *separatim nemo habessit deos neuue nouos neuue aduenas nisi publice adscitos; priuatim colunto quos rite a patribus acceperint* (*Cic. Leg. 2.19*). Sobre esta cuestión: ANDO 2003, p. 194.

<sup>141</sup> Por el empleo de la conjunción *-ue*.

<sup>142</sup> WEISSENBORN - MÜLLER 1963, p. 116; NORTH 2000, p. 92.

<sup>143</sup> *Liu. 4.30.11*.

la prohibición se centra en los cultos báquicos celebrados tanto en público como en privado, según queda de manifiesto en los dos senadoconsultos recogidos por Livio<sup>144</sup>, pero no se citan otras prácticas culturales. Da la impresión, pues, de que la actividad de vigilancia y represión de *religiones* foráneas se ha afinado con el paso de los años, pasando de lo general a lo específico, al tiempo que se torna cada vez más contundente en sus acciones. De hecho, las disposiciones del 213 a.C. son más concretas y precisas – por ende, más eficaces – que las del 428 a.C.; en cuanto a la represión de los cultos báquicos, llama la atención por la dureza y alcance de sus medidas: detención de los sacerdotes, prohibición general de los ritos báquicos y de cualquier manifestación relacionada con los mismos, destrucción de lugares y objetos de culto, condena capital para quienes hayan cometido acciones vergonzosas o delictivas en relación con estas prácticas<sup>145</sup>. De igual modo, si en 428 a.C. la prohibición afecta a la totalidad del culto, en 213 a.C. se limita a la presencia de prácticas privadas en lugares públicos, y en 186 a.C. se centra en sólo una de estas *religiones externae* (dejando, incluso, una salida para aquellos casos en que haya escrúpulos religiosos y una tradición que motiven su preservación<sup>146</sup>).

Existe, pues, entre las elites dirigentes de Roma una preocupación constante – reflejada en diversas intervenciones a lo largo del tiempo – por las consecuencias de la intromisión de ritos privados en el ámbito de la religión pública<sup>147</sup>. El planteamiento no es nuevo: Platón, por ejemplo, propone en sus *Leyes* que se prohíba de forma tajante todos los cultos privados, sin distinción de espacios u ocasiones<sup>148</sup>. Las razones de esa preocupación las expresa el cónsul Postumio en su discurso ante el pueblo: hay una tradición religiosa, heredada de los antepasados, que se debe respetar, y nada puede resultar más nocivo para la religión que la sustitución de los ritos propios del Estado por otros traídos de fuera<sup>149</sup>. Y es que del cumplimiento escru-

<sup>144</sup> Liu. 39.14.5-8, 18.8-9.

<sup>145</sup> Detención de sacerdotes y prohibición de los ritos báquicos: Liu. 39.14.7-9. Destrucción de lugares y objetos de culto: Liu. 39.18.7-8. Condenas capitales: Liu. 39.18.4-5. AMPOLO 1996, p. 75.

<sup>146</sup> Liu. 39.18.8-9. NORTH 2003, p. 208 (“it is important to try to form an assessment of the senate’s real intentions for the future of the Bacchic movement. It is clear that they had no intention of trying to enforce its absolute suppression and that they had no overt objection to individuals maintaining their devotion to the god. They certainly provide machinery whereby it would be possible for any existing *thiasos* to apply to continue its existence”); RASMUSSEN 2003, p. 253 (“although the exact circumstances remain unclear, this must have been a matter of demonstrating and reinforcing Roman tradition and identity rather than systematically attempting expulsion”).

<sup>147</sup> NICOLET-CROIZAT 1992, p. 3, nota b.

<sup>148</sup> Pl. L. 909d-910d.

<sup>149</sup> Respeto de la tradición religiosa: Liu. 39.14.2-3 (*haec sollemnis deorum comprecatio ... quae uos admoneret hos esse deos, quos colere uenerari precarique maiores uestri instituissent, [3] non illos, qui prauis et externis religionibus captas mentes uelut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidi-*

puloso de esos ritos del Estado depende el favor divino y, por tanto, el éxito de Roma: su superioridad sobre el resto de naciones se debe, ante todo, a que ha sabido encontrar una forma más eficaz de comunicarse con la divinidad, es decir, a que su *religio* es mejor que la del resto<sup>150</sup>.

El senadoconsulto del 213 a.C. se encamina, como ya se ha dicho, a un único fin: liberar al pueblo de la servidumbre religiosa, *ut eis religionibus populum liberaret*<sup>151</sup>. La expresión es llamativa y sólo cabe entenderla en relación con la precedente *ceperant hominum mentes*<sup>152</sup>. De hecho, *religione liberare* alude, en la mayoría de los pasajes en que aparece – acaparados por dos autores: Livio y Cicerón –, a la disolución y consiguiente liberación de vínculos o ataduras religiosas, ataduras que pueden ser debidas a la consagración de un edificio, a la mancha que implica la comisión de un asesinato en un templo, a un mandato de origen divino o a un juramento. En Livio también designa el cumplimiento de ciertas obligaciones religiosas de carácter excepcional, tales como *instaurationes* de determinadas ceremonias o la celebración de una *supplicatio* con ocasión de una peste, y sólo en un caso parece tener un sentido más o menos afín al que aquí nos interesa – si bien sustituyendo el verbo *liberare* por el adjetivo correspondiente *liber* –, a saber, en referencia a la zona del Capitolio en que Tarquinio el Soberbio tiene previsto levantar el templo de Júpiter, zona que precisa quedar “despejada” de cualquier vinculación con divinidades ajenas a este dios, lo que lleva a iniciar un proceso de *exauguratio* de todos los *fana* y *sacella* que allí había erigido el sabino Tito Tacio<sup>153</sup>. En ninguno de estos pasajes, sin embargo, se habla de liberar al conjunto de la ciudadanía de una *religio* privada, que tal es aquí el sentido del plural *religionibus*<sup>154</sup>.

