

Trabajo Fin de Máster

EL SACRIFICIO DE BÓVIDOS EN LA RELIGIÓN ROMANA: UNA INTRODUCCIÓN

*Bovine sacrifice in Roman religion: An
introduction*

Autor

Rafael Rojas Gomollón

Director

Dr. Gabriel Sopeña Genzor

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. MÁSTER EN MUNDO ANTIGUO Y
PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO. CURSO 2023-2024.

RESUMEN

El toro es un animal icónico con una presencia prácticamente omnímoda en las sociedades de la Antigüedad, para las que ha servido de símbolo de fuerza y vitalidad, además de figura de liturgia y veneración, siendo asimismo una víctima preferente en los sacrificios de religiones del mundo antiguo como la griega y la romana. En esta ocasión nos centramos en la cultura de Roma, sin perder de vista esa vocación universal del culto al toro. Por tanto, el objetivo de este trabajo no es otro que el de ofrecer un estudio sobre la presencia de este animal como víctima inmolada con frecuencia e importancia en los sacrificios propios de la religión romana.

Palabras clave: Religión romana, sacrificio, toro, víctima, *suovetaurilia*, *immolatio*.

ABSTRACT

The bull has been an iconic animal with a widespread appearance in Antiquity, for whose societies has served as a symbol of strenght and vitality, and also as an image of liturgy and devotion, being as well a main victim in sacrifices of Ancient religions as Greek and Roma ones. In this occasion, we have been focused in Roman culture, without losing sight of the universal calling for the cult of the bull. Therefore, the aim of this work is providing an study about the use of this animal as an important victime of *immolatio* in Roman religion sacrifices.

Keywords: Roman religion, sacrifice, bull, victim, *suovetaurilia*, *immolatio*.

ÍNDICE

I. Estado de la cuestión y metodología	7
II. El sacrificio en la religión romana	11
III. El sacrificio de bóvidos en Roma	19
<i>Suovetaurilia</i>	19
IV. Características y tratamiento de la víctima sacrificial	27
V. Fiestas romanas con sacrificio taurino	35
<i>Ludi Taurii</i>	35
<i>Ludi Tarentini - Ludi Saeculares</i>	36
<i>Parilia</i>	38
<i>Fordicidia</i>	39
<i>Ambarvalia - Amburbium</i>	40
<i>Census</i>	41
<i>Feriae Latinae</i>	42
<i>Ver sacrum</i>	42
<i>Pompa Circensis</i>	43
<i>Fratres Arvales</i>	44
<i>Ludi Apollinares</i>	45
<i>Spolia opima</i>	45
VI. Conclusiones	47
VII. Ediciones clásicas	51
VIII. Bibliografía	52

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA

La figura del toro en la Antigüedad es una cuestión apasionante que siempre ha suscitado mi interés, tanto personal como académico, y es por ello por lo que decidí dedicarle en el pasado el protagonismo de mi Trabajo de Fin de Grado en Historia, abordando el estudio, de manera panorámica, de la presencia de este animal en las sociedades de Grecia y Roma, tanto en su faceta simbólica y religiosa como en su actuación en juegos y espectáculos de toda índole. En mi afán por retomar esta temática, y siguiendo con los contenidos observados a lo largo del Máster en Mundo Antiguo y Patrimonio Arqueológico, he optado por escoger un campo de investigación más específico y centrar el presente Trabajo de Fin de Máster en la participación del toro -o los bóvidos en general, al fin y al cabo la misma especie- como víctima preferente en los sacrificios propios de la religión romana. En efecto, el toro ha sido el animal por antonomasia escogido por muy diversos pueblos a través de los siglos del mundo antiguo para rendirle culto, adorarlo y también sacrificarlo. Su poder, su vitalidad y su fuerza presentan un fuerte simbolismo, que, unido a otros elementos que le son propios como la sangre-vivificadora y renovadora- o el cuerno -místico y potente-, conforman la imagen de una figura que ha cautivado al ser humano desde la noche de los tiempos.

Como decíamos, para continuar ahondando en el conocimiento de este animal emblemático en las sociedades antiguas hemos decidido en este trabajo estudiar su utilización como animal de sacrificio en los rituales romanos, para lo cual hemos establecido cuatro grandes bloques, de distintos niveles de información y exhaustividad de contenidos. Primeramente, tenemos un capítulo dedicado, de manera general, al sacrificio en la religión romana, como rito con un desarrollo y unos fines muy marcados; y a la génesis de este ritual, no ya en la cultura de Roma, sino como uno de suma importancia en el pensamiento religioso de la Historia de la humanidad, que atañe a una serie de cuestiones capitales en la evolución de las creencias. De tal modo, la relación entre hombre y animal o la significativa relevancia de los dioses en este proceso de matar, que, aunque necesario e ineludible, siempre generó sentimientos encontrados que hubieron de ser solventados mediante los rituales. En segundo lugar, se dedica un espacio centrado ya en aportar una visión global del sacrificio de bóvidos en la religión romana, además de incluir el comentario de ritos tan destacados en esta sociedad como era la fundación de ciudades mediante el trazado del *pomerium* o la ceremonia de *lustratio* de los *suovetaurilia*, así como de distintas referencias a fuentes antiguas sobre el sacrificio taurino en Roma. El tercero es un capítulo que a nuestro juicio posee un gran interés por ser un tema no especialmente tratado y en ocasiones soslayado, como es el de las características y condiciones que tenía que recoger la víctima sacrificial para poder ser ofrecida con garantías a las divinidades, que además varían dependiendo de la deidad a la que se sacrificaba, así como de la necesidad simbólica de un consentimiento por parte de aquella, aceptando por propia voluntad su destino. Para concluir, un último bloque en el que se recogen diversas fiestas y rituales propios del calendario romano que incluían la inmolación de bóvidos, algunos de importancia tan capital como el *census*, o de una

especial solera: así los *Ludi Saeculares*, cuya excepcionalidad los dotaba de un aura de trascendencia para la continuidad de la propia civilización.

Para llevar a cabo este propósito nos hemos valido, como desgranaremos a continuación, de una serie de fuentes secundarias, como son monografías y artículos de historiadores contemporáneos, así como fundamentalmente de fuentes primarias, los textos clásicos, que son el primer nivel de información para el estudio histórico; sin desdeñar, asimismo, las fuentes epigráficas e iconográficas, que también tienen su espacio en este trabajo y de las cuales hemos reproducido alguna a lo largo del mismo, puesto que existe un buen muestrario de relieves de época romana que presentan escenas de sacrificio en las que el toro está reproducido y que resultan una óptima imagen para crearse una idea visual de cómo se desarrollaban estos rituales de los que nos hablan los autores antiguos.

El estudio de la presencia de animales en la religión romana es un asunto que, como advierte Oria Segura (2008: 183), ha recibido poca atención monográfica entre los historiadores de la Antigüedad, a diferencia de su equivalente con la cultura griega, donde la publicación de estudios sobre esta temática ha sido mayor, aunque encontramos ediciones dedicadas al sacrificio en ambas sociedades, como Kadletz (1976). Por el contrario, las obras relativas al mundo de los animales en la sociedad de Roma se han centrado en otros aspectos más que en el propiamente religioso, como pueden ser el arte, los espectáculos o la vida doméstica. Es el caso de las contribuciones inglesas de Toynbee (1973) y Jennison (1937), o las francesas de Amat (2002) y la obra colectiva derivada de un congreso sobre esta materia en Nantes en 1991 (1995). Respecto al rito del sacrificio en particular, Oria Segura (1984: 184) prosigue con su observación de que ha sido tratado en menor profundidad en el caso de Roma que en el de Grecia, cuestión que se ve reflejada en importantes obras colectivas como la de Georgoudi *et alii* (2005), donde la proporción de artículos dedicados al sacrificio en el ámbito heleno es muy superior a su correspondiente romano. Asimismo, cabe mencionar la exhaustiva bibliografía recopilada por Fögen (2006), referida en general a los animales en la Antigüedad, consignando obras dedicadas al sacrificio, como las de Rudhart y Reverdin (1981).

Por tanto, entre la bibliografía que hemos manejado para la realización de este trabajo y que figura al final del mismo, abundan las referencias escritas en francés, destacando por encima de todos la figura del historiador John Scheid, cuya autoridad sobre la temática del sacrificio en la religión romana es indiscutible, y cuyas obras son referencia para abordar el estudio de esta materia, sobresaliendo la monografía *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, editada en el año 2005, y que resulta un compendio clave sobre el sacrificio romano, con importante espacio, además, para los protagonizados por bóvidos, asunto específico de nuestro trabajo. Respecto a la bibliografía en español, hemos manejado fundamentalmente la reciente obra, de indudable magisterio, escrita por Francisco Marco Simón, *Cultus deorum. La religión en la antigua Roma*, publicada en 2021 y que supone el último gran manual para el conocimiento de la religión romana escrito en la historiografía española. Asimismo, nos hemos valido de otros artículos que tratan sobre el sacrificio romano y que han sido de gran utilidad, como el de Oria Segura (2008), que además de aportar una visión clarividente sobre el desarrollo y las distintas partes del rito sacrificial también incluye una sucinta, a la par que valiosa, historia de las

investigaciones en este campo; o el de Delgado Delgado (2016a), que dedica buena parte a la utilización de bóvidos en los rituales romanos e incide en la importante cuestión terminológica para poder diferenciar con mayor exactitud entre distintos ejemplares de una misma especie, para acercarnos aún más a las particularidades que cada divinidad u ocasión requería para realizar el sacrificio. Por último, consignamos el uso de manuales clásicos para el estudio general de la religión romana, los cuales dedican su correspondiente espacio a los rituales, y por ende, a los sacrificios, como los de Altheim (1938), Bayet (1984) o Dumézil (1987), que sin ser específicos de la materia que nos ocupa son de gran ayuda para conocer el marco ideológico y religioso en el que nos movemos.

Así pues, la metodología de trabajo seguida para la consecución de este estudio ha sido, por una parte, la investigación a partir del manejo de fuentes secundarias, obras escritas por contrastados historiadores -de las cuales alguna de ellas ya ha sido citada en los párrafos superiores y el resto vienen incluidas en la bibliografía-, dedicadas fundamentalmente a la religión romana, como los manuales arriba expuestos; aunque también monografías de referencia para el conocimiento del fenómeno religioso en la Antigüedad, y que son ya clásicos de la historiografía universal, como los compendios de Burkert (2011) o Durkheim (1995).

De entre las obras actuales que abordan el sacrificio romano, bien sea de manera parcial o íntegra, existen cuestiones en las que hay diversidad de opiniones y también puntos de convergencia, como la máxima prácticamente unánime de presentar el ritual romano del sacrificio como un acto perfectamente definido y establecidas sus bases y función, con un desarrollo similar en casi todos los casos; y la concordancia entre la crítica con el hecho de que es un ritual que está bien referenciado en las fuentes antiguas. De hecho, esta última característica nos sirve para enlazar con el comentario sobre el sustento de este trabajo, y también el grueso de la metodología seguida, que no es sino el manejo de las fuentes literarias antiguas, base para la realización de cualquier estudio histórico. Por tanto, hemos intentado utilizar las mejores ediciones en español de las obras antiguas, principalmente las de la Biblioteca Clásica Gredos, impecablemente contrastadas y apoyadas en la introducción y notas de auténticos especialistas en los autores correspondientes, acudiendo también al texto original cuando la situación lo requería, por ejemplo, en los casos relativos al vocabulario concreto usado en las fuentes para referirse al toro, buey o novillo, etc. De igual modo, hemos incluido una serie de pasajes de autores grecolatinos sumamente esclarecedores para conocer de primera mano ciertos rituales. Muchos son los escritores griegos y romanos que han tratado el tema del sacrificio y otros aspectos religiosos, desde los clásicos de los siglos I a.C.-II d.C. a los tratadistas cristianos tardíos, pese a lo cual, y aunque todo ritual sea cambiante según las circunstancias del momento, mantienen un cierto hilo conductor apoyado en la *Pax deorum* y en la *romanitas*, esa esencia connatural a cada ciudadano romano que les hacía sentirse parte de un todo perfectamente integrado no sólo en el espacio sino también en el tiempo, una pieza clave en la mentalidad romana para conformar una sociedad identificada por sus formas, sus tradiciones y sus prácticas religiosas, heredadas de la costumbre, y entre las que sin duda estaba en un lugar destacado el sacrificio animal.

En definitiva, desde los grandes poetas romanos de época alto imperial como Virgilio u Ovidio, compiladores del saber como Varrón o Plinio y escritores griegos como Estrabón o Dionisio de Halicarnaso, hasta apologistas cristianos del siglo IV como Arnobio, el sacrificio ritual, ya sea mítico o real, ha tenido su espacio entre sus muchas líneas que pasaron a la posteridad y han sobrevivido hasta nuestros días, gracias a las cuales hoy podemos conocer en cierta medida cómo vivían, pensaban y se comportaban los seres humanos de las sociedades del pasado, magna empresa para la que espero que las próximas páginas aporten un válido, aunque minúsculo, grano de arena en el vasto desierto del conocimiento histórico.

II. EL SACRIFICIO EN LA RELIGIÓN ROMANA

Vamos a comenzar con este primer capítulo que servirá para ofrecer una visión global y sintética de lo que suponía el ritual del sacrificio dentro de la religión romana, antes de abordar con mayor detenimiento el dedicado exclusivamente a bóvidos. Así pues, el ritual era una parte esencial de lo que los romanos entendían por *religio*, que no es exactamente el sistema de creencias, sino más bien el de las prácticas que regulan la relación con los dioses, y su celebración constituía uno de los medios más fuertes de fomentar la cohesión social, mediante el uso de unos símbolos comunes de significado compartido por todos los participantes. El sacrificio tiene una especial importancia, ya que es uno de los componentes básicos de la religión romana, entendida como práctica cultural destinada a contentar a los dioses y mantener así el orden social (Oria Segura 2008: 191-194). Una idea clásica es la desarrollada por Durkheim (1995: 227), según la cual el ritual fortalece los lazos entre el individuo y la sociedad en la que vive, ya que el propio dios es una expresión figurada de la sociedad; y también supone una manera de legitimar la autoridad política (Bourque 2000: 20); así como de asegurar la obediencia de los ciudadanos, entroncándolos a todos en un sistema comunitario de valores (Hopkins 1991: 484-485).

Para Burkert (2011: 49 y ss.), el sacrificio cruento, la *thysia*¹, fue la experiencia por antonomasia de lo sagrado en la Antigüedad. La etimología griega de la palabra “sagrado” -*hierós*-, es la misma que la de la víctima ofrecida en sacrificio -*hierón*, *hieréion*-. El hombre en situación de matar se siente culpable y por ello realiza una compleja secuencia ritual para solventar esa inhibición: ni más ni menos que el rito del sacrificio. De hecho, en palabras de Kühn (1950: 17), el sacrificio representa “La forma más antigua del acto religioso.” Según Meuli (1949: 254 y ss.), el hombre practica una “comedia de la inocencia”, para superar esa ansiedad que le genera la muerte, pero que es necesaria para su propia vida. Así pues, en último término, el sacrificio no es sino una matanza ritual de animales, en la que el hombre causa la muerte y a su vez la experimenta, de manera más simbólica que real. Burkert (2011: 57 y ss.) prosigue diciendo que la sangre derramada genera un sentimiento de culpa y arrepentimiento en el hombre, que se intenta solventar con unos mecanismos de exculpación, como la idea primitiva, que se encuentra desde el sacrificio griego arcaico, de que el animal acudía al sacrificio por su propia voluntad, como una manera de quitar una parte de la carga de su muerte al hombre, e incluso por imperativo divino -Esq. *Ag.* 1297-, y en el último momento, el animal expresaba su consentimiento inclinando voluntariamente la cabeza -Porf. *De abst.* 2, 9, 3; Plut. *Quaest. conv.* 8, 8, 3, F; SIG 1920, 1025-. Uno de los ejemplos más significativos de la representación de esta “comedia de inocencia” en el sacrificio griego es un ritual que tiene como protagonista precisamente a un buey, la *bouphonia*, en el cual la culpa de la muerte del animal recae sobre el cuchillo sacrificial, que era simbólicamente desterrado de la ciudad, en sustitución del sacerdote que había llevado a cabo la acción. En origen, se

¹ En contraposición a otros sacrificios simbólicos como las libaciones -*spondái*- o las ofrendas -*anathema*-.

trataba de un sacrificio compartido entre varios oferentes, para que no recayese la responsabilidad sobre ninguno en concreto². Asimismo, los mitos habitualmente tratan sobre los ritos de sacrificio, estableciendo la sustitución recíproca entre hombre y animal: el animal muere en lugar del hombre (Burkert 2011: 68). En suma, el sacrificio animal servía para evidenciar la unión que había existido entre el hombre y la naturaleza desde el comienzo de los tiempos, y en él la sangre tiene una especial importancia como elemento vivificador, símbolo que remitía a los dioses, puesto que en la sangre de la víctima aparecía la vida de estos (Flores Arroyuelo 1996: 94).

Tras esta digresión panorámica sobre la génesis y los fundamentos del sacrificio cruento en el mundo antiguo, regresamos en concreto a la religión romana, aunque antes cabe constatar que el sacrificio estaba también presente en la primitiva religión etrusca, como medio para salvar la vida de los hombres amenazada por el destino mediante la inmolación del animal, que actúa como víctima expiatoria, la cual sirve de intermediaria con los dioses, forzando a estos a escuchar las peticiones humanas, cuestión que pasará luego a la religión romana, en la que hay unas relaciones divinas entre dioses y hombres según las cuales cada una de las partes adquiriría unos compromisos y debía cumplir con su parte (Flores Arroyuelo 1996: 83): es lo que se conoce en los estudios sobre religión romana como *Pax deorum*. En Roma había una variedad infinita de modalidades de sacrificio según la divinidad, el lugar y el tiempo, así como el contexto y la intencionalidad, además de que en la religión romana no existía un libro o código de sacrificios que aclarasen o enumerasen las disposiciones rituales ni su justificación teológica, sino que se continuaban unas prácticas determinadas por la tradición (Scheid 2005a: 15). El origen mítico del sacrificio animal en Roma -donde ya aparece un bóvido como protagonista-, bien podría encontrarse en el mito del diálogo entre Numa Pompilio y Júpiter³, según el cual el rey se enfrentó dialécticamente a la divinidad, que había enviado a Roma una tormenta de rayos; y para terminar con ella Júpiter le pidió un sacrificio humano, a lo que Numa se negó con habilidad retórica, finalizando con el sacrificio de una novilla: “Que no había sometido el cuello a la presión de ningún yugo” -Ovidio. *Fast.* 3, 375-376-. Algunos autores han querido ver en este episodio mitológico de los orígenes de Roma una superación del estadio del sacrificio humano, aunque Scheid lo interpreta: “Como una demostración mítica de la definición de los dioses ciudadanos, un momento clave en el origen de la religión y de la *pietas*, de la disciplina augural; el mito de la fundación de la *civitas* por parte de Numa, el rey que actúa como magistrado⁴.” (Marco Simón 2021: 91-92).

El sacrificio animal en la religión romana, tal como lo describen los autores de los siglos I a.C.-II d.C. para época antigua, parece tener una estructura asimilable al del

² No nos extendemos en la explicación este ritual porque no es objeto del presente trabajo, aunque su interés bien lo mereciera. Para conocer su desarrollo, cf. Porf. *De abst.* 2, 30; y para un estudio sobre el mismo, cf. Bremmer (1988: 77-81). Vernant (1981: 14 y ss.) también habla de este ritual y de la puesta en escena de la víctima sacrificada, el buey, que es, en el fondo, un compañero habitual del hombre en sus labores diarias. Por otra parte, en Grecia era costumbre regalar un animal para sacrificar como premio por vencer en los *agones* -Virg. *En.* 22, 159-160-, y el más importante de ellos era el toro -Pind. *Ol.* 13, 19; Simon. *A.P.* 6, 123; Plut. *De gl. Ath.* 7, C-.

³ Cf. Ovidio. *Fast.* 3, 282-378, Plutarco. *Numa* 15, 5-12.

⁴ Cf. Scheid (1985).

sacrificio griego, característica que también se aprecia en el reparto de las partes de la víctima, con una clara diferenciación entre las reservadas a los dioses y a los hombres. En este reparto simbólico de la carne de los sacrificios con los dioses, ellos reciben, en primer lugar, la mejor parte, poniéndolos en un estadio superior respecto a los hombres (Scheid 2005b: 273). La ración para los dioses estaba conformada por vísceras, trozos de cola, cuello y ancas, lo cual se mezclaba con *mola salsa* y vino; mientras que la de los hombres -sacerdotes y magistrados si era un ritual público, o el oferente y su familia si era privado- consistía en el resto de la carne, la cual pasaba al consumo humano. Esta cuestión es un aspecto clave del sacrificio, que es en buena parte un ritual alimenticio que permite el consumo de carne a la población. Scheid (2005a) considera que la carne consumida en la sociedad romana proviene fundamentalmente de los sacrificios y que el propio hecho de comer podría considerarse una actividad religiosa; mientras que Turcan (1988: 4) habla de una “alimentación recíproca”, puesto que no sólo el hombre se alimenta gracias a la realización de estos rituales, sino que los dioses reciben su parte simbólica, lo que les ponía en deuda con los oferentes.

El altar era el elemento fundamental donde se llevaba a cabo el sacrificio. Estos podían ser, desde tiempos arcaicos, lugares de culto independientes, o bien estar asociados a los templos, espacio principal de la religión romana donde se realizaban los rituales que implicaban el contacto entre los dioses y los fieles (Renfrew 1985: 15). Si, en efecto, estaban enmarcados dentro del complejo de un templo, los altares se situaban en el exterior del mismo, delante de la entrada principal, al pie o en la escalinata de acceso, y siempre teniendo a la vista la imagen del dios que recibe la ofrenda -que estaría situada en el interior del templo, al fondo-. A su vez, los restos de los sacrificios se acumulaban en depósitos circundantes a los edificios religiosos. Según Salustio⁵ -*Sobre los dioses y el mundo* 15, 2-, el altar representa simbólicamente la tierra, mientras que el templo sería el cielo.

Según Oria Segura (2008: 200), el sacrificio parece una práctica muy arcaica de la religión romana, reglamentado desde su origen y que así se va repitiendo en épocas republicana e imperial, aunque con variedades en cuanto a tipo de animales, número y características dependiendo de la divinidad a la que se ofrecían; y que ha sido identificado en términos similares por los investigadores -como Turcan (1988: 8 y ss.); o Beard *et al.* (2006: *passim*)-. La misma autora hace una amplia descripción del desarrollo del sacrificio romano (2008: 197-199), el cual sigue una serie de pasos comunes, que comienzan con la *probatio hostiarum*⁶ y el consentimiento por parte de la víctima, que, engalanada, es conducida por los *victimarii* hasta el altar, donde se lleva a cabo la *immolatio*; el derramamiento sobre su cabeza de la *mola salsa* -mezcla de harina y sal cuya realización correspondía a las Vestales-. La ceremonia debía desarrollarse en un silencio ritual que podía ser acompañado por música de flauta de fondo. El sacerdote ejecutaba simbólicamente el sacrificio antes de que fuese efectivamente consumado por el *victimarius*, que utilizaba distintas herramientas dependiendo del animal, siendo el hacha utilizada para toros y bueyes y el mazo para vacas y terneras. Finalmente, los

⁵ Esta autoría no está definitivamente dilucidada entre los historiadores, para esta cuestión véase la introducción a esta misma obra realizada por Ramos Jurado (2008: 255-268).

⁶ Comprobación de que la víctima cumple los requisitos para ser sacrificada, *cf. infra* p. 31.

arúspices examinaban las vísceras y se realizaba el reparto de piezas entre dioses y hombres.

El historiador Jean Bayet (1984: 146) comenta también el desarrollo habitual del sacrificio, que estaba perfectamente regulado según un esquema preciso, comenzando por el acercamiento de la víctima al altar -que debía darse por propia voluntad, motivo que es una constante y que retomaremos más adelante⁷-, cuyo simbolismo se reforzaba con adornos como cintas, el dorado de los cuernos, libaciones, uso de incienso y la *immolatio*, además del hecho ya mentado de que la celebración en ocasiones se acompañaba de manera solemne con música, o bien con un respetuoso silencio. Después de degollada, se examinaban las entrañas y la carne se consumía, o, por el contrario, era destruida en casos excepciones como en las víctimas dedicadas a divinidades infernales.

Asimismo, Marco Simón (2021: 134-135) detalla la secuencia del sacrificio romano, que estaba regulado minuciosamente y se celebraba de día y al aire libre, enfrente del templo, incluyendo la escrupulosa fase previa -*praefatio*-, que consistía principalmente en una procesión solemne -*pompa*- en las que los *ministri* conducían a la víctima hacia el altar, y en la que se portaban otras ofrendas, tras lo cual: “El oficiante y los asistentes se cubrían la cabeza en el *Romanus ritus* con la toga, mientras aquel imponía silencio con la fórmula *favete linguis* -Festo, 78 L- o *parcito linguam* -Festo, 249 L-”, para después encender el fuego el altar con el del templo de Vesta (Cavallero 2018: 114) e invocar a la divinidad vertiendo sobre las llamas incienso y vino puro. Tras esta preparación llegaba la *immolatio*, para luego finalizar con la *litatio*, fase que correspondía a la aceptación de la víctima por parte de la deidad, y el posterior examen de vísceras -*extispicinium*-.

Así pues, la *immolatio*, cuya derivación al español como “inmolación” se considera un sinónimo de “sacrificio”, consistía en el acto en el que el oficiante esparcía la *mola salsa* -literalmente “harina salada”- en la frente de la víctima, vertía también vino sobre ella y finalmente trazaba con el cuchillo una línea imaginaria entre la frente y la cola (Figura 1). La *immolatio* es, pues, la acción previa al abatimiento del animal, consistente en la colocación de la *mola salsa* sobre el animal que va a ser ofrecido en sacrificio -Serv. *Aen.* 10, 541; 12, 173; Virg. *En.* 4, 61-62-. La inmólación tiene la función de consagrar a la víctima y de hacerla formar parte de la propiedad divina (Scheid 2005a: 51). Según dicho autor (2005a: 55), la fase del sacrificio consistente en dar muerte al animal no está nunca recogida en las fuentes escritas e iconográficas, debido a que se trata de una tarea relegada al personal subalterno; siendo las acciones importantes en el conjunto del rito sacrificial la fase previa -*immolatio*- y posterior -examen de *exta*, reparto

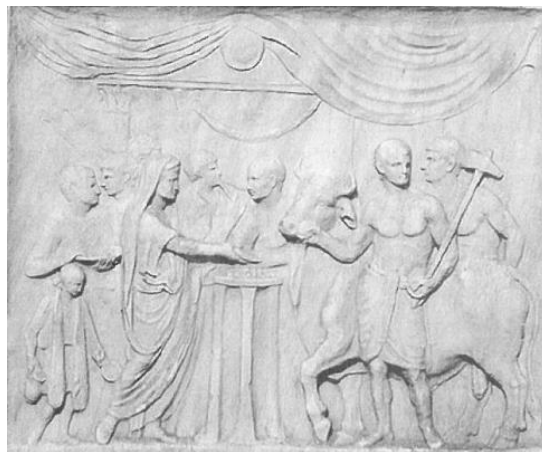


Figura 1. Relieve con escena de *immolatio*. Altar del templo del Genio de Augusto en Pompeya (Reproducido en Oria Segura 2008: 197).

⁷ Para el consentimiento de la víctima sacrificial, cf. *infra* pp. 32-33.

y banquete-. Este encargado de rematar a la víctima era el *victimarius*, que podía ser *popa*, si utilizaba un mazo, o *cultrarius*, si manejaba un cuchillo. Las *exta* -vísceras y órganos vitales- era la parte ofrendada a los dioses por excelencia, y después llegaba el banquete de los oferentes -excepto si se trata, como ya se ha dicho, de un sacrificio a una divinidad infernal, donde la víctima se consume entera en las llamas-, ocasión en la que se comía la carne del animal sacrificado.

Por último, resulta muy interesante para tener una visión de primera mano de los sacrificios en la religión romana un pasaje de Dionisio de Halicarnaso -7, 72, 15-18-, en el que además este autor griego del siglo I a.C. consigna cómo estos rituales latinos son semejantes a los desarrollados en Grecia desde tiempos pasados -incluyendo una serie de citas homéricas para justificarlo-, por lo que insinúa la influencia de esta sobre aquella, lo que nos retrotrae a su vez al comienzo de este capítulo:

Terminada la procesión, los cónsules y los sacerdotes a quienes correspondía hacían inmediatamente un sacrificio de bueyes; y la manera de hacer los sacrificios era la misma que entre nosotros. En efecto, ellos, después de lavarse las manos, purificar las víctimas con agua y esparcir sobre sus cabezas los frutos de Ceres, pronunciaban unas oraciones y, entonces, ordenaban a sus ayudantes que las sacrificaran. Algunos de éstos, cuando la víctima todavía estaba de pie, le golpeaban las sienes con un mazo; otros, cuando caía, ponían debajo los cuchillos de sacrificio y, después de esto, tras quitarle la piel y despedazarla, tomaban las primicias de cada víscera y de cualquier otra parte, primicias que rebozaban con harina de espelta y llevaban en cestas a los sacrificantes. Estos las colocaban sobre el altar, encendían un fuego por debajo y vertían vino sobre ellas al realizar el sacrificio. Que cada uno de estos ritos se hacía según las normas relativas a los sacrificios establecidas por los griegos, es fácil de saber por los poemas de Homero. Él, efectivamente, presenta a los héroes lavándose las manos y utilizando granos de cebada en los versos en los que dice: «Entonces se lavaron las manos y cogieron granos de cebada⁸.» Y los presenta cortando el pelo de la cabeza de las víctimas y poniéndolo sobre el fuego cuando escribe esto: «Y él, al empezar, echó al fuego los pelos de la cabeza⁹.» También los presenta golpeando la frente de las víctimas con bastones y sacrificándolas cuando han caído, como narra en el sacrificio de Eumeo: «Y empezando, golpeó con un tronco de encina que dejó al cortar la leña; y la vida lo abandonó, y lo degollaron y chamuscaron¹⁰.» También cogiendo las primicias de las vísceras y de las otras partes, rebozándolas con harina de espelta y quemándolas sobre los altares, como describe en el mismo sacrificio: «El porquerizo puso sobre el altar la carne cruda, empezando por una carne de cada miembro envuelta en pingüe grasa, y echó al fuego las partes cubiertas de harina de cebada¹¹.» Yo sé, porque lo he visto, que los romanos realizan estos ritos en los sacrificios todavía ahora; y, bastándome esta sola prueba, me he convencido de que los fundadores de Roma no eran bárbaros, sino griegos venidos de muchos lugares. Es posible, ciertamente, que algunos bárbaros observen unas pocas costumbres relativas a los sacrificios y a las fiestas del mismo modo que los griegos, pero que sigan todas las

⁸ *Il.* 1, 449.

⁹ *Od.* 14, 422.

¹⁰ *Od.* 14, 425-426.

¹¹ *Od.* 14, 427-429.

costumbres de la misma manera es algo increíble (Trad. Almudena Alonso y Carmen Seco).

Scheid (2005a: 114 y ss.) realiza un estudio detallado de esta descripción, la cual es precisa en algunos aspectos -como el de la acción sacrificial sobre la víctima o el transporte de sus partes sagradas- y lacónica en otros como la aspersion de la *mola salsa* sobre el animal, además de omitir ciertos momentos como el de la *praefatio* -invocación previa a ciertas divinidades, recogida por Catón¹²- o el de la *litatio* -aceptación del sacrificio por parte de la divinidad¹³-. Scheid señala que la omisión de estas partes del ritual por parte de Dionisio es deliberada, puesto que se trata de elementos propios romanos, y no griegos. Por otra parte, comenta aspectos de importancia como la entonación de oraciones durante el proceso sacrificial, justo antes de la muerte de la víctima, o la participación activa de ayudantes -*hupèretai*- del sacerdote -*hiereís*- durante la ceremonia, que serían los encargados de dar muerte al animal -*victimarius*- (Figura 2).



Figura 2. Copa de Boscoreale con escena de abatimiento de la víctima (Reproducido en Scullard 1981: 129).

El ritual descrito por Dionisio es similar al desarrollo de los sacrificios dedicados a Júpiter en los *Ludi Saeculares*¹⁴. Según Scheid (2005a: 19), los *Ludi Saeculares* conforman la variante más importante de los sacrificios públicos romanos, aquellos que se desarrollan según el rito griego -*Graeco ritu*-, y que Dionisio nos ha descrito en las líneas anteriores. En realidad, según el propio Scheid (1998a: 33-35), esta denominación no deja de ser imprecisa, puesto que, casi con seguridad, estos ritos romanos les serían extraños a los ciudadanos griegos, cuya religión, además, es escasamente uniforme en cuanto a prácticas rituales se refiere.

También existen otros tipos de sacrificios, que son aquellos que se desarrollan según el rito romano -como los votivos, o los dedicados a *Dea Dia*¹⁵-, que también presentan una notable complejidad y la actuación de diversas personas, y que consta de varias partes, como la libación previa de incienso y vino, la *immolatio*, el examen de las vísceras, el reparto de las partes -a los dioses y a los hombres- y el banquete (Scheid 2005a: 44). Un ejemplo de sacrificio votivo a los dioses es el recogido por Catón -*De agr.* 83-, para favorecer la salud de los bueyes que laboran en el campo, en el que se establecen las

¹² *De agr.* 134.

¹³ A este respecto, resulta interesante el comentario de Varrón -*R.R.* 2, 5, 11-, que dice que los compradores de bueyes o novillos se interesan concienzudamente por su óptima salud si van a ir directamente a los carniceros para el consumo, mientras que lo desestiman si el animal va a ser ofrecido en un sacrificio, ya que entonces su conveniencia como víctima será únicamente valorada por la divinidad, en lo que se conoce como la *litatio*.

¹⁴ *Cf. infra* pp. 35-36.