*nem agerent*). Consecuencias del abandono de los ritos patrios: Liu. 39.16.9 (*iudicabant enim prudentissimi uiri omnis diuini humanique iuris nihil aeque dissoluendae religionis esse, quam ubi non patrio sed externo ritu sacrificaretur*).

<sup>150</sup> Relación entre el ascenso de Roma y la práctica de los ritos patrios: Cic. ND 2.8 (*intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam qui religionibus paruissent*), 3.5 (*Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae ciuitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset*); Val. Max. 1.1.8, 9. Superioridad de la *religio* romana: Cic. ND 2.8 (*si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemus, religione id est cultu deorum multo superiores*), Har. 19 (*pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superauimus*).

<sup>151</sup> Liu. 25.1.11.

<sup>152</sup> Liu. 25.1.8. Cf. Seru. Aen. 8.349 ‘*religio*’, *id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio*.

<sup>153</sup> Disolución de las ataduras religiosas de un edificio: Cic. Har. 11, 12 (*meam domum ... omni religione ... liberauerunt*), 13, 14; Iul. Vict. 42 G-L. Purificación de una mancha religiosa ocasionada por un asesinato en un templo: Liu. 45.5.8. Ejecución de un mandato divino: Vitruv. 9.praef.13; cf. Liu. 2.36.3. Cumplimiento de un juramento: Gell. 6.18.9. Observancia de obligaciones religiosas excepcionales: Liu. 27.37.5, 38.44.8. Remoción de vínculos con divinidades ajenas: Liu. 1.55.2.

<sup>154</sup> Una interpretación distinta en GRODZYNSKI 1974, p. 46: “d’une façon générale *religio* signifie la croyance religieuse et *religiones* les pratiques religieuses. Parce qu’elles sont concrètes et matérielles,

Una posible vía para comprender mejor el sentido de la expresión se encuentra al inicio del episodio. Livio resume lo ocurrido en los siguientes términos: *tanta religio, et ea magna ex parte externa, ciuitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti*<sup>155</sup>. El historiador presenta esa *religio* como una desgracia que se abate sobre la ciudad. La imagen no difiere mucho de la que emplea en el relato del 428 a.C.: *nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio et pleraque externa inuasit*<sup>156</sup>. De hecho, los calificativos que utiliza para describir estas prácticas son prácticamente equivalentes: *multiplex religio et pleraque externa* (428 a.C.), *tanta religio, et ea magna ex parte externa* (213 a.C.)<sup>157</sup>. La única diferencia relevante es de matiz: en 428 a.C. se menciona la complejidad de las prácticas religiosas llegadas de fuera (*multiplex ... religio*), en tanto que en 213 a.C. se pone el acento en la magnitud y alcance del fenómeno (*tanta religio*).

En el relato del 428 a.C., esta caracterización es reforzada con el empleo de la imagen de la infección, en una gradación que va de lo corporal a lo espiritual; también la *religio* del 213 a.C. es descrita como una epidemia, un *malum*, término que de nuevo aparece en el relato del 186 a.C., con inequívocas referencias a la idea de enfermedad y contagio<sup>158</sup>. De hecho, como más arriba se ha señalado, su efecto sobre las personas, *mentem capere*, es equiparado por algunos autores a una afección mental<sup>159</sup>. Es el caso que, tanto en 428 a.C. como en 213 a.C., los hechos se suceden en el marco de una situación de crisis, provocada en el primer caso por una sequía seguida de epidemias, debida en el segundo caso a las vicisitudes de la agónica guerra contra Cartago. En uno y otro caso Livio alude al efecto que estas circunstancias

les *religiones* sont plus contraignantes et aussi plus facilement caricaturales pour ceux qui les regardent de l'extérieur. Le seul emploi du pluriel a une valeur péjorative. Dans ce texte, Tite-Live écrit que le peuple doit être 'libéré de ces *religiones*'".

<sup>155</sup> Liu. 25.1.6.

<sup>156</sup> Liu. 4.30.9.

<sup>157</sup> *Religio externa* designa cultos de origen extranjero en Cicerón: Cic. *Har.* 24, *Verr.* 2.4.114. Tácito emplea la expresión equivalente *superstitiones externae*: Tac. *Ann.* 11.15.1, 13.32.2. Diferentes formas de designar cultos extranjeros: GRODZYNSKI 1974, pp. 45 (Livio siempre emplea *religio* para referirse a los cultos extranjeros), 47 (primeros usos de *superstitio* con el sentido de "religión foránea": Plinio y Tácito), 60. Contra los esquemas reduccionistas que oponen de forma sistemática *religio* y *superstitio*: BEARD - NORTH - PRICE 1998, pp. 215-216; ANDO 2003, p. 193.

<sup>158</sup> *Malum* en 213 a.C.: Liu. 25.1.11 (*ubi potentius iam esse id malum apparuit quam ut minores per magistratus sedaretur*). *Malum* en 186 a.C.: Liu. 39.9.1 (*huius mali labes ex Etruria Romam ueluti contagione morbi penetrauit*), 15.9 (*primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit*), 16.2 (*numquam tantum malum in re publica fuit, nec ad plures nec ad plura pertinens*), 16.3 (*crescit et serpit quotidie malum*). GRODZYNSKI 1974, p. 45; PAILLER 1988, pp. 336-337, 342. Como otros historiadores, Livio emplea la imagen de la enfermedad para describir la situación en que se encuentra el Estado (WOODMAN 1988, p. 133). Así, Liu. 3.20.8 (*non ita ciuitatem aegram esse ut consuetis remediis sisti possit*), *praef.* 9 (*haec tempora quibus nec uitia nostra nec remedia pati possumus*).