¹⁵ *Cf. infra* p. 44.

cantidades de las ofrendas para que este sacrificio votivo sea propicio, consistentes en vino, carne, tocino y cereal. Según Catón, este voto está dirigido a *Mars Silvanus*, es decir, que el autor romano aúna en una misma divinidad a los dos dioses romanos de los campos, Marte y Silvano. La presencia de este último en este rito es probablemente la causante de que, como apunta el propio Catón en este pasaje, no pueda haber mujeres en la ceremonia, ya que la presencia femenina estaba vedada en el culto a esta deidad¹⁶.

Precisamente, una mujer en actitud sacrificial nos servirá para enlazar esta primera parte del sacrificio en la religión romana con la próxima, específica sobre la inmolación de bóvidos en el mismo. Nos referimos a la existencia de un altar (Figura 3) procedente de la ciudad de Roma¹⁷ en el que está representada una figura en disposición de sacrificar a un pequeño bóvido que tiene en su mano, y que ha sido estudiado por Oria Segura (2018: 229 y ss.). Se trata de un ara que se ha relacionado con el culto a Diana por la presencia de ciervos en sus diversas caras, en cuyo relieve principal se ve cómo el oficiante se dispone en ese preciso momento a consumir el sacrificio del novillo, momento escasamente retratado en la iconografía de estas características. Lo interesante de esta pieza es el sexo de dicho personaje, puesto que según Oria Segura se trataría de una mujer -igual que la tercera figura de la composición, que extiende su mano sobre el altar engalanado-, debido al hecho de llevar una túnica que le cubre el pecho, infrecuente en las imágenes de *victimarii* varones. También es significativo el hecho de que vista una túnica corta y de que sus pies estén descalzos, que si bien es un retrato asociado a hombres, asimismo lo puede ser a mujeres esclavas y trabajadores, como sería en esta situación. En tal caso, siendo una mujer la protagonista del sacrificio, estaríamos ante una pieza única en la iconografía romana relativa al mismo, mientras que en la epigrafía sólo hay un caso consignado -CIL VI, 9824- de mujer *victimaria*, Critonia Philema -en este caso, *popa*-.



Figura 3. Altar con escena de sacrificio (Reproducido en Oria Segura 2018: 230).

¹⁶ Cf. CIL VI, 579; Juv. 6, 446-447.

¹⁷ O quizá de Nemi.

III. EL SACRIFICIO DE BÓVIDOS EN ROMA

El sacrificio taurino se encuentra presenta en Roma desde el momento mítico de su fundación, puesto que en la leyenda de Rómulo y Remo el bóvido es fundamental para delimitar y consagrar la nueva urbe. Así pues, una yunta de bueyes sirvió a Rómulo para marcar el *pomerium*, es decir, el perímetro de la ciudad de Roma en el momento de su fundación, delimitando de esta manera el límite religioso de la urbe, alejando los malos espíritus y garantizando la buena fortuna de la ciudad. Tan sagrado era el surco dejado por las reses que el propio Rómulo hubo de matar a su hermano Remo por violar este espacio. Varrón -*L.L.* 5, 143- consigna que este rito se continuó realizando en posteriores fundaciones de ciudad romanas. Flores Arroyuelo (1996: 81) indica que para trazar el *pomerium* de la ciudad de Roma se siguió el ritual etrusco, y por tratarse de un rito propiciatorio se tomaron los necesarios auspicios que establecieron favorable la utilización de un toro y una vaca blancos para marcar el surco que delimitaría la frontera entre el exterior y el interior de la urbe, y que posteriormente se sacrificó la mejor vaca en honor a Hércules tal como establecía el ritual fijado por Evandro¹⁸.

Suovetaurilia

El principal ritual de la religión romana en el que el toro tomaba parte como víctima eran los *suovetaurilia*, consistente en el sacrificio triple de cerdo -*sus*-, oveja -*ovis*- y toro -*taurus*-, y que se realizaba, entre otras ocasiones, para clausurar la ceremonia del censo de la ciudad de Roma¹⁹. Era una ceremonia de *lustratio*, es decir, de purificación, y se conoce fundamentalmente por un pasaje de Catón -*De agr.* 141-, estando dedicada al dios Marte, deidad que tenía función protectora de las cosechas, y a la que se invoca mediante este ritual para que las proteja de cualquier ataque externo. En este caso, se trata de una *suovetaurilia lactentia*, una reducción del ritual, en el que se sacrificaban animales lactantes -*hostiae lactentes*-. un becerro, un cordero y un lechón. El rito de la *suovetaurilia* podía ser tanto público como privado, y constaba de diversas partes, la *praefatio* -dirigida a Júpiter y Juno, rogando por el éxito futuro del ritual-, la *immolatio* -dedicada a Marte-, el abatimiento de las víctimas, la *litatio* -con las prescripciones recogidas al final del pasaje- y la ofrenda de las vísceras o *exta*, que ya han sido tratadas en páginas anteriores.

Varrón -*R.R.* 2, 1, 10- y Dionisio de Halicarnaso -4, 22, 1-2- también dan cuenta de la celebración de *suovetaurilia*²⁰. Las tres víctimas procesionaban alrededor de los fieles o de los cultivos, articulando una frontera entre el mundo exterior e interior²¹, que era

¹⁸ Cf. Liv. 1, 7, 4-15. Dicho ritual se remonta al encuentro mítico de Evandro y Hércules en el entorno de lo que después sería Roma. Hércules había matado al gigante Caco después de que le robase parte del ganado de Gerión que el héroe transportaba desde la Península Ibérica hacia Grecia.

¹⁹ Cf. *infra* p. 41.

²⁰ Por su parte, Festo -372 L- recoge el término *solitaurilia*, que en realidad no sería sino unos *suovetaurilia*, ya que habla de la inmolación de toro, cerdo y oveja, concluyendo que estos deben ser animales íntegros.

²¹ Cf. Apiano. *BC* 5, 96.

controlada simbólicamente por Marte (Versnel 1994: 300-301). Reproducimos a continuación el pasaje de Dionisio de Halicarnaso referente a los *suovetaurilia*:

Tulio, cuando hubo llevado a término la ordenación del censo, mandó que todos los ciudadanos se reunieran armados en la mayor de las llanuras que hay delante de la ciudad. Ordenó a la caballería por escuadrones, a la infantería en falange y a los que estaban equipados con armamento ligero, a cada uno en sus respectivas centurias, y realizó un sacrificio expiatorio con un toro, un carnero y un jabalí. Mandó que estas víctimas fueran conducidas tres veces alrededor del ejército y después las sacrificó a Marte, a quien estaba consagrada la llanura. Hasta nuestros días, los que ostentan la más sagrada magistratura siguen purificando a los romanos con este sacrificio expiatorio después de completar el censo, y a esta purificación le dan el nombre de *lustrum*. (Trad. Almudena Alonso y Carmen Seco).

Asimismo, otros autores clásicos también han tratado este ritual en sus escritos. Livio -8, 10, 14- menciona la necesidad de realizar *suovetaurilia* a Marte a modo de sacrificio expiatorio en caso de que sea sustraído por los enemigos el venablo sagrado sobre el que el sacerdote se apoya para hacer la plegaria dedicada a la divinidad *Tellus* y a los Manes. Por su parte, Tácito -*Hist.* 4, 53- refiere la realización de *suovetaurilia* con ocasión de la restauración del templo de Júpiter en el Capitolio encargada por Vespasiano en el 75 d.C. a Lucio Vestino, y relata -*Ann.* 6, 37, 1- la práctica de otra de ellas para purificar los ejércitos, en el marco de las campañas partas de Lucio Vitelio²², tratándose de la única vez que se recoge en las fuentes esta ceremonia de *lustratio* para un ejército antes de una operación militar (Dumézil 1987: 249). No obstante, Versnel (1994: 304-308) introduce una nueva perspectiva respecto a la *lustratio*, indicando que se trataría de un ritual no tanto de expiación, sino principalmente de agregación social y de defensa ante peligros inminentes, ya que muchas de estas celebraciones se llevaban a cabo de manera extraordinaria ante una serie de prodigios desfavorables -Liv. 39, 22, 4; Tac. *Hist.* 1, 86-87, 1-. El estudio de la *suovetaurilia*, además de por su presencia en las fuentes literarias, es perfectamente conocido al estar ampliamente representada en la iconografía, ya sea en altares, como el de Enobarbo, o columnas de triunfo, como las de Trajano o Marco Aurelio (Figuras 5-10, al final de este capítulo).

Los sacrificios múltiples eran habituales en la religión romana. Además, los *suovetaurilia*, como triple sacrificio animal, tienen precedentes en otras religiones del mundo antiguo, como la *trittoa* griega -toro, cerdo, oveja-, o el *sautramani* -toro, carnero, jabalí- del vedismo de la India (Dumézil 1987: 248), pero siempre cumpliendo la prescripción de sacrificar un bóvido, un ovicáprido y un suido. De igual manera, también se encuentra presente en otras culturas itálicas, por lo que la *suovetaurilia* podría tener un importante sustrato autóctono, como se aprecia en las *Tabulae Iguvinae* -VIa 1; Ib 9-, siete tablas de bronce escritas en umbro entre los siglos III a.C. y I a.C., que recogen unas celebraciones consistentes en la circunvalación de las víctimas con objeto de expiar a la ciudad de *Iguvium*, de una manera muy similar a la *lustratio* romana, incluyendo el

²² Padre del emperador Vitelio. En el año 35 fue enviado por Tiberio a pacificar el territorio romano de Siria.

sacrificio de tres bueyes para cada una de las divinidades de la tríada *Grabovia* -Júpiter, Marte y Vofiono-realizado en el monte Fisio (Marco Simón 2021: 160). También existe un ritual similar de procesión y purificación en la *Tabula Rapinensis*²³, escrita en marrucino -dialecto del osco- en el siglo III a.C. (Marco Simón 2015: 20).

Aparte de los *suovetaurilia*, ritual con unas prescripciones y unos objetivos bien definidos, el sacrificio de bóvidos era habitual en el marco de la religión romana, acaso de manera pautada o de modo excepcional ante eventualidades sobrevenidas. Un caso relativo al primer supuesto es el de los sacrificios votivos, perfectamente consignados por Scheid (2005a: 22), y que son aquellos que presentan la particularidad de tener un carácter contractual y condicional entre el oferente y el receptor, aunque su desarrollo es igual al de otros rituales sacrificiales. Así pues, era necesario realizar un *votum*, que era una promesa hecha a una deidad para conseguir su favor. El oferente solicitaba la concesión del favor divino para un hecho o circunstancia futura, y si se veía recompensado favorablemente, debía pagar la deuda contraída y corresponder a la divinidad con una ofrenda o sacrificio (Dumézil 1987: 245). De estos sacrificios votivos, uno de los que mejor se conocen, gracias a una vasta inscripción -CIL VI, 2065-, es el realizado por los *fratres aruales* el 3 de enero del año 87 en el Capitolio en beneficio de la salud del emperador Domiciano²⁴; y que incluye el sacrificio de un buey -*bove mare*- en honor a Júpiter Óptimo Máximo, y de sendas vacas -*bove femina*- para Juno y Minerva, además de otra *pro Saluti publicae populi Romani Quiritium*. A su vez, estos mismos sacrificios son nuevamente ofrecidos por el *frater arvalis Caius Salvius Liberalis*, que actúa en representación del presidente de dicho colegio, *Caius Iulius Silanus*. En ese mismo epígrafe, más adelante, se consignan otros sacrificios por la salud del emperador Domiciano, de su esposa Domicia y de toda la familia imperial, incluyendo, de nuevo, un buey de cuernos dorados en honor a Júpiter Óptimo Máximo sufragado por el colegio de los *fratres aruales*²⁵, y tres vacas de cuernos dorados para Juno, Minerva y *pro Salus publica populi Romani Quiritium*. Lo peculiar de estas ofrendas, y por eso se trata de un sacrificio votivo, es que están condicionadas al cumplimiento por parte de las deidades de los votos solicitados -*quod hodie vovi ast tu ea ita faxis tum tibi in eadem verba*-. A su vez, los cónsules también sacrificaban toros, terneros o bueyes blancos a Júpiter en el Capitolio el primero de enero para cumplir su *votum* del año anterior (Schilling 1973: 462).

²³ Para un estudio en profundidad sobre la misma, cf. La Regina (1997).

²⁴ Delgado Delgado (2016: 984, nota 31) por su parte, la data el 19 de mayo.

²⁵ Cf. *infra* p. 44.

Asimismo, otras divinidades del panteón romano tenían a bien recibir un sacrificio taurino, de lo que vamos a ver algunos ejemplos. Así pues, Júpiter Óptimo Máximo, la divinidad tutelar romana, requería principalmente del sacrificio de bueyes (Figura 4), como así atestigua Dumézil (1987: 435), que menciona la necesidad de sacrificar cada año un buey -o una vaquilla- en honor a Júpiter en el *Ara Maxima*, que era realizado por el pretor urbano en nombre de la ciudad de Roma²⁶. Por otra parte, a la diosa Fortuna se le sacrificaba un toro -o novillo- el 10 de abril, un día antes de su festividad, y el propio César le estaba ofreciendo un sacrificio antes de marchar de Roma en diciembre del año 49, cuando el toro se escapó, hecho que incomodó a César y le animó a apresurar sus preparativos para partir lo antes posible -Dión Casio. 41, 39, 2-3-. Una novilla era sacrificada por el pretor urbano en el Circo Máximo en honor a Hércules Invicto, el 12 o 13 de agosto según el *Graeco ritu* -Varr. *L.L.* 6, 54; DH. 1, 40, 3; Serv. *Aen.* 8, 183-; mientras que los *fratres Arvales* sacrificaban una vaca en honor de los Penates -CIL VI, 2042-, así como al dios *Honos* -CIL VI, 2044-. Livio -41, 15, 3- menciona el sacrificio fallido de tres bueyes realizado a varias divinidades, siendo ofrecidos otros ejemplares hasta que acabaron siendo aceptados por todas las deidades a las que eran dirigidas las víctimas, excepto por la diosa *Salus*.

La literatura romana también cuenta entre sus líneas con notables menciones al sacrificio taurino, muy presente en el imaginario mitológico de la sociedad de Roma. Lucano -*Fars.* 1, 608-629- menciona el sacrificio de un toro cuyas vísceras examinadas vaticinan infaustos augurios:

Luego, acerca a las sagradas aras un toro de cerviz bien escogida. Ya había comenzado a derramar el vino y a aplicar la harina salada con la hoja del cuchillo en sesgo, y la víctima, que oponía larga resistencia a un sacrificio nada agradable, cuando los ministros del culto, recogiendo la ropa, sujetaron sus cuernos amenazantes, dobladas por fin las rodillas, ofrecía su cuello vencido. Pero no saltó la sangre de costumbre, sino que de la ancha herida se desparramó, en lugar de sangre roja, un sucio flujo de mal agüero. Empalideció Arrunte, pasmado ante el sacrificio funesto, e indagó la cólera de los dioses en las entrañas extraídas febrilmente. Ya el color mismo llenó de pánico al adivino; en efecto, las vísceras pálidas, pero moteadas de negras manchas e infectadas por coágulos sanguinosos, abigarraban con salpicaduras de sangre su extraordinaria lividez. Observa el hígado empapado de podre y ve las venas amenazantes por la parte hostil. Queda oculta



Figura 4. Escena de un bajorrelieve del arco de Marco Aurelio, en el que se ve al emperador ofreciendo el sacrificio de un buey a Júpiter Óptimo Máximo (Reproducido en Bayet 1984: 322).

²⁶ Cf. Arnobio -*A.N.* 7, 21, 4-.

la fibra del pulmón jadeante y una pequeña fisura corta las zonas vitales. El corazón está aplomado, las vísceras expelen sangraza por unas grietas abiertas y los intestinos revelan sus ocultas cavidades. Y -prodigio funesto que nunca apareció en las entrañas impunemente- helo aquí: observa que en la cabeza del hígado ha crecido la protuberancia de otra cabeza; una parte cuelga enfermiza y flácida, otra irradia salud y mueve sin compasión las venas con rápidas pulsiones. (...) Por estos signos comprendió la fatalidad de grandes desgracias (Trad. Antonio Holgado Redondo).

Nótese, además de lo explícito y cuasi desagradable de la viva descripción, cómo se incide al comienzo en la resistencia del animal al sacrificio, lo que suponía sin duda un signo de mal agüero, pese a lo cual se continuó con la ceremonia en vez de buscar una víctima sustitutoria²⁷, y, efectivamente, el examen de las *exta* resulta desfavorable.