<sup>159</sup> Vid. *supra*, nota 75.

producen en los ánimos: en 428 a.C. la *religio* penetra en las mentes, como una prolongación de la enfermedad que se abate sobre los cuerpos; en 213 a.C. se menciona la tribulación angustiada de los espíritus, *et uariabant secundae aduersaeque res non fortunam magis quam animos hominum*<sup>160</sup>.

Los efectos que se derivan de la aparición de esa *religio externa* son, en primer lugar, un cambio radical en los ciudadanos y en la percepción que éstos tienen del mundo divino; en segundo lugar, la invasión de los espacios públicos por una *religio* de carácter privado; tercero y último, el consiguiente abandono de los cultos patrios<sup>161</sup>. Las dos últimas consecuencias, íntimamente ligadas entre sí, ya han sido abordadas más arriba. Podemos centrar la atención, pues, en la primera y, más en concreto, en los cambios que se producen en los ciudadanos. Al respecto, el relato del 213 a.C. no va más allá de señalar lo sucedido, sin especificar en qué consiste esa mudanza generalizada. Para hacerse una idea de lo que ésta entraña, se puede acudir al relato de la represión de los cultos báquicos, si bien teniendo presente que estos sucesos del 186 a.C. presentan importantes diferencias respecto a los 428 a.C. y 213 a.C., tanto por su naturaleza como por su magnitud. No obstante, permiten conformar una imagen global de la entidad de los cambios que se dan en las personas cuando en Roma se produce una irrupción drástica e incontrolada de prácticas culturales ajenas al sistema.

Una de las razones principales que motivan la alarma de las autoridades romanas en 186 a.C. es, como ya se ha dicho, la amenaza de que en el interior de la comunidad cívica se esté generando un nuevo pueblo: *multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse*<sup>162</sup>. De hecho, a los ojos del cónsul Postumio, los adeptos a estos cultos deben ser considerados como expulsados de sus familias<sup>163</sup>. Más aún: quienes han hecho un juramento de adhesión a dichos grupos, en virtud del cual quedan vinculados y supeditados a un nuevo tipo de obediencia, difícilmente pueden prestar el juramento militar, es decir, no se les puede confiar la defensa del Estado<sup>164</sup>. Este

<sup>160</sup> Liu. 25.1.6.

<sup>161</sup> Cambio radical en los hombres y en la percepción de los dioses: Liu. 25.1.6 (*aut homines aut dei repente alii uiderentur facti*). Ocupación de los espacios públicos por una *religio* privada: Liu. 25.1.7 (*nec iam in secreto modo atque intra parietes ... in publico etiam ac foro Capitolioque*). Abandono de los cultos patrios: Liu. 25.1.7 (*abolebantur Romani ritus [...] nec sacrificantium nec precantium deos patrio more*).

<sup>162</sup> Liu. 39.13.14.

<sup>163</sup> Liu. 39.16.5 *si quem libido, si furor in illum gurgitem abripuit, illorum eum, cum quibus in omne flagitium et facinus coniurauit, non suum iudicet esse*. BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 95: “worse still was the threat raised to the authority of the family”.

<sup>164</sup> Liu. 39.15.13-14 *hoc sacramento initiatos iuuenes milites faciendos censetis, Quirites? his ex obsceno sacrario eductis arma committenda? [14] hi cooperti stupris suis alienisque pro pudicitia coniugum ac liberorum uestrorum ferro decernent?* NORTH 2003, pp. 217-218: el culto báquico crea una especie de

abandono de la comunidad cívica – que afecta al conjunto de la población, sin distinciones: hombres y mujeres, libres y esclavos, nobles y plebeyos... – puede ser calificado, de hecho, de traición: ya en el comienzo del relato, Livio habla de la existencia de una “conjura intestina”, de tal magnitud y alcance que aparta a los cónsules de los asuntos exteriores para concentrarse en la resolución de la crisis. Las alusiones a la gravedad del problema se repiten una y otra vez en el discurso de Postumio ante el pueblo<sup>165</sup>. Una situación similar se plantea, según Scheid, en 213 a.C., como más arriba queda dicho: si sus dioses y sus hombres son otros, Roma deja de existir<sup>166</sup>.

Este apartamiento de la comunidad cívica tiene un correlato moral. Lo que en 428 a.C. es descrito como un fenómeno de enajenación mental generalizada, en 213 a.C. adquiere tintes más violentos, vista la reacción de los adeptos a los nuevos cultos ante la intentona inicial de los ediles por recuperar los espacios públicos, y se convierte en absoluta debacle moral en 186 a.C.: los practicantes de los cultos báquicos coleccionan una larga serie de delitos y acciones reprobables (*noxae*), tales como depravaciones sexuales (*stupra promiscua ingenuorum feminarumque*), falsos testimonios (*falsi testes*), falsificación de testamentos (*falsa signa testamentaque*), delaciones (*indicia*), envenenamientos (*uenena*) y asesinatos (*intestinaeque caedes, ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent*). No faltan, además, las alusiones al talante violento de estos grupos. Así las cosas, se pregunta el cónsul Postumio, ¿cómo se podría confiar la defensa de Roma a unos degenerados?<sup>167</sup>

sociedad interna, muy jerarquizada, con un juramento de lealtad que aísla y separa al individuo de la sociedad y lo integra en otro de tipo de agrupación, al modo como en el I a.C. el juramento de lealtad que el soldado pronunciaba ante su general le unía a éste tanto como lo separaba del servicio al Estado.