Virgilio, el gran poeta constructor de la identidad mítica del pueblo romano, también recoge sacrificios de bóvidos en numerosas ocasiones. De esta manera lo hace en su principal obra, la *Eneida*, en diversos pasajes, *En.* 3, 117-118: “En los altares sacrifica las víctimas debidas, al dios Neptuno un toro, y otro a ti, hermoso Apolo.”; *En.* 5, 477-481: “Dice y se planta firme cara al toro, trofeo del combate, que estaba cerca en pie, y echando atrás la diestra bien alta descarga el duro guante entre los cuernos y destroza los huesos y hace saltar los sesos. El toro derrumbado cae sin vida por tierra entre estertores.”; *En.* 6, 38-39: “Ahora sería mejor sacrificar siete novillos de vacada no uncida y otras tantas ovejas elegidas según rito.” (Traducciones de Javier de Echave-Sustaeta). Las *Geórgicas* ofrecen de igual modo otra serie de textos con escenas similares, de donde reproducimos el siguiente fragmento -*Georg.* 4, 538-552-, en el que Proteo advierte a Aristeo de la necesidad de sacrificar a las Ninfas cuatro imponentes toros y cuatro novillas indómitas:

Pero antes te diré punto por punto la forma con que debas suplicarlas [a las Ninfas]. Elige cuatro toros sin tacha, de brillante estampa, de los que tú ahora pastoreas en las crestas del verde Liceo y otras tantas novillas de cerviz no domada. Levanta para ellos cuatro altares ante los elevados santuarios de las Ninfas y haz saltar de sus gargantas la sagrada sangre y abandona en un bosque frondoso los cuerpos enteros de los toros. Después, cuando la novena aurora brille ya en el cielo, mandarás en ofrenda a los Manes de Orfeo adormideras del Leteo y sacrificarás una oveja negra y volverás a ver el bosque; a la aplacada Eurídice la honrarás con el sacrificio de una novilla. No hay retardo; al punto ejecuta las prescripciones de su madre: ante los templos llega; levanta los altares indicados; conduce cuatro toros sin tacha de brillante estampa y otras tantas novillas de cerviz no domada. Después, cuando la novena aurora brillaba ya en el cielo, hace a Orfeo las ofrendas y vuelve a ver el sagrado bosque. Y en aquel punto contemplan sus ojos un prodigio repentino y maravilloso de contar: zumban las abejas a través de las vísceras licuescentes de las reses y salen bullendo por todo el vientre y por las costillas descarnadas; se elevan prolongadas en incontables nubes y se agrupan ya en las copas de los árboles en racimos que hacen balancear las flexibles ramas (Trad. Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz).

²⁷ Cf. *infra* p. 33.

Por último, recogemos un testimonio de Ovidio -*Fast.* 1, 377-380-, paralelo al pasaje anterior, donde se narra el sacrificio primordial del buey a manos de Aristeo, de cuyo cuerpo sin vida nacieron las abejas extraviadas: “«¿Buscas la forma de recuperar a las abejas? Entierra en el suelo el cadáver de un novillo sacrificado; enterrado te proporcionará lo que buscas de mí.» El pastor ejecuta la orden; el buey podrido es un hervidero de enjambres: una vida fenecida produjo mil vidas.” (Trad. Bartolomé Segura Ramos).



Figura 5. Relieve de la columna de Trajano con escena de suovetaurilia (https://es.wikipedia.org/wiki/Relieves_de_la_Columna_Trajana. Consultado el 04-09-2024).



Figura 6. Relieve de la columna de Trajano con escena de suovetaurilia (https://es.wikipedia.org/wiki/Relieves_de_la_Columna_Trajana. Consultado el 04-09-2024).



Figura 7. Relieve de la columna de Trajano con escena de suovetaurilia (https://es.wikipedia.org/wiki/Relieves_de_la_Columna_Trajana. Consultado el 04-09-2024).



Figura 8. Relieve de la columna de Marco Aurelio con escena de suovetaurilia (Reproducido en Scheid 2005a: 148).



Figura 9. Relieve con suovetaurilia sito en el Museo del Louvre (<https://es.wikipedia.org/wiki/Suovetaurilia>. Consultado el 04-09-2024).



Figura 10. Relieve del altar de Domicio Enobarbo con escena de suovetaurilia (<http://antoniohernandez.info/Arte/imagenes/02%20Roma/Webs/Escultura/DOMICIO.html>. Consultado el 04-09-2024).

IV. CARACTERÍSTICAS Y TRATAMIENTO DE LA VÍCTIMA SACRIFICIAL

La primera etapa del sacrificio consistía en escoger a víctimas que hubiesen superado la *probatio*, realizada por autoridades, magistrados y sacerdotes. Aunque no haya animales predeterminados para sacrificar a cada dios, según Flores Arroyuelo (1996: 93), el ganado bovino, en sus diversas variantes de raza y edad, por su especial relación con los dioses y su simbolismo de energía y poder fecundante²⁸, así como por su alto valor material, fue considerado propicio para ser sacrificado a los dioses mayores como Júpiter, o en ocasiones importantes, como en fiestas del ciclo agrario relacionadas con la fertilidad -como las *Parilia* o las *Fordicidia*-. Cada dios del panteón romano tiene sus preferencias para el tipo de víctima sacrificada, así, Júpiter requiere la inmolación de un buey blanco, en contraposición a las divinidades ctónicas, que prefieren los animales de color negro (Bayet 1984: 143). Mediante el sacrificio, la víctima consagrada se introduce en el mundo de lo divino, lo extra terrenal. Asimismo, cada dios y cada ceremonia necesitaban de unas fórmulas propias de invocación y plegaria para consumir la práctica sacrificial.

Así pues, los animales sacrificados, en este caso bóvidos, requerían del cumplimiento de una serie de características de edad, color, sexo, pureza, dependiendo de la correspondiente divinidad u ocasión en que fuesen a ser inmolados. Los animales que iban a ser ofrecidos en sacrificio recibían la denominación de *hostiae*²⁹ o *victimae*³⁰, siendo términos absolutamente sinónimos³¹. Todos los animales que se sacrificaban en el culto público romano pertenecían a especies domesticadas por el hombre, ya que eran consideradas lícitas para participar en estos rituales puesto que eran de su propiedad y podían ser seleccionadas para alcanzar unas condiciones óptimas (Delgado Delgado 2016a: 976). Respecto al color, este suele ser blanco para las divinidades celestiales -como los toros blancos para Júpiter, o las vacas blancas para *Dea Dia*-, negro para las divinidades subterráneas -así los toros negros en honor de *Dis Pater*-, o incluso rojizo para las relacionadas con el fuego -Vulcano- (Oria Segura 2008: 195). Arnobio³² comenta de esta manera la cuestión del color de las víctimas en el siguiente pasaje -A.N. 7, 19, 3-4-:

Porque -se dice- a los dioses superiores, y a aquellos que poseen el control de los augurios favorables, les resulta grato el color alegre y propicio por la belleza del blanco, mientras que para los dioses siniestros y para aquellos que habitan las sedes inferiores es

²⁸ Respecto al carácter de toro como símbolo de potencia, especialmente en su cornamenta, cf. Sopena Genzor (2021).

²⁹ Ovidio. *Fast.* 1, 336; Servio. *Aen.* 1, 334; 2, 156.

³⁰ Ovidio. *Fast.* 1, 335; Festo. 508 L.

³¹ Como se aprecia en una inscripción -CIL VI, 2028- del 38 d.C. relativa a los *fratres arvales*.

³² Autor cristiano que vivió entre los siglos III y IV, su obra *Adversus nationes* es una crítica al paganismo -que había profesado anteriormente-, pero da muestras de un conocimiento de la mitología y los rituales propios de la religión romana. Para un conocimiento más extenso de su persona, cf. la introducción de la edición en español de *Adversus nationes* de la Biblioteca de Autores Cristianos (2003), realizada por Clara Castroviejo Bolívar.

más agradable el color oscuro, el impregnado de tintes sombríos (Trad. Clara Castroviejo Bolívar).

Sobre la necesidad clave de inmolar bóvidos de color blanco en determinadas ocasiones, o especialmente para una divinidad concreta, como Júpiter, algunos autores remarcan que era suficiente con que tuvieran un accidente de pelo albo en una parte del cuerpo, como los toros “facados” que menciona Horacio -*Odas* 4, 2, 53-60-. Si no se lograba encontrar toros blancos de manera natural, se optaba por cubrirlos de creta³³, siendo por ello denominados *bos cretatus* -Juv. 10, 65-66-. Respecto a las víctimas negras recogemos el caso de la arcaica divinidad infernal *Helernus*, a la que se le sacrificaba un toro de pelaje oscuro el 1 de febrero en su bosque sagrado o *lucus* cercano a la desembocadura del Tíber³⁴.

La edad del animal sacrificado también resulta un factor determinante a la hora de la elección para una inmolación a la divinidad³⁵, ya que, según las distintas prescripciones rituales, las víctimas pueden ser sacrificadas más jóvenes o más viejas, e incluso lactantes -Cic. *Leg.* 2, 12-. Arnobio -*A.N.* 7, 18- comenta las reglas seguidas para sacrificar víctimas adultas -*hostiae maiores*- o lactantes -*hostiae lactentes*-, a los dioses más o menos importantes, respectivamente; así como de las prescripciones respecto a los animales preñados y los que no han sido nunca uncidos con el yugo. Por su parte, Varrón -*R.R.* 2, 5, 6- establece de esta manera una división de las edades del ganado bovino:

En primer lugar, en la vida del género boyuno se distinguen cuatro etapas vitales, la primera la de los terneros, la segunda la de los erales, la tercera la de los novillos, la cuarta la de los viejos. Se distinguen en la primera edad ternero y ternera, en la segunda eral y erala, en las tercera y cuarta toro y vaca, La vaca que es estéril se llama *tora*; la que se preña, *horda*. Por ello en los fastos un día se llama *hordicidia* cuando se inmolan vacas preñadas (Trad. José Ignacio Cubero Salmerón).

El sacrificio de vacas estériles, además de realizarse en las *Fordicidia*³⁶, también está consignado por Virgilio -*En.* 6, 250-. En cuanto al sexo de las víctimas, los animales debían ser machos o hembras dependiendo del propio sexo de la divinidad, según se aprecia en el registro literario y epigráfico, y que también comenta Arnobio -*A.N.* 7, 19, 1-2-.

Pero una de las necesidades de mayor importancia a la hora de sacrificar los animales es que estos cumplan el requisito indispensable de la pureza, para la cual era necesario superar la *probatio*, en la que se comprobaba que la víctima no tuviese ninguna tara ni que hubiese portado el yugo en trabajos de labranza o tiro³⁷ (Flores Arroyuelo 1996: 89). Como expresa Plutarco -*Def. orac.* 49, B-, el animal apto para el sacrificio debe estar

³³ Piedra caliza de color blanquecino que sirve de base para la fabricación de tiza.

³⁴ Festo -93 L- consigna este sacrificio en honor de *Aterno* (sic), aunque Scullard (1981: 72) advierte que debe leerse *Helerno*.

³⁵ Para la cuestión de las distintas características y tipos de víctimas, resulta interesante el artículo de Lepetz y Van Andriga (2008), un estudio arqueológico de los restos óseos de animales sacrificados en diversos santuarios de la geografía romana.

³⁶ Cf. *infra* 38.

³⁷ Macrobio. *Satur.* 3, 5, 5; Virg. *Georg.* 4, 538-552.

ileso y puro tanto en cuerpo como en alma, y para comprobarlo, se pone harina delante de los toros, en caso de no comerla indicaría que no está sano. Plinio el Viejo -*NH.* 8, 183- escribió el siguiente pasaje, de mucho interés sobre las características necesarias que tiene que reunir un toro o novillo para ser sacrificado:

[Los toros] constituyen las víctimas más espléndidas y la manera de aplacar a los dioses más magnífica. Es el único de todos los animales que tienen una cola más bien larga, que no la tiene de una medida definitiva a la hora de nacer, como los demás. Sólo a él le crece hasta que le llega a lo más bajo de las pezuñas. Por este motivo, para aceptar como víctimas a los novillos se requiere que la cola toque el corvejón; con una más corta no ofrecen buenos presagios. También se ha notado esto: que los novillos llevados al altar a hombros del hombre casi nunca ofrecen buenos presagios, así como que los dioses no se aplacan ni con una víctima que cojea, ni con una que no les pertenece, ni con una que se escape del altar. Entre los prodigios de los antiguos es frecuente que un buey haya hablado; al anunciarse esto, el senado se solía reunir a la luz del día³⁸ (Trad. Arribas Hernández, Del Barrio Sanz, García Arribas, Hernández Miguel, Moure Casas).

En adelante vamos a tratar un tema que no es baladí y es el de la diferenciación de los términos usados por las fuentes antiguas para referirse a cada una de las víctimas, cuestión en la que ha puesto el foco Delgado Delgado (2016a: 977 y ss.), quien recalca la importancia de diferenciar los distintos animales de una misma especie -en este caso, toro, buey, novillo, etc.- ya que cada divinidad exigía que la víctima que le iba a ser ofrecida en sacrificio tuviese unas características muy particulares; pero del mismo modo comenta la dificultad para llevar a cabo esta empresa, que representa un debate continuo y no resuelto en el estudio filológico e histórico. Así, por ejemplo, la distinción entre buey -*bos*- y toro -*taurus*- ha generado dudas entre los investigadores, y los hay que se decantan por establecer una diferencia relativa a la condición de castrado -*bos*- en contraposición al que no lo está -*taurus*-, o bien por definirlos como conceptos sinónimos y sin especial disparidad entre ambos³⁹. Significativa es la opinión de Capdeville (1976: 116), que dice que en el lenguaje religioso de los romanos, los términos *taurus* y *bos mas* aparecen indudablemente como nombres con una relación de oposición entre ambos; y señala que podría existir un paralelismo entre *taurus* y *vacca*, como animales reproductores, y *bos mas* y *bos femina*, de uso agrario⁴⁰. A nuestro juicio, las palabras de Varrón -*R.R.* 2, 5, 12- nos inclinan a pensar que el término *taurus* sea, en efecto, el toro entero y reproductor. Virgilio -*Georg.* 159-163- establece que los becerros, desde su nacimiento, se reservan para realizar una de estas tres funciones: reproducción, sacrificio o trabajo; mientras que Varrón -*R.R.* 2, 5, 17- recomienda la castración de los novillos a los dos años⁴¹, y habla

³⁸ Cf. Virg. *Georg.* 1, 478; Liv. 3, 10, 6; Tac. *Hist.* 1, 86.

³⁹ Para la relación de autores que han tratado esta diatriba, cf. las notas 7-10 de la página 977 de Delgado Delgado 2016a.

⁴⁰ Un pasaje de Varrón -*L.L.* 7, 74- habla de la denominación por parte de los pastores como *bos* o *trio* de los bueyes que aran la tierra -se entiende, pues, castrados-. *Trio* es un término infrecuente que sirve como sinónimo de “buey”, y cuya etimología está relacionada con el cielo nocturno, concretamente con la constelación de la Osa Mayor, también conocida como *Septentrio*, la cual está conformada por siete estrellas, que se creían que giraban tiradas por siete bueyes.

⁴¹ Igual que lo hace Columela -*Rust.* 6, 26-.

de “desechar a los descartados”, en una primitiva muestra de selección humana. Estos novillos castrados que no sirven para las labores del campo podrían ser sacrificados como bueyes a divinidades como Júpiter.

Delgado se sirve de los *commentarii fratrum arvalium*⁴² para conocer cuáles eran las víctimas inmoladas, puesto que se trata de una amplia documentación que registra -en formato epigráfico- las actas de dicho colegio sacerdotal en época imperial, entre el principado de Augusto y mediados del siglo III. Se trata de una importante fuente para abordar el estudio del sacrificio en la religión romana, debido a su detallada relación del contexto cultural en que se desarrolla cada ritual, lo que resulta fundamental para conocer los criterios de selección, características y jerarquía de las víctimas animales (Delgado Delgado 2016a: 981). Asimismo, el autor (2016a: 982 y ss.) recoge los diversos tipos de animales que reciben en sacrificio las distintas divinidades ofrecidos por los *fratres arvales*. En primer lugar lo hace en relación a los votos públicos -para los que están registrados 75 casos-, por los que a cada deidad se sacrifica una única víctima, todas ellas bóvidos, con el desglose siguiente⁴³: *bos femina* -Juno, Minerva, Fortuna, Victoria, *Providentia*, *Salus publica populi Romani Quiritium*-; *bos mas* -Júpiter Óptimo Máximo, *divus*-; *taurus* -Marte, Hércules, *Genius imperatoris*, *Genius populi Romani*-; *vacca* -Juno, Minerva, Victoria, *Providentia*, *diva*, *Salus publica populi Romani Quiritium*-. Así pues, el caso de *bos femina* lo encontramos fundamentalmente para divinidades femeninas, al igual que el de *vaccam* -que también incluye el culto imperial relativo a las mujeres-; mientras que *bos mas* lo reciben la gran divinidad romana de Júpiter Óptimo Máximo y los emperadores divinizados, y *taurus* está reservado para otras tantas deidades masculinas, además de al genio protector del monarca y del pueblo romano. De igual manera, este autor recopila los sacrificios hechos por circunstancias específicas a dioses relacionados en gran medida con la ideología imperial, siendo igualmente bóvidos inmolados de manera individual, de tal modo⁴⁴: *bos femina* -Juno, Minerva, Fortuna, Victoria, *Providentia*, *Salus publica populi Romani Quiritium*-; *bos mas* -Júpiter Óptimo Máximo, *divus*-; *taurus* -Marte, Neptuno, *Genius imperatoris*, *Genius populi Romani*, Lares militares; *vacca* -Juno, Minerva, Victoria, *Providentia*, *diva*, *Salus publica populi Romani Quiritium*, *Aeternitas*, *Concordia*, *Felicitas*, *Honos*, *Securitas*, *Pax Augusta*, Penates.