<sup>165</sup> Dedicación exclusiva de los cónsules a la resolución de la crisis: Liu. 39.8.2 (*insequens annus Sp. Postumium Albinum et Q. Marcium Philippum consules ab exercitu bellorumque et prouinciarum cura ad intestinae coniurationis uindictam auertit*), 8.3 (*consulibus ambobus quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est*). Alcance de la conjura: Liu. 39.15.6 (*Bacchanalia tota iam pridem Italia et nunc per urbem etiam multis locis esse*), 15.8 (*quod ad multitudinem eorum attinet, si dixero multa milia hominum esse, ilico necesse est extereamini, nisi adiunxero qui qualesque sint*), 15.10 (*nullas adhuc uires coniuratio, ceterum incrementum ingens uirium habet, quod in dies plures fiunt*), 16.2 (*numquam tantum malum in re publica fuit, nec ad plures nec ad plura pertinens*), 16.3 (*necdum omnia, in quae coniurarunt, edita facinora habent. adhuc priuatis noxiis, quia nondum ad rem publicam opprimendam satis uirium est, coniuratio sese impia tenet. crescit et serpit quotidie malum. iam maius est, quam ut capere id priuata fortuna possit: ad summam rem publicam spectat*), 17.6 (*coniurasse supra septem milia uirorum ac mulierum dicebantur*). NIPPEL 1995, p. 29: “the crucial aim seems to have been the destruction of associations which cut across sex roles and status and age categories and might estrange parts of the citizenry from their ‘natural rulers’ [...] Cult associations with hierarchies of their own appeared to undermine the integrative functions of the official state cults and provide opportunities for the organization of groups beyond the control of the authorities, thus constituting almost a state within the state”; SCHEID 1981, pp. 158-169; BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 95.

<sup>166</sup> SCHEID 1991, pp. 105-106.

<sup>167</sup> Acciones reprobables de los adeptos a los cultos báquicos: Liu. 39.8.6-8, 13.11 (*nihil nefas du-*

En último término, lo que hay aquí no es sino uno expediente tradicional del ideario romano, a saber, la descalificación moral de grupos que se consideran una amenaza para el orden establecido, como más adelante los catilinaros o los cristianos<sup>168</sup>. Desde esta misma perspectiva se puede considerar la imagen que Livio transmite de la *religio externa* del 213 a.C. Los efectos que, según el historiador, produce su irrupción en Roma apuntan en una dirección precisa: esta nueva práctica amenaza directamente al culto público y, por ende, es un peligro para el Estado en su conjunto<sup>169</sup>. Ahora bien, la forma de gestionar estas emergencias resulta un tanto sorprendente, por cuanto, conforme se perfila de forma más nítida su gravedad, tanto más parecen renunciar las autoridades a someter tales prácticas a un acoso exhaustivo y constante. Antes bien, da la impresión de que se ha optado por el recurso a las operaciones espectaculares con fines ejemplificadores: grandes procesos, en momentos muy puntuales, que ilustren la magnitud del peligro y la determinación de las autoridades a enfrentarlo. Por lo demás, éstas parecen aceptar que el fenómeno es recurrente, e imposible su eliminación radical, lo que aconseja intervenir sólo cuando se rebase una cierta línea y se produzca una situación de alarma<sup>170</sup>. Fuera de esto, la consigna es la misma que en el período imperial: *quieta non mouere*.

### Conclusiones

Los sucesos del 213 a.C. se enmarcan en un contexto de ansiedad y te-

*cere, hanc summam inter eos religionem esse*), 15.3, 15.9, 16.2 (*quidquid his annis libidine, quidquid fraude, quidquid scelere peccatum est, ex illo uno sacrario scitote ortum esse*). Talante violento de los grupos báquicos: Liu. 39.13.5 (la liberta Hispala teme ser asesinada por ellos si los delata), 13.11 (en sus iniciaciones, los remisos son asesinados), 14.10 y 16.13 (las autoridades temen que al ser reprimidos intenten acciones violentas contra la ciudad). Imposibilidad de confiar la defensa de Roma a gentes depravadas: Liu. 39.15.14 (*bi cooperti stupris suis alienisque pro pudicitia coniugum ac liberorum uestrorum ferro decernent?*). LUISI 1982, p. 184: “il processo dei Bacchanali si presenta come un processo alla dilagante corruzione penetrata in Roma dall’Asia”.

<sup>168</sup> NIPPEL 1995, p. 30; HERRERO “Orfismo en Roma”.

<sup>169</sup> LEVENE 1993, p. 243.

<sup>170</sup> Imposibilidad de ejercer un control exhaustivo sobre las prácticas culturales y adivinatorias no oficiales: NORTH 1990, p. 71; POTTER 1994, pp. 149, 151 (“the state could do no more than take occasional exemplary action in this regard, and could exert no real control over the books that were in circulation; it could merely seek to question their authority. Given that there was a clear distinction in Roman thought between private religion and the official cults of the state, it is perhaps not to be wondered that the state took action only against these books, as it took action, against forms of private worship only when they seemed to threaten the political order. Individuals were left to make their own arrangements so long as they did not clash with those of the community as a whole. So too, in the realm of prophetic books, given general interest in the subject, there was ordinarily no reason to bother”).

mor, provocado por la evolución del conflicto contra Cartago. Así lo indica expresamente Livio<sup>171</sup>. Esa angustia provoca que dos grupos especialmente sensibles a esta clase de emociones, una *turba mulierum* y la *rustica plebs*, se entreguen a una *religio externa* que pone en peligro el culto oficial. La crisis religiosa no es, pues, sino el resultado de la incapacidad de una parte de la población de Roma para gestionar los miedos y sobresaltos propios de una situación de guerra.