⁴² Cuyo vasto registro epigráfico fue recogido y estudiado por Scheid (1998b).

⁴³ Una buena síntesis de este caso es la contenida en el epígrafe -CIL VI, 2051- del reinado de Otón, concretamente del año 69.

⁴⁴ Un buen ejemplo es una inscripción -CIL VI, 2086- de época de Caracalla -año 213-, en la que además destaca el adjetivo *auratum* o *aurata* para los bóvidos sacrificados, esto es, con los cuernos dorados.

A partir de estos datos, Delgado Delgado (2016a: 986 y ss.) expresa una serie de conclusiones sobre la diferenciación existente entre *bos mas* y *taurus*. En primer lugar, establece que el dios Marte requiere siempre machos intactos, característica que sería propia del *taurus*, y que por tanto implicaría la condición de la castración para el *bos*; hecho que estaría refrendado por la iconografía, puesto que las representaciones de *suovetaurilias* dedicadas a Marte tienen la característica común de mostrar al toro con sus atributos sexuales intactos, mientras que el *bos* ofrendado a Júpiter sería un buey castrado, como el representado en un relieve del *Ara Pacis*⁴⁵ (Figura 11).



Figura 11. Relieve del Ara Pacis con procesión de víctimas sacrificiales (Reproducido en Delgado Delgado 1986b: 90).

A modo de conclusión para el tema de la distinción entre toros y bueyes, incluimos un texto de Columela -*Rust.* 6, 20- en el que establece una distinción física y de carácter entre ambos⁴⁶:

Después de haber dado bastantes preceptos acerca de los bueyes, es tiempo de hablar de los toros y de las vacas. Yo pienso que se deben preferir principalmente los toros que tengan los miembros muy grandes, el natural pacífico y la edad mediana. Las demás cosas que hemos de observar para elegirlos, serán casi las mismas que en los bueyes, pues un toro bueno no se diferencia del buey castrado en otra cosa sino en que aquel tiene el semblante fiero, el aspecto más vigoroso, las astas más cortas, el cerviguillo más carnoso, y tan grueso, que es la mayor porción de su cuerpo, el vientre un poco más enjuto; y se ha de buscar uno que sea ágil y a propósito para cubrir las vacas. (Trad. Vicente Tinajero).

Al respecto de la condición sexual de la víctima, es interesante mencionar el ritual de la comprobación de dicha característica, la *probatio hostiarum* o *probatio victimae*, en la que un sacerdote palpaba el bajo vientre de los animales para verificar la presencia o ausencia de órganos sexuales y por tanto su idoneidad o no para ser sacrificado a la divinidad que correspondiese, acción que está recogida tanto en la literatura -Cic. *Leg. agr.* 2, 93; Plin. *NH.* 8, 183-, como en la iconografía (Figura 12).

⁴⁵ Cf. Festo. 373 L, que establece una prohibición para sacrificar animales enteros a Júpiter.

⁴⁶ Asimismo, en los capítulos anteriores de ese libro, Columela trata en profundidad sobre la figura del buey y su uso como animal de labranza.



Figura 12. Escultura romana sita en los Museos Vaticanos con escena de probatio hostiarum (Reproducido en Goethe 1986: 63).

Por otro lado, es curioso ver que en el caso de las deidades femeninas -como Juno, Minerva o Victoria-, estas reciben indistintamente tanto *vaccae* como *boves feminae*, dando a entender que serían dos denominaciones para un mismo animal, la vaca o hembra del toro, sin tener lógicamente la importancia de la cuestión de la castración, como sí sucede con los bóvidos machos. No obstante, podría tratarse de una cuestión cronológica. Mientras que el término *vacca* es el adoptado en el registro epigráfico hasta el

reinado de Domiciano, cuando aparece por primera vez la designación *bos femina* -concretamente, en el año 86⁴⁷-, que se irá imponiendo en los epígrafes de los siglos sucesivos -a excepción de la ya mentada *vacca honoraria alba*-.

La prohibición de sacrificar un macho entero a Júpiter, como un toro o un verraco, la hace patente Macrobio -*Satur.* 3, 10, 3.7-, que recoge un testimonio de Ateyo Capitón. Este pasaje de los *Saturnales* es una crítica a Virgilio, puesto que en la *Eneida* -3, 21- narra el sacrificio por parte de Eneas de un toro en honor a Júpiter -“al rey de las alturas y de los moradores celestes”-. Otros autores también recogen la prescripción de no inmolar un toro a Júpiter, como Servio -*Aen.* 9, 624; 12, 120- o Isidoro -*Etym.* 12, 1, 28-. No obstante, a Júpiter Lacial sí le era sacrificado un toro⁴⁸, así como un novillo a Júpiter Tarpeyo, como se observa en un poético pasaje de Juvenal -12, 5-14-:

Un poco más allá he dispuesto, destinada a Júpiter Tarpeyo, una víctima que embiste, tira de la cuerda tensa y sacude su testuz; es un ternero retozón, maduro ya para las aras de los templos y apto para verse rociado con vino puro; es un animal que se avergüenza ya de las ubres maternas y que acornea los robles con sus astas incipientes. Si mi patrimonio fuera de más altos vuelos y homologable con mi amistad, en tal caso yo tiraría de un toro más grande que Híspula⁴⁹, roncero por su mismo tamaño, no de los que pacen en los prados cercanos, sino que por su raza revelaría los fértiles pastos de Clitumno⁵⁰; su pescuezo no desmerecería de los golpes de un fornido victimario. (Trad. Manuel Balasch).

Para finalizar con este capítulo, abordaremos la cuestión clave del consentimiento de la víctima que va a ser ofrecida en sacrificio. Prosiguiendo con el primer apartado del trabajo, donde se ha tratado el origen del ritual sacrificial, Burkert (2011: 63) habla de la ambivalencia de sensaciones que se congregan alrededor del acto sacrificial, por una parte, debe obedecer a la voluntad divina, aunque para ello debe superar su inhibición ante el acto de matar; por otra, expresa sentimientos de pena y arrepentimiento, pero su

⁴⁷ CIL VI, 2064.

⁴⁸ Cf. *infra* p. 42.

⁴⁹ Despectivamente, mujer obesa.

⁵⁰ Río de la región centro itálica de la Umbría, donde pastaban rebaños de toros blancos.

necesidad superior de matar es más fuerte⁵¹. Para salvar esa ansiedad, el hombre generó en la Antigüedad una serie de mecanismos, siendo el sacrificio ritual uno de los más fuertes, que a su vez se basaba en la idea de que la víctima acudía a su destino último por propia voluntad, que no deja de ser la voluntad divina. Sobre el consentimiento de la víctima para su sacrificio hay opiniones divergentes respecto a Burkert. Así, Folker van Straten (1995: 102) opina que no hay evidencias claras de que los signos de aceptación del animal -inclinación de cabeza, arrodillamiento no forzado- sean una formalidad especialmente necesaria ni una cuestión ciertamente importante. Por su parte, Bonnechere (1998: 380) refuta esta idea, arguyendo que existen numerosos ejemplos en las fuentes antiguas que hablan de la necesidad de que la víctima sacrificial exprese su consentimiento mediante algún movimiento corporal. Para Georgoudi (2008: 142), en consonancia con la idea tradicional de Burkert, la necesidad de consentimiento por parte de la víctima viene en relación con el sentimiento de culpabilidad que experimenta el hombre y su repugnancia ante el acto de matar, aliviándose así en cierta medida de esa carga. Además, comenta un interesante pasaje de Plutarco -*Quaest. conv.* 8, 8, 3, F-, que está enmarcado en una de sus *Cuestiones* que habla, en este caso, de los pitagóricos⁵², a los que él asimila con “los antiguos”, los cuales consideran que el acto de matar animales es sacrílego y contrario a las leyes establecidas, pero que al verse la sociedad en la necesidad de practicar el sacrificio sangriento, este busca hacerse con la menor injusticia, y es por ello que se presta tanta atención a buscar el consentimiento de la víctima (Georgoudi 2008: 146-147). Una circunstancia fundamental relacionada con el consentimiento de la víctima sacrificial es su propia voluntad para acudir hasta el altar, sin interacción humana, para ser sacrificada. Es la divinidad la que interviene para conducir al animal hasta el altar, en un gesto para indicar que quiere recibir el sacrificio⁵³. Animales indómitos como toros, se muestran dóciles y aceptan su destino como víctimas sacrificiales por decisión divina, no tanto, pues, para aliviar los remordimientos humanos, sino para contentar el deseo de los dioses. En efecto, en última instancia, el consentimiento viene dado por los dioses (Georgoudi 2008: 151-152). Finalmente, este autor (2005: 138) recalca que el tema del sentimiento de culpabilidad del hombre respecto al sacrificio animal, que se originó en primer término en Grecia, pasó asimismo al marco de la religión romana en los siglos posteriores.

⁵¹ Para tener una visión sobre la actitud del ser humano hacia los animales en la Antigüedad, cf. Gilhus (2006).

⁵² Escuela filosófica iniciada por Pitágoras de Samos en el siglo VI a.C., véase la introducción de Eggers Lan y Juliá (2008).

⁵³ Un ejemplo de esto, aunque relativo a la religión griega, en Eliano. *Nat. Anim.* 10, 50.

Si, después de comprobar todas estas disposiciones relativas a las características y consentimiento de la víctima, los sacerdotes decidían que esta no las cumplía con adecuación, podía ser sustituida, tal y como afirman Servio -*Aen.* 8, 641- y Gelio -*N.A.* 4, 6, 5-, por otra nueva -*succidanea hostia*-; y de igual manera sucedía si la primera era rechazada por los dioses, o bien esta desarrollaba comportamientos contrarios a los buenos augurios, como la huida. No obstante, Servio comenta una serie de prescripciones, como que se debía desistir de consumir la ceremonia si se producía un segundo rechazo, así como que las víctimas masculinas podían ser sustituidas por femeninas, pero no al contrario⁵⁴.

⁵⁴ Para la cuestión de la sustitución de la víctima ofrecida en los sacrificios animales, *cf.* Capdeville (1971).

V. FIESTAS ROMANAS CON SACRIFICIO TAURINO

De entre la gran multitud de festividades propias del calendario religioso romano muchas de ellas se fundamentaban en el sacrificio cruento, siendo los bóvidos una de las víctimas preferentes en estos rituales, de los que consignamos aquí una buena muestra.

Ludi Taurii

Altheim (1938: 71) refiere el origen de los juegos y sacrificios taurinos ya desde la Roma arcaica. Se trataría de los *Ludi Taurii*, de los cuales Festo -351 M- consigna que estaban dedicados a los *Di inferi*, y que en ellos se inmolaban toros. Su introducción se daría bajo Tarquinio el Soberbio para combatir una epidemia que atacaba a las mujeres embarazadas y las hacía abortar, la cual se creía proveniente de la carne de los animales sacrificados; y probablemente se tomase esta decisión tras la lectura de los libros sibilinos. Otro testimonio relativo a estas celebraciones es el de Servio -Aen. 2, 140-, que establece su comienzo bajo el reinado de Tarquinio el Soberbio; mientras que Varrón -L.L. 5, 154- comenta que los *Ludi Taurii* se celebraban los días 25 y 26 de junio cada cinco años en el Circo Flaminio, localizado en el Campo de Marte. En el año 186 a.C. se celebraron unos *Ludi Taurii* -Liv. 39, 22, 1-, durante dos días *per religionis causa*. Una extensa inscripción encontrada en Ostia -CIL 14, 244- recoge también esta práctica.

Por su parte, Bayet (1984: 146) apunta que estos juegos mantuvieron las antiguas tradiciones de vincular el sacrificio con la caza del animal inmolado, si bien el origen de este sacrificio taurino dedicado a las divinidades del inframundo es incierto, o bien puede derivar de los ritos griegos, o bien suponer una característica local itálica. De tal manera, existe un ritual umbro, referido por partida doble en las *Tabulae Iguvinae* -Ib 40; VIIa 51- consistente en la suelta, captura y sacrificio de unas novillas, lo que indica que estaría consagrado a una divinidad femenina -*Tursa Jovia*-. El rito homólogo para la cultura etrusca está presente en la iconografía de un *oinochoe de bucchero* del siglo VI a.C. procedente de Chiusi, donde están representadas imágenes de esta caza; así como en el carro de Castel San Mariano, en Perugia, también del siglo VI a.C. (Figura 13). En efecto, este autor se decanta por desestimar la hipótesis de la influencia griega en favor de un sustrato autóctono. Así pues, el toro sería un elemento de culto en la península itálica desde tiempos pretéritos, en consonancia con la gran mayoría de culturas del Mediterráneo antiguo, que vieron en este animal un importante simbolismo, en oposición de otras como el caballo, traídas por migraciones de pueblos indoeuropeos (Altheim 1938: 74).



Figura 13. Detalle del carro de Castel San Mariano (Reproducido en Cipollone 2011: 28).

A su vez, Marco Simón (2021: 162) comenta la posibilidad de que existiese una identidad religiosa común entre diversos pueblos itálicos, representada precisamente a través de la figura del toro, como se aprecia en las acuñaciones monetales realizadas durante la guerra social -entre el 91 y el 88 a.C.-, en las cuales aparece el toro itálico combatiendo contra la loba romana (Figura 14), en una clara alegoría del propio conflicto. También existe una moneda⁵⁵ de esta misma cronología en la que hay un toro reclinado sobre un soldado con lanza y la leyenda *safinium* -“*samnium*”-. No hay que olvidar que la propia etimología de Italia⁵⁶ significa “país de los novillos”, que proviene del término umbro *vitlu*.



Figura 14. Moneda itálica con el toro corneando a la loba (<https://historiayromaantigua.blogspot.com/2016/03/la-rebelion-del-toro-de-italia-contr.html>). Consultado el 04-09-2024).

Ludi Tarentini – Ludi Saeculares

Marco Simón (2021: 126) habla de la instauración en el 249 a.C. de los *Ludi Tarentini*, que introdujeron el *Graeco ritu* en honor de las divinidades infernales *Dis Pater* -Plutón- y Proserpina, siendo estos juegos un antecedente de los *Ludi Saeculares* que estableció Augusto para el año 17 a.C. Bayet (1984: 149) trata sobre estos primeros festejos del 249 a.C., realizados ante un altar al borde del Tíber en un recinto religioso conocido como *Tarentum*, dentro del Campo de Marte, de ahí que su nombramiento haya sido el de *Ludi Tarentini*. Estos juegos estaban dedicadas a las divinidades del inframundo *Dis Pater* y Proserpina, y por dicha condición el altar de los sacrificios estaba dispuesto de manera subterránea. Bayet habla de su sustrato etrusco y de su importancia debido a su carácter excepcional -en oposición a otro tipo de festividades de tipo ordinario y anual-. No en vano, debían celebrarse cada 110 años según los libros sibilinos, haciéndose en tres ocasiones en años antes de nuestra era, 249 a.C., 146 a.C. y 17 a.C., y a partir de entonces Augusto acometió una reforma de los mismos. Estos juegos tenían una función renovadora, ya que se daban una vez por *saeculum*, el tiempo considerado por los romanos -proveniente de los etruscos- necesario para la renovación de la población. En estas celebraciones, la víctima sacrificada se quemaba por completo, lo que constituye una excepción entre los rituales de este tipo, donde solían repartirse y consumirse las distintas piezas (Oria Segura 2008: 199). Altheim (1938: 72) añade el sacrificio de un buey negro y una vaca negra⁵⁷ en honor a *Dis Pater* y Proserpina⁵⁸, atestiguados para los primeros Juegos Seculares del 249 a.C., cuya génesis nos hacen llegar Valerio Máximo -2, 4, 5- y Zósimo -2, 3, 3-. Altheim relaciona estos sacrificios con el mencionado por Flegón de Trales -*Mir.* 10, B-, que recoge unos versos de los libros sibilinos que hablan del sacrificio de un toro negro en honor a *Dis Pater*. En este mismo pasaje, un poco más arriba, Flegón -*Mir.* 10, A-, recoge otras líneas en las que se establece el sacrificio de “tres

⁵⁵ *Apud* Marco Simón (2021: 162).

⁵⁶ *Cf.* Varrón. *R.R.* 2, 5, 3.

⁵⁷ *Cf.* Apiano. *Mitr.* 75.

⁵⁸ Siguiendo el *Graeco ritu*, como apunta Scheid (2005a: 99).

veces nueve toros”, en el marco de una serie de rituales en honor de las divinidades griegas Deméter y Perséfone -Ceres y Proserpina romanas, respectivamente-. Aunque ambos se enmarquen dentro de un fragmento con ciertas lagunas resultan interesantes, puesto que se trata del único texto que se ha conservado de los libros sibilinos⁵⁹.

Hasta la mencionada reforma de Augusto, estos primigenios *Ludi Tarentini* se habían celebrado sólo en dos ocasiones previamente: en el 249 a.C., durante la primera guerra púnica, y en el 146 a.C., coincidiendo con el final de los conflictos contra Cartago y Grecia (Marco Simón 2021: 210). Así pues, Augusto reinstauró esta celebración de función expiatoria en el año 17 a.C. -Suet. *Aug.* 31-, bajo la denominación de *Ludi Saeculares*, pues, no en vano, se celebraban cada siglo aproximadamente, debido a los motivos expuestos con anterioridad. Estos festejos se desarrollaban en Roma los días 1, 2 y 3 de junio en el Campo de Marte, había sacrificios diurnos y nocturnos, los cuales eran acompañados de una serie de juegos escénicos. Se sacrificaban varios bueyes en honor a Júpiter en el amanecer del día 1 de junio, en el Capitolio, y allí mismo se hacía lo propio con una vaca el día 2 en honor a Juno (Scheid 2005a: 98). El día 1, tras los sacrificios a Júpiter, se llevaban a cabo unas representaciones escénicas en un teatro situado a orillas del Tíber.

Un vasto epígrafe -CIL VI, 877- sito en la propia ciudad de Roma da cuenta del desarrollo de estas celebraciones del año 17 a.C., que incluyeron el sacrificio de un buey -*bove mare*- por el propio emperador Augusto en las calendas de junio en la colina del Palatino en honor de Júpiter Óptimo Máximo; así como de una vaca -*bove femina*- dedicada a la diosa Juno, inmolada por Agripa durante la segunda jornada. En efecto, siguiendo la ancestral costumbre romana, se sacrifica un animal macho para la divinidad masculina y una hembra para la femenina. Para los rituales del año 204 d.C., de época notablemente más tardía, una inscripción -CIL VI, 32326- nos permite reconstruir la secuencia sacrificial dedicada a Júpiter, cuyo elemento central es la *immolatio* de sendos bueyes hermosos -*bovum pulchrorum*-. De manera previa a la realización del sacrificio, el oficiante consagraba a los bueyes cortándoles un pelo de la frente, siguiendo un rito de purificación de la víctima de origen griego (Scheid 2005a: 104). Posteriormente, el sacerdote entonaba una plegaria en aras de propiciar a las víctimas para el sacrificio, y, tras este, se examinaban las vísceras⁶⁰. Scheid (2005a: 105) recalca la particularidad que tenía este ritual dedicado a Júpiter y protagonizado por bóvidos, que por su complejidad y excepcionalidad lo acercaba al sacrificio de tipo griego más que al habitual romano, al incluir elementos como la ofrenda de coronas -mencionada únicamente para el ámbito romano en este sacrificio- o el uniforme de los oferentes -con una túnica adornada con flecos y la cabeza al descubierto-. Asimismo, en la segunda jornada, Geta, hijo del emperador Septimio Severo, sacrificó una vaca blanca -*vaccam albam*- en honor a la diosa Juno según el rito griego.

⁵⁹ Cf. North (2000), que además data este último ritual no antes del siglo III a.C., cuando arribó este culto a Roma. Para una edición en español sobre la obra de Flegón de Trales, cf. Gómez Espelosín (1996: 165-195).

⁶⁰ Habitualmente recogidas en latín como *exta*, aunque este epígrafe lo hace como *splanchna*.

Parilia

Se celebraban el 21 de abril en honor de la divinidad Pales -de ahí que fuesen asimismo conocidas como *Palilia*- para favorecer la protección del ganado ovino. Se trataba, en definitiva, de una festividad de pastores para la purificación de sus rebaños. Su origen se pierde en una antigüedad remota, y los propios romanos la consideraban una festividad anterior a la fundación de la ciudad por Rómulo (Bayet 1984: 88). De hecho, su solera era tal que la fecha escogida para la fundación de Roma fue el propio 21 de abril, día de estas celebraciones, siendo una manera de sacralizar a la urbe. Bayet (1984: 89) establece que las *Parilia* eran un complejo conjunto mágico en el que participaban el ganado mayor y la agricultura, y que formaban parte de la estructura de los ritos de propiciación agraria del año litúrgico romano. Su relación con otras festividades como el *October Equus* y las *Fordicidia* la reviste de un carácter especial de magia de fecundidad que vincula el conjunto. El poeta Ovidio -*Fast.* 4, 721-782- hace una sugerente descripción del desarrollo de las *Parilia*:

Pasó la Noche y surge la Aurora. De Pariles me inquietan. No en vano me inquietan, si me ayuda fértil Pales. Fértil Pales, ayuda a quien pastoriles ritos celebra ya que cuento tus fiestas con un deber piadoso. Yo por cierto rastros de habas y de becerro cenizas, castos *februa*, seguido llevé con plena mano. Yo por cierto tres veces salté las flamas puestas en orden, y mi húmedo laurel aguas envió estilantes. Se conmovió la diosa y a mi obra ayuda. Sal de los diques, oh popa; ya mis velas sus vientos tienen. Ve, pueblo, llega al sahumero del ara virgínea; Vesta lo dará, puro serás por don de Vesta. Será sangre equina y rescoldos de becerro el sahumero, tercer objeto, inane tallo del haba dura. Lustra, pastor, hartas ovejas hacia primeros crepúsculos: antes la onda se esparza, y barra la vara el suelo, decórense los rediles con frondas y ramos clavados, y larga corona las puertas ornadas cubra. Del vivo azufre prodúzcanse los humos cerúleos y la oveja tocada de humoso azufre bale. Machos olivos incendia, teas y hierbas sabinas, y ardido laurel crepita a mitad del fuego. Y a pasteles de mijo siga cestilla de mijo: diosa agreste ante todo por tal manjar se alegra. Junta a sus viandas vasija de ordeña, y, cortadas las viandas a silvícola Pales ruega con leche tibia. “Al par -di- por mi hato vela y por mayores del hato: huya de mis establos el repulsivo daño. Si apacenté en sagrado, o me senté bajo un árbol- sagrado, y pastos de las tumbas comió ignorante oveja: si penetré a un bosque vedado o las Ninfas huyeron de nuestros ojos y el semicabro dios: si un bosque sacro mi hoz despojó de rama tupida, de donde di cesta de fronda a mi oveja enferma: da venia a mi culpa; y, mientras granizaba, no me obste haber puesto el rebaño bajo un agreste templo: ni haber turbado un lago me dañe. Perdón dadme, Ninfas, si pezuña movida oscureció las aguas. Tú, diosa, por mí, a las fuentes y de las fuentes a númenes; tú a los dioses dispersos por todo el bosque aplaca. Ni a Dríadas, ni vea yo los baños de Diana, ni a Fauno, cuando los barbechos al mediodía oprime. Lejos lanza enfermedades; estén sanos hombres y greyes, sanos también, pródiga turba, guardianes perros. Ni yo haga volver muchos menos, que los que fueron al alba ni gima trayendo la piel arrancada al lobo. Que el hambre inicua se ausente: sobrevivan hierbas y frondas, aguas que se beban y que los miembros laven. Que ubres plenas oprima, tráigame bronce el queo y a líquido suero den paso los mimbres malos. Sea lascivo el carnero, concebidas semillas su cónyuge dé a luz, y en mi establo muchas ovejas haya. Crezca una lana que a ningunas doncellas moleste, muelle y apta

cuanto se quiera a las manos tiernas. Lo que ruego, suceda, y yo haré para el año siguiente grandes panes a Pales, dueña de los pastores”. Diosa con esto ha de aplacarse: tú esto di, vuelto hacia el orto, cuatro veces y en fresca brisa tus manos limpia. Como en crátera, es lícito entonces que en cercana escudilla bebas leche nívea y purpurino arrope. Y luego entre ardientes acervos de crepitante rastrojo transporta con rápido pie tus activos miembros (Trad. José Quiñones Melgoza).

En este festival se utilizaba la ceniza resultante de la incineración de los fetos extraídos, bajo supervisión de las vestales, a treinta vacas preñadas -representando a las treinta tribus romanas- sacrificadas en los *Fordicidia* -15 de abril-, festividad que, a su vez, propiciaba la reproducción del ganado bovino (Marco Simón 2021: 88). Mediante un proceso de magia simpática la fertilidad de esas vacas preñadas sacrificadas debía pasar a los campos y al ganado a través de esta ceniza de fecundas propiedades. La ceniza de los becerros nonatos sacrificados en las *Fordicidia* se juntaba con la sangre del *October Equus*⁶¹ para conformar un *suffimen*⁶². Esta mezcla se arrojaba a las llamas en un proceso de *lustratio*, es decir, con objeto purificador. Bayet (1984: 89 y ss.) lo considera una introducción posterior, ya que en origen esta fiesta emanaría de un grupo en el que predominaría la cría del ganado ovino, destino de los ritos de purificación, y en cambio estos añadidos denotarían una población más extensa y articulada y una economía compleja, donde ahora la fecundidad sería más importante que la simple protección.

Fordicidia

Estas fiestas se celebraban el 15 de abril y estaban dedicadas a la diosa *Tellus*, protectora de la Tierra, en aras de proteger los campos y los rebaños. Cada tribu sacrificaba una serie de vacas preñadas -*fordae boves*- en su propio lugar de culto, además de otras en el Capitolio (Bayet 1984: 91). Ovidio -*Fast.* 4, 629-676- y Varrón -*L.L.* 6, 15- describen este ritual. Ovidio también relata su origen, remontándose a la Roma de Numa, a quien Fauno le había revelado mediante uno de sus oráculos este remedio para acabar con un periodo de pobreza. La sangre de las vacas preñadas sacrificadas debía regar el suelo para fertilizarlo. Flores Arroyuelo (1996: 93-94) ofrece una visión sobre esta ceremonia:

El ganado bovino, en sus diversas variantes de raza y edad, pasó a ser considerado, tanto por su relación con los dioses como por su valor simbólico de energía y poder fecundante, y junto a ello, también, por su valor material, como los animales que debían ser sacrificados a los dioses mayores como Júpiter, o en ocasiones importantes, como en las fiestas del ciclo agrario en que se desarrollaban ritos de fecundidad de las fiestas *Fordicidia*, de *Forda* u *Horda*, que en lenguaje rústico significaba “vaca preñada”, y que se celebraban el 13 de abril, y según otros calendarios el día 15 en honor a *Tellus*. (...)

⁶¹ Caballo que se sacrificaba el 15 de octubre en honor a Marte, siendo escogido de entre los ganadores de una carrera celebrada en el Campo de Marte. Era el único caballo que se daba en sacrificio en la religión romana (Bennett Pascal: 1981). Cf., asimismo, Polibio. 12, 4b; Plutarco. *Cuest. Rom.* 97.

⁶² Mejunje mencionado por Ovidio. *Fast.* 4, 734.

Así encontramos la leyenda que nos muestra cómo la ninfa Egeria, oráculo de *Faunus*, reveló a Numa el secreto para poner fin a años de penuria y pobreza, consistente en el sacrificio de una vaca preñada cuya sangre debía regar la tierra para fertilizarla. Este se llevaba a cabo en una de las treinta curias en que estaba dividida Roma, y en una época como era la primavera en que los rebaños estaban preñados y en la tierra germinaban las semillas, y en un acto que podemos comprender como mágico por el que “a la tierra fecunda se le ofrecía una víctima fecunda”, en una ceremonia que se celebraba con gran solemnidad en el Capitolio o *ciudadela de Júpiter*, con los pontífices como oficiantes en la primera parte en que se llevaba a cabo la inmolación del animal y la extracción del ternero de las entrañas maternas que, mientras se celebraba el banquete por los fieles en que se comían los trozos de la carne cocida del animal, era ofrecido a las vestales para que en una segunda parte, la de mayor edad de entre ellas, lo quemase en el hogar del templo de Vesta hasta reducirlo a cenizas para, a continuación, mezclarlas con la sangre seca del caballo sacrificado en las fiestas del *October Equus*, y con las cenizas del tallo vacío del haba o de otros vegetales, y así para obtener un producto llamado *suffimen* que era empleado para fumigar al pueblo que acudía a celebrar las *Parilia* o *Palilia*.

El sacrificio de hembras preñadas era habitual en los ritos de la religión romana, véase Tácito -*Ann.* 15, 47- o Plutarco -*Num.* 12, 3-, que habla de esta práctica en vacas preñadas para permitir que se casase una viuda que llevase menos de diez meses en esa condición.

Ambarvalia - Amburbium

También existían las *Ambarvalia* -celebradas el 29 de mayo-, rituales de la purificación de los campos, en el cual se llevaban a cabo *suovetaurilia*, y donde previamente las tres víctimas animales procesionaban alrededor de los cultivos en un ritual de carácter profiláctico para promover el crecimiento de las cosechas (Marco Simón 2021: 128). Esta fiesta ha sido recogida por varios autores clásicos como Virgilio -*Georg.* 1, 338-346-, Estrabón -5, 3, 2- o Tibulo -2, 1, 1-27-, que lo hace en el siguiente pasaje:

Todos los presentes guarden silencio: purificamos mieses y campos, según el rito transmitido desde nuestros lejanos abuelos. Baco, ven y que cuelgue de tus cuernos uva madura. Y ciñe tus sienes de espigas, Ceres. En día festivo descansa la tierra, descansa el labrador y, colgado el arado, cese el duro trabajo. Desatad las coyundas de los yugos: ahora junto a pesebres repletos deben estar los bueyes con su testuz coronada de flores. Cúmplanse todas las prácticas religiosas en honor del dios. Ninguna mujer ose echar mano a la tarea de la lana que tiene por hilar. A vosotros también os mando alejaros; apártese de los altares aquel al que anoche gozos le ofreció Venus. La castidad agrada a los dioses: con vestido puro venid y con manos puras tomad agua de la fuente. Observad cómo acude a los altares resplandecientes el cordero consagrado y detrás la gente de blanco, ceñidos sus cabellos de olivo. Dioses de mis antepasados, purificamos los campos, purificamos a los campesinos. Vosotros apartad desgracias de nuestros linderos. Que el sembrado no frustre su cosecha con malas hierbas, no se asuste la cordera, siempre rezagada, de los veloces lobos. Entonces, vestido de limpio el labrador y confiando en sus campos colmados, echará gruesos leños a la hoguera ardiente, y el tropel de esclavos, buena señal

de un colono opulento, jugará y, delante, construirá cabañas de ramas. Mis preces serán escuchadas; ¿No ves cómo en las propicias entrañas la fibra mensajera señala unos dioses apacibles? (Trad. Arturo Soler Ruiz)

En relación a este ritual, Scullard (1981: 82-83) habla del *Amburbium*, una celebración enmarcada en las *Feriae Conceptivae*, fiestas móviles que estaban relacionadas con el mundo agrario. El *Amburbium* -cuya etimología procede de *ambio*, “dar vueltas”, y *urbs*, “ciudad”- se llevaba a cabo un día en el mes de febrero y consistía en la procesión alrededor de la ciudad, siguiendo el trazado del *pomerium*, llevando los ciudadanos consigo las víctimas animales que iban a ser inmoladas, probablemente una *suovetaurilia*, debido a su carácter de *lustratio* y su similitud con las *Ambarvalia*, y que finalmente concluía con el sacrificio de un toro⁶³. Aunque el 29 de mayo se celebraban tanto las *Ambarvalia* como los sacrificios a *Dea Dia* por los *fratres arvales*, se trataba de rituales distintos aunque coincidiesen en la misma fecha y tuviesen un desarrollo relativamente similar (Scullard 1981: 124). Esta procesión lustral tiene similitud con otros rituales religiosos antiguos, como el consignado para la ciudad de *Iguvium*, e incluso con otro propio de la India antigua, en el que una vaca hacía una circunvalación en torno a la casa (Dumézil 1987: 230, n. 41).

Census

El censo de la población tenía una importancia esencial en la identidad romana, era fundamentalmente una ceremonia religiosa con unas especiales connotaciones sociales, ya que conllevaba la división de la población en sectores competitivos, lo que permitía evitar coaliciones internas y mantener la jerarquía y el orden (Hopkins 1991: 487). Como apunta Marco Simón (2015: 19), la vida religiosa de todo romano comenzaba de la misma manera, con su inclusión en el registro de los ciudadanos, el cual se realizaba, por parte del colegio de los censores, tras la toma de los auspicios y se culminaba con la práctica de *suovetaurilia*⁶⁴; y con anterioridad a esta las tres víctimas sacrificiales procesionaban alrededor -*circumambulatio*- de los propios ciudadanos romanos (Marco Simón 2021: 155). El periodo de cinco años entre censos era conocido como *lustrum*, que significa literalmente “purificación”, y que ha derivado en el término “lustró” actual.

⁶³ Lucano -*Fars.* 1, 592-638- desarrolla este ritual realizado en la ciudad de Roma en el año 49 a.C. ante la inminente llegada de César desde la Galia. Según aquel, el examen de las entrañas del toro inmolado vaticinaba inminentes desgracias y conflictos.

⁶⁴ Liv. 2, 44, 2.