Ahora bien, este episodio aparece en un libro, el XXV, que, como los dos que le preceden, discurre a la sombra de la derrota de Cannas. Sorprendentemente, las consecuencias de este desastre sobre el estado anímico de los romanos y, de forma especial, de sus líderes no son las que cabría esperar: el relato de Livio muestra que, lejos de dejarse abatir, las autoridades romanas, magistrados y Senado, reaccionan con vigor y resolución, mostrando una sangre fría, una fortaleza de espíritu y, no menos importante, un concordia y entendimiento tales que, aun enfrentados a los terribles efectos de una catástrofe militar de proporciones mayúsculas, no dejan lugar a dudas sobre su determinación a alzarse con la victoria final. Las medidas adoptadas contener las manifestaciones de dolor de las matronas, citadas más arriba, constituyen un ejemplo ilustrativo de este talante<sup>172</sup>.

Dicha postura tiene su reflejo en el manejo de los asuntos religiosos, tratados con el máximo rigor y escrupulosidad, como corresponde a cuestiones que, por utilizar la expresión de Develin, “siempre ocupaban el primer lugar en la agenda” de las autoridades<sup>173</sup>. Ciertamente, la multiplicación de iniciativas religiosas a lo largo de estos años podría dar la impresión de que los dirigentes de Roma, agobiados por las urgencias del conflicto, se han lanzado a una búsqueda desaforada de apoyos divinos de toda clase y condición, dentro y fuera de Roma. Lejos de ser éste el caso, su actuación se ajusta a la forma romana de manejar las relaciones con la divinidad y revela, ante todo, el mismo sentido del orden, el mismo dominio de la situación, que caracteriza su gestión de los asuntos políticos y militares<sup>174</sup>.

Tal es el telón de fondo que enmarca la crisis religiosa del año 213 a.C. Para elaborar su relato, Livio, un patriota al fin y al cabo, recoge y acepta la versión oficial de los hechos, transmitida por su fuente, cualquiera que ésta

<sup>171</sup> Liu. 25.1.6.

<sup>172</sup> JAEGER 1997, pp. 96-107 (“for Livy’s audience ... the memorable impression left by the Roman response to Cannae is not of the confusion itself but of restoration of order”); SCULLARD 1951, p. 30; WALSH 1963, p. 171; DUMÉZIL 1987, p. 476; BURCK 1971, p. 35 (“the Roman Senate and the Roman people appear in the decisive years as a unified, prepared unit, which has not only made the greatest physical and material sacrifices, but which has never lost faith in itself and has proved itself to have outstanding moral qualities”).

<sup>173</sup> DEVELIN 1978, p. 7.

<sup>174</sup> JOCELYN 1966, pp. 89-90; DEVELIN 1978, pp. 6-8; DUMÉZIL 1987, p. 468.



sea<sup>175</sup>. El suceso es presentado como una manifestación de lo que para una mentalidad tradicionalista sería el reverso de la religión. La dicotomía recurrente “sacrificios-advinación”, presente no sólo en la designación de los promotores de estas prácticas, sino también en las disposiciones del senado-consulta, evoca *a contrario* los dos elementos que, según Cicerón, conforman la religión romana: *sacra* y *auspicia*<sup>176</sup>. Así, los *sacrificuli ac uates* practican y difunden una *religio* que para el ideario tradicional romano es, precisamente, lo opuesto a una verdadera *religio*<sup>177</sup>. En el relato de Livio se encuentran indicios que apuntan en esta dirección: frente a la religión oficial, propia de ciudadanos, de hombres libres capaces tomar decisiones por sí mismos, esa *religio externa* reduce las personas a una condición mental y anímica similar a la de los esclavos, privándoles de toda capacidad de juicio y discernimiento, amén de dirigirse, de entre los habitantes de Roma, a grupos marginales, como las mujeres, y fácilmente manipulables, como la plebe campesina; asimismo, a diferencia de la religión tradicional, que constituye un poderoso factor de cohesión, entendimiento y armonía para la ciudadanía romana – valores cuya importancia es crítica en tiempos de guerra –, las nuevas prácticas sólo acaban provocando violencia y enfrentamientos en la ciudad. Quizá el dato que mejor pone de manifiesto su condición de reverso de la *religio* romana es el hecho de que las nuevas prácticas hayan llegado a desplazar a las oficiales de los lugares y zonas que les están reservadas, y aun hayan intentado reemplazarlas.

El peligro que revisten estas prácticas se evidencia, además, en el cambio que se opera en los propios ciudadanos. Un cambio que, si sirve como paralelo la descripción de los sucesos del 186 a.C., afecta al orden moral, social y político, y conduce, en último término, a una quiebra general del sistema de valores que fundamenta el Estado romano y, por ende, a su colapso. En este sentido, cabe considerar estrechamente relacionadas las expresiones *aut ho-*

<sup>175</sup> Patriotismo de Livio: NICOLET-CROIZAT 1992, pp. LXI, LXIX; LEVENE 1993, p. 243 (“Livy’s consistent Romanness”). Fuentes: NICOLET-CROIZAT 1992, p. XXVIII.

<sup>176</sup> Cic. ND 3.5 *cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit*.

<sup>177</sup> Livio asigna a esta *religio externa* algunas de las características que en Lucrecio definen ese concepto equivocado de *religio* del que el epicureísmo quiere librar a los hombres: se asocia al terror (Lucr. 1.61-65 *humana ante oculos foede cum uita iaceret / in terris, oppresa graui sub religione / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans*; 2.44-45 [giro paradójico] *timefactae religiones / effugiunt animo pauidae*), atenaza y esclaviza el espíritu (Lucr. 1.61-65 *humana ante oculos foede cum uita iaceret / in terris, oppresa graui sub religione / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans*; 1.78-79 [giro paradójico] *religio pedibus subiecta uicissim / obteritur*; 1.931-932 [= 4.6-7] *artis / religionum animum nodis exsoluere pergo*; 5.86-87 [= 6.62-63] *in antiquas referuntur religiones / et dominos acris adsciscunt*; 5.114 *religione refrenatus*), es causa de crímenes terribles (Lucr. 1.82-83 *saepius illa / religio peperit scelerosa atque impia facta*; 1.101 *tantum religio potuit suadere malorum*), se presenta como una especie de enfermedad o infección (Lucr. 2.680 *religione animum turpi contingere*).

*mines aut dii repente alii uiderentur facti*, del 213 a.C., y *alterum iam prope populum esse*, del 186 a.C.<sup>178</sup>.

Livio, pues, presenta esta *religio externa* con tintes más bien sombríos, como una amenaza real para el Estado romano. La reacción oficial, en consecuencia, es contundente, ajustada a la gravedad del peligro. La gradación que se observa en el nivel de las magistraturas implicadas en los tres episodios da a entender que con el paso del tiempo esta amenaza se ha agravado. Al mismo propósito sirve la referencia al fracaso de los ediles en 213 a.C. y la posterior encomienda del asunto al pretor urbano, que además ilustra las consecuencias que se derivan de hacer caso omiso o despreciar tales amenazas. Por otro lado, el relato del 213 a.C. establece una neta distinción entre los *boni*, los ciudadanos de bien, cuyo sentido de la responsabilidad y del deber cívico hace que sean los primeros en advertir el peligro y dar la voz de alarma, y las capas inferiores y marginales de la población, víctimas fáciles de embaucadores y traficantes de supercherías religiosas. Por último, hay en el proceso de reacción frente a la *religio externa* una instancia que provoca cierta perplejidad: la aparición del clamor popular, *publicam querimoniam*<sup>179</sup>. Quiere esto decir que, o bien los *boni* han logrado movilizar al conjunto de la ciudadanía, o bien la amenaza se ha hecho demasiado visible. Pero ese clamor, que al fin y al cabo sirve para legitimar las medidas represoras adoptadas por las autoridades, resulta un tanto sospechoso, habida cuenta de la excelente acogida que las nuevas prácticas parecen haber encontrado en la ciudad (por no citar la amplia casuística que ofrecen períodos posteriores de la historia de Roma). Sea como fuere, el mensaje que se transmite en esta parte del relato es claro: cuando se produce una intrusión de personas incompetentes en la gestión de las relaciones con la divinidad, sobrevienen graves problemas, que sólo la reacción de los *boni* puede remediar<sup>180</sup>.

Por lo demás, del examen conjunto de los tres episodios se deduce lo que parece el diseño de un protocolo de actuación en caso de irrupción traumática de *religiones externae*. Con el paso del tiempo, se observa que las autoridades han considerado más eficaz el valor ejemplarizante y propagandístico de la represión que su propia magnitud o alcance, posiblemente de resultas

<sup>178</sup> Liu. 25.1.6 (213 a.C.), 39.13.14 (186 a.C.). AMPOLO 1996, p. 73.

<sup>179</sup> Liu. 25.1.9.

<sup>180</sup> POTTER 1994, p. 149 (“the Roman republican aristocracy was loath to admit that any of its members could be in direct, personal communication with a god. The Roman people, on the other hand, seem to have been deeply fascinated by this possibility. Thus there was a constant tension between the claims of individuals and the claims of the state”); BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 218 (“criticism of popular excesses in divine worship would have served to define more sharply the position of the élite in Rome: the élite were not ‘superstitious’ and took no part in such forms of ‘superstitious’ ritual”); RASMUSSEN 2003, pp. 212-213.

de haber constatado que la presencia de este tipo de prácticas foráneas en las calles de Roma es un mal inevitable. De hecho, el problema que plantean estas *religiones* no radica en su condición de *externae*, sino en la posibilidad de que rebasen el ámbito que les corresponde, que es el privado, y lleguen a desplazar, incluso anular y destruir, el culto público. Es esta amenaza la que combaten las autoridades. Lo externo, pues, no es una característica que a priori invalide tales prácticas o que las haga inaceptables en Roma. Al fin y al cabo, como es sabido, el segundo cuarto del siglo III a.C. constituye uno de los momentos álgidos de la llegada de *peregrina sacra* a Roma<sup>181</sup>. Más aún, el episodio de los *carmina Marciana*, en tanto que respuesta a los sucesos del año anterior, puede ser interpretado como un intento por parte de la élite dirigente de apropiarse y “domesticar” una parte de los materiales proféticos en circulación, una maniobra que tiene por objeto transmitir la idea de que éstos pueden ser aceptados, siempre y cuando sirvan a los intereses generales del Estado romano, en lugar de fomentar miedos y angustias entre los ciudadanos.

Lo dicho no quita para que, como se ha señalado repetidas veces, episodios como éste del 213 a.C. o, más claramente, los de la represión de los cultos báquicos o la destrucción de los “libros de Numa” anuncien, a su manera, un cambio progresivo en el ambiente religioso y, en particular, en la política de las autoridades romanas en relación con los cultos foráneos. Entre los años finales del III a.C. y la primera mitad del siglo siguiente, una parte sustancial de la *nobilitas* preconiza un cierre de filas en torno a la religión tradicional y el consiguiente rechazo de todo aquello que se considera externo o ajeno a ésta<sup>182</sup>. Ese repliegue se produce también en el interior: cada vez se acentúan y expresan de forma más explícita las pretensiones aristocráticas sobre el control exclusivo de cuanto tiene que ver con las relaciones de la ciudad con sus dioses. De ahí la hostilidad creciente respecto a las prácticas adivinatorias no oficiales, a las que se suele asociar con los intere-

<sup>181</sup> MAZUREK 2004. Pluralismo de la religión romana: AMPOLO 1996, p. 67 (“la religión romana, con ser una religión politeísta, admite por principio la presencia de otras divinidades, y lo hace con relativa generosidad”); LIEBESCHUETZ 1979, p. 298; BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 212 (“traditional Roman paganism was not, as has been claimed, ‘completely tolerant, in heaven as on earth’”); RÜPKE 2004, p. 179.