Feriae Latinae

Constituían rituales anuales celebrados por la Liga Latina en honor de Júpiter Lacial en su santuario de la cima del monte Albano, cercano a la ciudad de Roma, desde donde se desplazaban los celebrantes por la *sacra via* (Marco Simón 2021: 156). Cada una de las cuarenta y siete ciudades latinas hacía una aportación a los sacrificios comunes en honor de Júpiter Lacial, y todas sacrificaban en común un toro, recibiendo cada una de ellas su parte correspondiente, y, de hecho, el estatus de cada ciudad venía dado por el orden en que recibía dicha parte, y la calidad de la misma; así pues, los *principes* son los que reciben primero en el reparto, puesto que el término *particeps*, está asociado en algunos textos⁶⁵ a la partición sacrificial (Marco Simón 2015: 21). Los cónsules romanos dirigían estos rituales, lo que era fundamental para su carrera, ya que no podían ejercer dicho puesto sin antes haber presidido esta ceremonia. Este rito está consignado por Arnobio -A.N. 2, 68, 1-, mientras que, por su parte, Juvenal -8, 156-, recoge el sacrificio de un novillo rojo a Júpiter Lacial⁶⁶. No obstante, la referencia literaria más completa es la de Dionisio de Halicarnaso -4, 49⁶⁷-, la mejor para conocer estas *Feriae Latinae*:

Con el propósito de que los tratados con las ciudades se mantuvieran perpetuamente, Tarquinio decidió establecer un templo común para los romanos, latinos, hérnicos y para los volskos que habían entrado en la alianza, con el fin de que cada año se reunieran en el lugar fijado y allí celebraran una fiesta, comieran juntos y participaran en sacrificios comunitarios. Como todos aceptaron la resolución con satisfacción, fijó como lugar para celebrar la reunión un monte elevado situado aproximadamente en el centro de los pueblos, monte que se levanta sobre la ciudad de los albanos. Estableció por ley que allí, todos los años, se celebraran fiestas, hicieran una tregua, ofrecieran sacrificios comunitarios al llamado Júpiter Lacial y celebraran banquetes en común. Fijó también lo que cada ciudad debía aportar para los sacrificios y la parte que cada una debería recibir. Las ciudades que tomaban parte en la fiesta y en los sacrificios eran cuarenta y siete. Los romanos han seguido celebrando estas fiestas y sacrificios hasta nuestros días con el nombre de Fiestas Latinas, y las ciudades participantes llevan, unas, corderos; otras, quesos; otras, una determinada cantidad de leche, y otras, alguna ofrenda del mismo tipo; y de un toro que todas sacrifican en común, cada ciudad toma la parte que le está fijada. Los sacrificios se realizan en nombre de todos, y son los romanos los que los dirigen. (Trad. Almudena Alonso y Carmen Seco).

Ver sacrum

La primavera sagrada -cuyos estudios más completos son los de Caro Roldán (2000) y Franchini (2020)- era un ritual de los pueblos itálicos que se daba en tiempos de presión demográfica y que consistía en la consagración a la divinidad de todos los seres vivos nacidos en ese mismo año, para lo cual los animales eran sacrificados y los hombres

⁶⁵ Como Liv. 10, 38, 9.

⁶⁶ Como apunta Mantzilas (2016: nota 112), el sacrificio de bóvidos de color rojo está presente en otras culturas antiguas, como la griega -Plut. *Is. et Os.* 31- o la hebrea -*Números* 19, 1-10-.

⁶⁷ También hace otra mención sobre ellas en 6, 95, 3-4.

expulsados cuando cumplieran la edad adulta. Estrabón -5, 4, 12- narra este rito realizado por los sabinos, en el cual los emigrados fueron guiados por un toro y se establecieron en el lugar en el que el animal se echó, para después sacrificarlo al dios Marte, y levantar su capital, a la que llamarían *Bovianum*, en recuerdo del animal que les había conducido hasta allí:

Respecto a los samnitas existe también una tradición semejante, según la cual, los sabinos, que estaban en guerra con los umbros desde hacía tiempo, hicieron votos, como algunos griegos, de consagrar a la divinidad la producción de todo el año, y, una vez consiguieron la victoria, una parte la ofrecieron en sacrificio, y la otra la consagraron. Mas como se produjo una falta de frutos, se dijo que se debía consagrar también a los hijos. Éstos, en cumplimiento de este mandato, a los niños que nacieron entonces los entregaron como ofrenda a Ares y, cuando alcanzaron la edad adulta los enviaron a una colonia, guiados por un toro. Ya en el país de los *opicos*⁶⁸ (que, por entonces, vivían en pequeñas aldeas), después de que el toro se durmió, tras haber expulsado a aquellos, se establecieron allí mismo y, siguiendo la sentencia del oráculo, degollaron al toro como ofrenda para Ares que se lo había entregado como guía (Trad. José Vela Tejada y Jesús Gracia Artal).

Su práctica fue decayendo durante la república, y el último rito de estas características registrado se dio durante la segunda guerra púnica tras las derrotas romanas en sendas batallas del Lago Trasimeno -217 a.C.- y de Cannas -216 a.C.-, conflicto en el que, de hecho, se produjeron otras excepciones de carácter religioso, como la consulta de los libros sibilinos, o la adopción de la diosa frigia Cibeles bajo la advocación de *Mater Magna*. Tito Livio aporta los detalles de esta última primavera sagrada, que fue ordenada en el 217 a.C. -Liv. 22, 9, 10-10, 7-, con ocasión del segundo nombramiento como *dictator* de Quinto Fabio Máximo⁶⁹, que tomó grandes medidas religiosas para solventar la situación de Roma en la guerra, incluyendo, además del *ver sacrum*, el sacrificio de “trescientos bueyes a Júpiter, y a muchos otros dioses bueyes blancos y demás víctimas.” -Liv. 22, 10, 7-; y consumada en el 195 a.C. -Liv. 33, 44, 1-3-.

Pompa Circensis

Se trata de procesiones que se realizaban antes de comenzar los juegos, de las que Dionisio de Halicarnaso -7, 72, 1-73, 3- hace un amplio retrato, y en las que además se incluía el sacrificio de unos bueyes, del que el mismo autor realiza una detallada descripción

En relación a esta, cabe mencionar otra celebración importante en Roma como era el triunfo, el regreso victorioso de un general, normalmente un cónsul, a la urbe, la cual culminaba con el sacrificio de un toro en honor a Júpiter⁷⁰ (Marco Simón 2021: 131). Un ejemplo de esta ceremonia es el sacrificio por parte del propio Pompeyo en el 61 a.C. de toros blancos en honor a Júpiter Óptimo Máximo en la que fue su tercera ceremonia de

⁶⁸ Se trata de los oscos, pueblo del sur de la península itálica.

⁶⁹ También hay una breve noticia en la *Vita* que le dedicó Plutarco -*Fab. Max.* 4, 6-.

⁷⁰ Cf. Flavio Josefo. *BJ* 7, 155.

triunfo en Roma, en este caso tras las victoriosas campañas orientales⁷¹ (Marco Simón 2021: 20).

Fratres Arvales

Se trataba de un colegio sacerdotal de origen arcaico conformado por doce miembros reclutados entre los senadores, que celebraba tres días de fiestas en honor de *Dea Dia*, deidad protectora de la tierra y las cosechas. Oria Segura (2008: 196) consigna los sacrificios llevados a cabo en estas celebraciones, tras su reforma por Augusto, que incluyen, entre otros, el de un buey a Júpiter Óptimo Máximo -en dos ocasiones-, otro buey en honor del divino Augusto -la misma ofrenda que al dios-, y vacas a *Dea Dia*, la divina Augusta⁷², y dos más sacrificadas en el Ara Pacis y en el ara de la Providencia Augusta. Los *fratres arvales* eran los encargados del culto a esta divinidad, cuyas fiestas tenían lugar durante tres días, estando el primero y el tercero reservados para ofrendas de incienso y vino en la ciudad de Roma, y siendo el segundo de ellos -el día 29 de mayo- el de mayor importancia, realizando sacrificios cruentos en el bosque sagrado de la diosa. En esa segunda jornada se comenzaba inmolando dos cerdos y una *vacca honoraria alba*⁷³. Se trataba de unos sacrificios de carácter expiatorio previos a penetrar en el *lucus*, espacio sagrado de la divinidad, y que a veces podían incluir una *suovetaurilia maiora* en honor a Marte⁷⁴. Ya en el *lucus* se desarrollaban otros sacrificios dedicados a multitud de divinidades, siendo la principal de ellas *Dea Dia*, que recibía la muerte de una *bos femina*. Por último, los *fratres* se desplazaban al *Caesareum*, donde inmolaban un *taurus auratus* al *Genius imperatoris* (Delgado Delgado 2016: 985).

El historiador John Scheid (2005a: 23 y ss.) ha estudiado en profundidad el funcionamiento de este colegio sacerdotal y de los sacrificios que dedicaban a *Dea Dia*. Estaríamos ante un ritual público siguiendo el rito romano y realizado en la propia urbe, consistente en un sacrificio anual que se extendía durante tres jornadas. El primer día se celebraba un sacrificio incruento consistente en ofrendas y libaciones. La segunda jornada era la consagrada a los sacrificios cruentos, tanto en un altar situado en el bosque sagrado -*lucus*- de la diosa, como en el circo colindante al mismo -en un fuego provisional, al no disponer de altar-, ambos en las inmediaciones de la ciudad de Roma. Primero se sacrificaban en el *lucus* dos cerdas -víctimas expiatorias para acreditar la buena fe de los sacerdotes que iban a realizar las ceremonias-, luego una vaca en honor de los *arvales* en el circo, y después una oveja en el *lucus*, de las cuales se examinaban las vísceras -*exta*-, siendo una de las partes esenciales del ritual sacrificial romano⁷⁵, y finalmente se realizaban una serie de ofrendas alimenticias y se consumía la carne.

Scheid (2005a: 294) recoge una inscripción -CIL VI, 2080- del 29 de mayo del 120, relativa al segundo día de los sacrificios en honor de *Dea Dia*, que incluyen la inmolación de una vaca blanca -*vaccam albam*- dedicada a dicha diosa, en el bosque sagrado, además

⁷¹ Cf. Apiano. *Mitr.* 116

⁷² Livia Drusila, tercera esposa de Augusto.

⁷³ CIL VI, 2065; CIL VI, 2071; CIL VI, 2080; entre otras.

⁷⁴ CIL VI, 2099; CIL VI, 2104; CIL VI, 39443; entre otras.

⁷⁵ Cf. Plut. *Marc.* 5, 5; Val. Max. 1, 1, 4; Liv. 26, 23, 8.

de dos cerdas y una oveja. También lo hace otro epígrafe posterior -CIL VI, 2114-, del 29 de mayo del 240, que menciona el sacrificio de una vaca en honor a esta. Diferentes epígrafes similares recogen diversos sacrificios expiatorios realizados en el santuario de la divinidad, como uno -CIL VI, 2099- que recoge la relación de animales sacrificados en dos rituales expiatorios en el 183 d.C., realizados en el marco de un trabajo de reparación del templo de *Dea Dia*, uno por el comienzo del mismo y otro por su finalización, incluyendo cada uno de ellos, entre otros, una *suovetaurilia* de animales adultos y dos vacas en honor a esta diosa. También se sacrifica un toro, una víctima mayor, en honor del genio imperial en el *Cesareum*, un templo adyacente al de aquella (Scheid 2005a: 64). Otro epígrafe muy similar -CIL VI, 2107- referente a un sacrificio expiatorio, en este caso del año 224 d.C., consigna una *suovetaurilia* de víctimas mayores, la inmolación de dos vacas a *Dea Dia* y de un toro de cuernos dorados -*taurum auratum*- al genio del emperador Severo Alejandro; mismo ofrecimiento que el hecho a Gordiano en el 240 -CIL VI, 39443-, que refiere la realización de una *suovetaurilia*, y del sacrificio de *bovem feminas auro*.

Ludi Apollinares

Scullard (1981:159-160) habla de la institución de los *Ludi Apollinares* en el año 212 a.C., en el contexto de dificultades para la república durante la segunda guerra púnica, por lo cual se consultaron los libros sibilinos y se procedió a instaurar estos juegos en honor a Apolo, una de las divinidades más antiguas y eminentes que los romanos habían adoptado del mundo griego. Esta celebración se comenzó a desarrollar de manera anual el 13 de julio, aunque a finales del periodo republicano su importancia la llevó a extenderse durante una semana, del 6 al 13 de julio. En ella se llevaba a cabo el sacrificio, según el rito griego, de un buey a Apolo y una vaca a Latona, además de dos cabras blancas, todos ellos con los cuernos dorados⁷⁶.

Asimismo, cabe mencionar que el propio Scullard (1981: 168) consigna el sacrificio de un toro a Neptuno en las *Neptunalia*, celebradas en Roma el 23 de julio, y recalca que esta divinidad era la única a la que se debía inmolar un toro como ofrenda, junto a Marte y Apolo -al contrario que otras como Júpiter, que recibe un buey, o las femeninas, que lo hacen con vacas-.

Spolia opima

Dumézil (1987: 178-179) habla de los *spolia opima*, ceremonia de la Roma arcaica consistente en que un general vencedor despojaba de sus triunfos a su rival tras el combate entre ambos. Dumézil presenta las dos variantes de esta celebración que nos han sido transmitidas por las fuentes, la primera, relatada por Propertio -4, 10- consiste en la dedicación a Júpiter Feretrio⁷⁷ de los *spolia opima*, hecho que únicamente se habría

⁷⁶ Liv. 25, 12, 13; 27, 23, 5. Macrobio. *Satur.* 1, 17, 25-29. Fest. 23 L.

⁷⁷ Advocación de la divinidad, a la cual se le consagró el primer templo de la ciudad de Roma -Liv. 1, 10, 6-, donde se llevaban los *spolia opima*. Para las distintas tesis sobre su etimología, cf. Riesco Álvarez (1992: 25, nota 1).

producido tres veces en la historia de la república -victoria de Rómulo sobre Acrón⁷⁸, de Aulo Cornelio Coso⁷⁹ ante Lars Tolumnio⁸⁰, y Marco Claudio Marcelo⁸¹ sobre Viridómaro⁸²-; mientras que la segunda, recogida por Festo -302 L-, establece tres tipos de *spolia*, la primera dedicada a Júpiter Feretrio, y en la cual se sacrifica un buey -*bos mas*- en nombre del estado a dicha deidad; la segunda en honor a Marte, donde se realiza una *solitaurilia*⁸³; y la tercera a Jano Quirino, que recibe un cordero.

⁷⁸ Rey de la ciudad de Caenina, en el Lacio arcaico. Cf. Liv. 1, 10, 4-7; DH. 2, 33.

⁷⁹ Cónsul en el año 428 a.C.

⁸⁰ Rey de la ciudad etrusca de Veyes, derrotado por Coso en el 428 a.C. Cf. Liv. 4, 20.

⁸¹ General romano que lideró los ejércitos en la segunda guerra púnica. Plutarco -*Vit. Marc.* 6, 12- también recoge un pasaje sobre la consagración de los *spolia opima* a Júpiter Feretrio.

⁸² O Britomarto, jefe de las tribus galas de los ínsubros y los *gaesatae*, que fue vencido por Marcelo en el 222 a.C.

⁸³ Referida así por Festo, no es otra cosa sino unos *suovetaurilia*.

VI. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos intentado ir desgranando las claves del sacrificio cruento como ritual fundamental dentro de la religión romana, y especialmente la acción clave que resultaba la inmolación de bóvidos para lograr una serie de fines u objetivos para con las divinidades. Así, partíamos al comienzo del presente estudio de la base de que el toro era una figura de culto capital en las religiones de la Antigüedad, y nuestra investigación nos lleva a afirmar que de la misma era su importancia en la religión de los romanos, al ser víctima escogida para ser ofrendada a grandes dioses del panteón -como Júpiter o Marte- y protagonista en celebraciones que marcaban la vida de la sociedad de Roma -siendo quizá el *census* una de las más destacadas-. Por tanto, el sacrificio taurino no es una característica ni mucho menos exclusiva del mundo latino, sino que tiene un fuerte sustrato en sus culturas precedentes más cercanas como son la etrusca y la griega. Sendas civilizaciones realizaron, pues, el rito de sacrificar bóvidos a sus dioses, y la romana toma elementos de ambas. Por una parte, la religión griega es la gran impulsora del sacrificio cruento, que es una de las piedras angulares de su sistema de creencias, basado en la buena observación y ejecución de los rituales; mientras que los etruscos dotaron al toro de una interesante significación religiosa: aunque en origen estaba vinculado a la caza, esta se fue ritualizando hasta adquirir esa condición sacra.

Otra de las conclusiones que se pueden afirmar respecto al sacrificio de bóvidos en Roma es que su realización era una competencia principal de la religión estatal, puesto que por su elevado coste sólo podía ser esencialmente sufragado por los poderes públicos, o bien quizá por algún evergeta ocasional, pero en todo caso nunca por el ciudadano medio, por lo que no formaba parte en ningún caso de la religión privada sino de las grandes ceremonias públicas, lo que también refuerza su primacía como víctima predilecta de los dioses. En este sentido, el toro está presente desde los cimientos religiosos de la sociedad romana, inclusive desde la fundación mítica de la propia ciudad de Roma, con el trazado del *pomerium* sagrado que sentaría los límites de la nueva urbe llamada a ser el centro del mundo durante centurias, así como de los nuevos establecimientos coloniales, sacrificando bóvidos en los lugares de asentamiento para sacralizar en lugar mediante rituales de antigua tradición como el *ver sacrum*. Asimismo, también ocupa un lugar destacado en la conformación de la identidad común entre las poblaciones itálicas, cuyo principal ritual de agregación arcaico eran las *Feriae Latinae*, cuando todas ellas se reunían en la cima del monte Albano para sacrificar un toro en común y repartirse la carne de la víctima. Tal era su importancia que los futuros cónsules no podían ejercer como tales hasta que no hubiesen presidido esta ceremonia de inmolación del toro, de igual manera que los ciudadanos romanos no lo eran hasta que no se hubiese consumado la celebración del *census*, cuyo ritual fundamental eran unos *suovetaurilia*, después de que las víctimas hubiesen purificado la ciudad y sus habitantes tras procesionar alrededor de ellos, y cuya práctica servía además para estructurar la sociedad y dividirla sectorialmente.