<sup>182</sup> CAEROLS 1991, pp. 370-371; BEARD - NORTH - PRICE 1998, p. 91 (“if we are right to identify a sharp change between the third and second centuries in the type of gods for whom new temples were built in Rome, then this may express growing reservations about ‘non-Roman’ religions; or at least it may illustrate the growing importance of the boundary [defined much more sharply than we can attest before] between what was Roman and what was not. In fact the late third and second centuries saw a series of incidents in which the Roman ruling class took restrictive action against certain forms of religious activity”); RASMUSSEN 2003, pp. 214-215 (el rechazo de lo extranjero sirve a la construcción de la identidad nacional).

ses de las clases populares<sup>183</sup>. Lo sucedido en las elecciones consulares del 215 a.C. puede servir para ilustrar este cambio de talante: ese año son elegidos por vez primera dos cónsules plebeyos, pero en su toma de posesión se escucha un trueno, que los augures interpretan como un aviso divino de que la elección ha sido incorrecta y, por tanto, no válida. Según Livio, *uolgo ... patres ita fama ferebant, quod tum primum duo plebei consules facti essent, id deis cordi non esse*<sup>184</sup>. Al fin y al cabo, esta religión es, como dice North, “una construcción de la elite dominante”<sup>185</sup>.

### Bibliografía

- A. ALFÖLDI, “Redeunt Saturnia regna. IV: Apollo und die Sibylle in der Epoche der Bürgerkriege”, *Chiron* 5 (1975), pp. 165-192.
- C. AMPOLO, “Religión y conflictos en Roma”, *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, edd. A. PÉREZ JIMÉNEZ - G. CRUZ ANDREOTTI, Madrid 1996, pp. 67-80.
- Cl. ANDO, “Introduction to Part V”, *Roman Religion*, ed. Cl. ANDO, Edimburgo 2003, pp. 193-198.
- J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, trad.esp., Madrid 1984.
- M. BEARD - J. NORTH - S. PRICE, *Religions of Rome. I*, Cambridge 1998.
- A. BERNABÉ, “Un ‘resumen de historia del orfismo’ en Strab. VII fr.18”, *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos. III*, Madrid 2001, pp. 59-66.
- F. BERNSTEIN, *Ludi Publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele in republikanischen Rom*, Stuttgart 1998.
- K. BRADLEY, *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.-70 B.C.*, Bloomington - Londres 1989.
- L. BREGLIA PULCI DORIA, *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Nápoles 1983.
- C.O. Brink, s.v. “Hariolus”, *Thesaurus Linguae Latinae. VI.3*, Leipzig 1936-1942, pp. 2534-2535.
- D. BRIQUEL, “A proposito della profezia dell’aruspice veiente”, *La profezia nel mondo antico*, ed. M. SORDI, Milán 1983, pp. 168-185.
- A. BRUHL, *Liber Pater: Origine et Expansion du Culte dionysiaque à Rome et dans le Monde romain*, Paris 1953.
- E. BURCK, “The Third Decade”, *Livy*, ed. T.A. DOREY, Londres 1971, pp. 21-46.

<sup>183</sup> WISEMAN 1994, pp. 4-5; RÜPKE 2004, p. 179.

<sup>184</sup> Liu. 23.31.13. DEVELIN 1978, p. 16.

<sup>185</sup> NORTH 1990, p. 71; SCULLARD 1951, p. 26; JOCELYN 1966, p. 96; PARKE 1988, p. 201.

- J.J. CAEROLS, *Los Libros Sibilinos en la historiografía latina*, Madrid 1991.
- J.J. CAEROLS, “Las tradiciones oraculares de la gens Cornelia”, *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos. Literatura latina*, edd. A. ALVAR - J. GARCÍA, Madrid 1998, pp. 45-55.
- F. CASADESÚS, “La crítica platónica de la magia”, *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helénístico. Actas del I Congreso Nacional, Córdoba 1998*, ed. J. PELÁEZ, Córdoba 2002, pp. 191-201.
- F.H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Filadelfia 1954.
- L. DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milán 1990.
- R. DEVELIN, “Religion and Politics at Rome during the Third Century B.C.”, *JRH* 10 (1978), pp. 3-21.
- H. DIELS, *Sibyllinische Blätter*, Berlín 1890.
- G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1987.
- A. ESCOBAR, *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, Madrid 1999.
- A. ESCOBAR, “Humor, sarcasmo e intolerancia en la literatura religiosa tardorrepública”, *Religión y propaganda política en el mundo romano*, edd. F. MARCO SIMÓN - F. PINA POLO - J. REMESAL RODRÍGUEZ, Barcelona 2002, pp. 41-55.
- E. GABBA, “P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda”, *Athenaeum* 53 (1975), pp. 3-17.
- J. GAGÉ, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du “ritus graecus” à Rome des origines à Auguste*, París 1955.
- L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid 1985.
- H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París 1912.
- A. GRILLI, “Numa, Pitagora e la politica antiscipionica”, *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, ed. M. SORDI, Milán 1982, pp. 186-197.
- D. GRODZYNSKI, “Superstitio”, *REA* 76 (1974), pp. 36-60.
- FR. GUILLAUMONT, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruselas 1984.
- R. GÜNTHER, “Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z.”, *Klio* 42 (1964), pp. 209-297.
- Th.N. HABINEK, *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton 1998.
- M. HERRERO, “Orfismo en Roma”, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, edd. A. BERNABÉ - F. CASADESÚS, Madrid, en prensa.
- L. HERRMANN, “Carmina Marciana”, *Hommages à G. Dumézil*, Berchem - Bruxelles 1960, pp. 117-123.
- J. HEURGON, “The Date of Vegoia's Prophecy”, *JRS* 49 (1959), pp. 41-45.