Aprovechando la mención de una ceremonia de *suovetaurilia*, cabe detenerse un momento en ella, puesto que se trata de un ritual de *lustratio* esencial en la religión romana, siendo uno de los sacrificios múltiples habituales no sólo en aquella sino en las religiones del mundo antiguo, y cuya génesis se puede encontrar tanto el mundo itálico como griego. Pero lo más destacado de este es que era un rito de purificación que no sólo tenía una función agraria -aunque en origen estuviese vinculada a la preservación de los campos y las cosechas-, sino que también era válido para proteger las ciudades, las personas y hasta los ejércitos. Esta importancia del ritual de los *suovetaurilia* se hace patente en las fuentes literarias, donde está recogido con asiduidad y por una notable diversidad de autores; así como en la iconografía, siendo un rito representado habitualmente en relieves, algunos de notable relevancia política e ideológica, como las columnas de triunfo de Marco Aurelio y Trajano.

Otra de las cuestiones en la que más nos hemos detenido en este trabajo es la de las características que debía reunir la víctima para ser ofrecida en sacrificio a los dioses, puesto que estos exigían una serie de condiciones de incuestionable cumplimiento. En efecto, cada deidad tenía sus propias prescripciones, aunque a grandes rasgos seguían unas normas generales similares: en cuanto al color, blanco para las divinidades celestiales y oscuro para las infernales; para la edad, adultos para los dioses mayores y lactantes para los menores; y respecto al sexo, machos para las masculinas y hembras para las femeninas; mientras que la distinción entre castrados y enteros en víctimas macho es más difusa y depende de cada caso en concreto. Lo que sí es seguro que todos los animales ofrecidos en sacrificio debían ser puros y haber superado la *probatio hostiarum*, prueba que definía su aptitud o no; aunque en último lugar era la propia divinidad la que aceptaba o rechazaba el sacrificio, buscándose una sustituta en este último caso.

En relación a esto, también hemos tratado sobre el consentimiento de la víctima sacrificial, interesante cuestión que permite entrever la mentalidad más profunda que cosechaban los antiguos respecto al acto sacrificial, es decir, al propio hecho de matar y, por consiguiente, de descargarse de una parte del peso que ello conlleva. Aunque entre la crítica existan opiniones diversas, la mayoría coincide, y así nos lo parece a nosotros tras la lectura y cotejo de las fuentes clásicas, en que realmente este consentimiento sí tenía importancia y era necesario para llevar a cabo la inmolación, y que, por tanto, la ausencia del mismo pudiese implicar la paralización o suspensión del ritual. En definitiva, lo que permitía o no ejecutarlo no era sino la voluntad divina, que autorizaba la acción de los hombres, con la víctima como mediadora de esta relación divina y humana. En efecto, el animal no dejaba de ser un medio de comunicación entre el cielo y la tierra, puesto que, además, del examen de sus vísceras dependían los augurios y las decisiones que las gentes tomaban en base al consejo de las deidades.

Por último, cabe mencionar la pervivencia tardía de estas prácticas sacrificiales, consignadas en época bajo imperial por el registro epigráfico y por fuentes cristianas, cuyo carácter crítico precisamente debiera indicar esta continuidad. En todo caso, esta permanencia de las prácticas paganas tradicionales sería fundamentalmente un afán estatal por mantener -y, sin duda, financiar- en cierta medida un cierto control religioso sobre el territorio, en una época de enormes y trascendentales cambios en la mentalidad religiosa. Se trata, pues, de un periodo marcado por la aparición y expansión de cultos

orientales -religiones místicas, cristianismo, etc.-, de carácter privado y personal, y a su vez, por la existencia de un cierto sincretismo que hace que las prácticas antiguas se confundan con las nuevas, y que la religión de los romanos, como el propio estado, se tambalee. Un buen ejemplo de esta situación sería el rito del *taurobolium*, propio del culto a *Mater Magna*, del que sabemos que en origen era simplemente el sacrificio de un toro, y que fue evolucionando hasta acabar siendo un bautismo de sangre, coincidiendo con la época de triunfo del cristianismo y progresivo abandono de los usos paganos tradicionales.

Para finalizar, es oportuno destacar que este proyecto, en su condición de trabajo de fin de estudios, es una investigación somera sobre un campo que ofrece muchas posibilidades de continuidad; y que se han tratado cuestiones muy amplias de manera ciertamente tangencial y que bien podrían tener un recorrido mayor en un futuro. Así, una vez cercados los límites lógicos de toda investigación académica, conocido el estado de la cuestión y centrada la bibliografía fundamental sobre esta materia, se abren horizontes hacia los que avanzar en el estudio. Por ejemplo, cualquiera de las fiestas detalladas en el capítulo V, que aquí no ocupan más de una o dos páginas en el mayor de los casos, podría ser objeto de una investigación en profundidad para determinar factores como su origen, alcance o desarrollo. También el interesante tema del sacrificio como ritual clave en la Antigüedad, abordado en el capítulo II a modo introductorio pero que ha hecho correr ríos de tinta entre los estudiosos de la Historia de las Religiones. Y cómo no, también se abre la vía a continuar descubriendo la figura del toro, cuya presencia constante en las civilizaciones antiguas no es ninguna casualidad, y cuyo estudio, a nuestro juicio, aún está falto de investigaciones que engloben en un todo el fenómeno cultural taurino en la Antigüedad, que además llega hasta nuestros días.

VII. EDICIONES CLÁSICAS

- ARNOBIO. *En pugna con los gentiles*. Biblioteca de Autores Cristianos (ed. Clara Castroviejo Bolívar), Madrid, 2003.
- COLUMELA. *Los doce libros de agricultura. Tomo I*. Imprenta de Miguel Ginesta (ed. Vicente Tinajero), Madrid, 1879.
- DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*. Biblioteca Clásica Gredos, 74 (ed. Almudena Alonso y Carmen Seco), Madrid, 1984.
- DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de Roma. Libros VII-IX*. Biblioteca Clásica Gredos, 123 (ed. Almudena Alonso y Carmen Seco), Madrid, 1989.
- ESTRABÓN. *Geografía. Libros V-VII*. Biblioteca Clásica Gredos, 288 (ed. José Vela Tejada y Jesús Gracia Artal), Madrid, 2001.
- JUVENAL. *Sátiras*. Biblioteca Clásica Gredos, 156 (ed. Manuel Balasch), Madrid, 1991.
- LUCANO. *Farsalia*. Biblioteca Clásica Gredos, 74 (ed. Antonio Holgado Redondo), Madrid, 1984.
- OVIDIO. *Fastos*. Biblioteca Clásica Gredos, 121 (ed. Bartolomé Segura Ramos), Madrid, 2001.
- OVIDIO. *Fastos. Libros IV-VI*. Universidad Nacional Autónoma de México (ed. José Quiñones Melgoza), Ciudad de México, 1986.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural. Libros VII-XI*. Biblioteca Clásica Gredos, 308 (ed. M.L. Arribas Hernández, E. Del Barrio Sanz, I. García Arribas, L.A. Hernández Miguel, A.M Moure Casas), Madrid, 2003.
- SALUSTIO. *Sobre los dioses y el mundo*, Biblioteca Clásica Gredos, 133 (ed. Enrique Ángel Ramos Jurado), Madrid, 2008.
- TIBULO. *Elegías*. Biblioteca Clásica Gredos, 188 (ed. Arturo Soler Ruiz), Madrid, 1993.
- VARRÓN. *La lengua latina*. Biblioteca Clásica Gredos, 251 (ed. Luis Alfonso Hernández Miguel), Madrid, 2016.
- VARRÓN. *Rerum Rusticarum Libri III*. Junta de Andalucía (ed. José Ignacio Cubero Salmerón), Sevilla, 2010.
- VIRGILIO. *Eneida*. Biblioteca Clásica Gredos, 166 (ed. Javier de Echave-Sustaeta), Madrid, 1992.
- VIRGILIO. *Geórgicas*. Biblioteca Clásica Gredos, 141 (ed. Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz), Madrid, 1990.
- VVAA. *Los filósofos presocráticos I*. Biblioteca Clásica Gredos, 12 (ed. Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá), Madrid, 2008.
- VVAA. *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*. Biblioteca Clásica Gredos, 222 (ed. Francisco Javier Gómez Espelosín), Madrid, 1996.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ALTHEIM, F. (1938). *A History of Roman religion*. Londres: Methuen.
- AMAT, J. (2002). *Les animaux familiers dans la Rome Antique*. París: Les Belles Lettres.
- BAYET, J. (1984) [1957]. *La religión romana. Historia política y psicológica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- BEARD, M.; NORTH, J. y PRICE, S. (2006) [1998]. *Religions de Rome*. París: Picard.
- BENNETT PASCAL, C. (1981). October Horse. *Harvard Studies in Classical Philology* 85: 261-291.
- BONNECHERE, P. (1998). Le sacrifice grec entre texte et image. À propos de l'ouvrage de F.T. van Straten *Hiera Kalà*. *Kernos* 11: pp. 377-388.
- BOURQUE, N. (2000). An anthropologist's view of ritual. En BISPHAM, E. y SMITH, C. (eds.). *Religion in archaic and republican Rome and Italy*. Edimburgo: Edinburg University Press: pp. 19-33.
- BREMMER, J.N. (1988). *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- BURKERT, W. (2011) [1990]. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Barcelona: Acantilado.
- CAPDEVILLE, G. (1971). Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome. *Mélanges de l'école française de Rome* 83 (2): 283-323.
- CAPDEVILLE, G. (1976). *Taurus et bos mas*. En VVAA. *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*. Roma: École Française de Rome: pp. 115-123.
- CARO ROLDÁN, J.M. (2000). Una aproximación a la naturaleza del *ver sacrum*. *Gerión* 18: 159-190.
- CAVALLERO, F.G. (2018). *Arae sacrae. Tipi, nomi, atti, funzioni e rappresentazioni degli altari romani*. Roma: L' Herma di Bretschneider.
- CIPOLLONE, M. (2011). I bronzi da Castel San Mariano: Lo stato delle cose. *Bolletino di archeologia online* 2 (2-3): pp. 20-43.
- DELGADO DELGADO, J.A. (2016a). Animales de sacrificio en el culto público romano. *Studi e material di storia delle religioni* 82 (2): 976-991.
- DELGADO DELGADO, J.A. (2016b). Religión y culto en el *Ara Pacis Augustae*. *Archivo español de arqueología* 89: 71-94.
- DUMÉZIL, G. (1987) [1974]. *La religion romaine archaïque*. París: Payot.
- DURKHEIM, E. (1995) [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Nueva York: The Free Press.
- FLORES ARROYUELO, F. (1996). Del sacrificio cruento en la religión romana. *Miscelánea Medieval Murciana* 19: 79-96.
- FÖGEN, T. (2006). Animals in Graeco-Roman Antiquity and Beyond: A Select Bibliography.
(https://www.telemachos.huberlin.de/esterni/Tierbibliographie_Foegen.pdf. Consultado el 05-09-2024).

- FRANCHINI, L. (2020). Il *ver sacrum*. Considerazioni in merito a regime e sviluppo storico di un antico rito migratorio. *Jus Online* 4: 143-159.
- GEORGOUDI, S.; KOCH PIETTRE, R. y SCHMIDT, F. (eds.) (2005). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*. Turnhout: Brepols.
- GEORGOUDI, S. (2005). L'“occultation de la violence” dans le sacrifice grec: Données anciennes, discours modernes. En GEORGOUDI *et alii*. *La cuisine et l'autel...*
- GEORGOUDI, S. (2008). Le consentement de la victime sacrificielle. Une question ouverte. En MEHL, V. y BRULÉ, P. (eds.). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes: pp. 139-153.
- GILHUS, I. S. (2006). *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres, Nueva York: Routledge.
- GOETTE, H.R. (1986). Kuh und stier als opfertier. Zur *probatio victimae*. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 91 (1): 61-68.
- HOPKINS, K. (1997). From violence to blessing: Symbols and rituals in Ancient Rome. En MOLHO, A.; RAAFALUB, K.; EMLÉN, J. (eds.). *City states in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- JENNISON, G. (1937). *Animals for show and pleasure in Ancient Rome*. Manchester: Manchester University Press.
- KADLETZ, E. (1976). *Animal sacrifice in Greek and Roman religion*. Washington: Universidad de Washington.
- KÜHN, H. (1950). *Das problem des Urmonotheismus*. Maguncia.
- LA REGINA, A. (1997). La *Tabula Rapinensis*. Legge del Popolo marrucino per l'instituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell'arce Tarinca (Rapino). En CAMPANELLI, A. y FAUSTOFERRI, A. (eds.). *I Luoghi degli Dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*. Chieti: Carsa.
- LEPETZ, S. y VAN ANDRINGA, W. (2008). Pour une archéologie du sacrifice à l'époque romaine. En MEHL, V. y BRULÉ, P. (eds.). *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes: pp. 39-58.
- MARCO SIMON, F. (2015). Religión e identidad en Roma: Del ritual arcaico a la mitología recreadora de la *romanitas*. *Bandue* 8: 17-40.
- MARCO SIMÓN, F. (2021). Cultus deorum: *La religión en la antigua Roma*. Madrid: Síntesis.
- MANTZILAS, D. (2016). Sacrificial animals in Roman religion: Rules and exceptions. En JOHNSTON, P.A.; MASTROCINQUE, A. y PAPAIOANNOU, S. (eds.). *Animals in Greek and Roman religion and myth*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: pp. 19-38.
- MEULI, K. (1946). Griechische Opferbräuche. En GIGON, O. *et alii*. *Phylobollia. Festschrift P. von Mühlh.* Basilea: pp. 185-288.
- NORTH, J.A. (2000). Prophet and text in the third century BC. En BISPHAM, E. y SMITH, C. (eds.). *Religion in archaic and republican Rome and Italy*. Edimburgo: Edinburg University Press: pp. 92-107.
- ORIA SEGURA, M. (2008). Mediadores y víctimas. Los animales en la religión romana. En FERRER ALBELDA, E.; MAZUELOS PÉREZ, J. y ESCACENA CARRASCO,

- J.L. (eds.). *De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo*. Spal Monografías XI: Universidad de Sevilla: pp. 183-203.
- ORIA SEGURA, M. (2018). Iconografía de las actividades religiosas femeninas en Roma: visualizando la marginación. En PAVÓN, P. (ed). *Marginación y mujer en el imperio romano*. Roma: Edizioni Quasar: pp. 223-252.
- RENFREW, C. (1985). *The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi*. Londres: The British School of Archaeology at Athens.
- RIESCO ÁLVAREZ, H. (1992). Los *prima, secunda y tertia spolia opima*. *Estudios humanísticos. Filología* 14: 25-36.
- RUDHART, J. y REVERDIN, O. (eds.) (1981). *Le sacrifice dans l'antiquité*. Ginebra: Fondation Hardt.
- SCHEID, J. (1985). Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome. *Archives de sciences sociales des religions* 59 (1): 41-53.
- SCHEID, J. (1998a). *La religion des Romains*. París: Armand Colin.
- SCHEID, J. (1998b). *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt*, École Française de Rome.
- SCHEID, J. (2005a). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. París: Aubier.
- SCHEID, J. (2005b). Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique. En GEORGOUDI, S.; KOCH PIETTRE, R. y SCHMIDT, F. (eds.). *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*. Turnhout: Brepols: pp. 273-287.
- SCHILLING, R. (1973) [1969]. Religión romana. En BLEEKER, C.J. y WIDENGREN, G. (eds.). *Historia Religionum. Vol I: Religiones del pasado*. Madrid: Ediciones Cristiandad: pp. 435-482.
- SCULLARD, H.H. (1981). *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*. Londres: Thames and Hudson.
- SOPEÑA GENZOR, G. (2021). La voz a través del cuerno. El paradigma documental del *carnyx*. *Zephyrus* 87: 167-193.
- STRATEN, VAN; F.T. (1995). Hierà Kalá. *Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden: Brill.
- TOYNBEE, J.M.C. (1973). *Animals in Roman life and art*. Londres: Thames and Hudson.
- TURCAN, R. (1988). *Religion romaine. Vol. II: Le culte*. Leiden: Brill.
- VERNANT, J.P. (1981). Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thysia* grecque. En VVAA. *Le sacrifice dans l'Antiquité*. Ginebra: Fondation Hardt: pp. 1-21
- VERSNEL, H.S. (1994). *Inconsistencies in Greek and Roman religion. Vol. II: Transition. Reversal in Myth. Ritual*. Leiden: Brill.
- VVAA. (1995). *Homme et animal dans l'antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes 1991*. Tours: Centre de Recherches A. Piganiol.