- W. HOFFMANN, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*, Leipzig 1933.
- M. JAEGER, *Livy's Written Rome*, Ann Arbor 1997.
- H.D. JOCELYN, "The Roman nobility and the religion of the republican state", *JRH* 4 (1966), pp. 89-104.
- K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- D.S. LEVENE, *Religion in Livy*, Leiden - Nueva York - Colonia 1993.
- J.W.H.G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979.
- A. LUISI, "La lex Maenia e la repressione dei Bacchanali nel 186 a.C.", *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, ed. M. SORDI, Milán 1982, pp. 179-185.
- R. MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Londres - Nueva York 1996 (reimpr.).
- T. MAZUREK, "The decemviri sacris faciundis: supplication and prediction", *Augusto augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, ed. C.F. KONRAD, Stuttgart 2004, pp. 151-168.
- S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*. 2, Bari 1990 (2ª ed.).
- M. MONACA, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza 2005.
- S. MONTERO, "Mántica inspirada y demonología: los harioli", *AC* 42 (1993), pp. 115-129.
- S. MONTERO, "La gens Cornelia y la adivinación natural", *Praectas del III Congreso Peninsular de Historia Antigua, Vitoria julio 1994*, Vitoria 1994, pp. 150-155.
- S. MONTERO, "Miedo y consulta haruspical", *Miedo y religión*, ed. F. DÍEZ DE VELASCO, Madrid 2002, pp. 241-244.
- H.-Fr. MUELLER, "Nocturni coetus in 494 BC", *Augusto augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, ed. C.F. KONRAD, Stuttgart 2004, pp. 77-88.
- F. NICOLET-CROIZAT, *Tite-Live. Histoire Romaine. Tome XV. Livre XXV*, París 1992.
- W. NIPPEL, *Public order in ancient Rome*, Cambridge 1995.
- R.G.M. NISBET, "Horace's Epodes and History", *Poetry and politics in the age of Augustus*, ed. T. WOODMAN - D. WEST, Cambridge 1984, pp. 1-18.
- J.A. NORTH, "Diviners and Divination at Rome", *Pagan Priests*, edd. M. BEARD - J. NORTH, Londres 1990, pp. 49-71.
- J.A. NORTH, "Prophet and text in the third century BC", *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, edd. E. BISPHAM - Chr. SMITH, Edimburgo 2000, pp. 92-107.
- J.A. NORTH, "Religious Toleration in Republican Rome", *Roman Religion*, ed. Cl. ANDO, Edimburgo 2003, pp. 199-219.

- R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford 1965.
- E.M. ORLIN, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden - Nueva York - Colonia 1996.
- J.-M. PAILLER, “Les matrones romaines et les empoisonnements criminels sous la République”, *CRAI* (1987), pp. 111-128.
- J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Roma 1988.
- H.W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres - Nueva York 1988.
- M.J. PENA, “La tumba y los libros de Numa”, *Faventia* 1 (1979), pp. 211-219.
- J. PERRET, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, París 1942.
- D. POTTER, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) - Londres 1994.
- S.W. RASMUSSEN, *Public Portents in Republican Rome*, Roma 2003.
- J. RÜPKE, “Roman Religion”, *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, ed. H.I. FLOWER, Cambridge 2004, pp. 179-195.
- J. SCHEID, “Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine”, *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981, pp. 117-171.
- J. SCHEID, “Religion et superstition à l'époque de Tacite: quelques reflexions”, *Religion, superstición y magia en el Mundo Romano*, Cádiz 1985, pp. 19-34.
- J. SCHEID, *La religión en Roma*, trad. esp., Madrid 1991.
- H.H. SCULLARD, *Roman Politics 220-150B.C.*, Oxford 1951.
- M. SORDI, “L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia”, *ANRW* 1.2 (1972), pp. 781-793.
- G. STÜBLER, *Die Religiosität des Livius*, Stuttgart 1941.
- E. SUÁREZ DE LA TORRE, “Oráculos Sibilinos”, *Apócrifos del Antiguo Testamento. III*, ed. A. DÍEZ MACHO, Madrid 1982, pp. 239-396.
- E. TORREGARAY, “El oráculo de Antístenes y el Escipión profeta”, *Preactas del III Congreso Peninsular de Historia Antigua, Vitoria julio 1994*, Vitoria 1994, pp. 157-165.
- E. TORREGARAY, *La elaboración de la tradición sobre los Cornelii Scipiones: pasado histórico y conformación simbólica*, Zaragoza 1998.
- D.W.L. VAN SON, *Bacchanalia: Livius' behandeling van de Bacchanalia*, Amsterdam 1960.
- P.G. WALSH, *Livy. His historical Aims and Methods*, Cambridge 1963.
- W. WARDE FOWLER, *The religious experience of the Roman People. From the earliest times to the Age of Augustus*, Londres 1911.
- W. WEISSENBORN - H.J. MÜLLER, *Titi Livi ab urbe condita libri. Fünfter Band. Buch XXIV und XXV*, Berlín 1963 (7ª ed.).

- A. WILLI, "Numa's dangerous books: the exegetic history of a Roman forgery", *MH* 55 (1998), pp. 139-172.
- T.P. WISEMAN, "Lucretius, Catiline, and the Survival of Prophecy", *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*, Exeter 1994, pp. 49-67.
- G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1971 (reimpr.).
- A.J. WOODMAN, *Rhetoric in Classical Historiography*, Portland 1988.