

Santiago Montero Herrero & Sabino Perea Yébenes (eds.)

Adivinación y violencia en el mundo romano



ESTUDIOS HISTÓRICOS
& GEOGRÁFICOS



Ediciones Universidad
Salamanca

ADIVINACIÓN Y VIOLENCIA
EN EL MUNDO ROMANO

ESTUDIOS HISTÓRICOS & GEOGRÁFICOS, 174

Colección dirigida

por

Ricardo ROBLEDO HERNÁNDEZ

(Universidad Pompeu Fabra)

Consejo científico

José M^a MONSALVO (Universidad de Salamanca)

Alberto MARCOS (Universidad de Valladolid)

Isabel BURDIEL (Universidad de Valencia)

Carlos FORCADELL (Universidad de Zaragoza)

Ángel VIÑAS (Universidad Complutense de Madrid)

Rafael MATA OLMO (Universidad Autónoma de Madrid)

David EDGERTON (King's College London)

Consejo técnico

M^a. ISABEL DE PÁIZ (Universidad de Salamanca)

José Ramón GONZÁLEZ HERNÁNDEZ (Universidad de Salamanca)

SANTIAGO MONTERO HERRERO
& SABINO PEREA YÉBENES (EDITORES)

ADIVINACIÓN Y VIOLENCIA
EN EL MUNDO ROMANO



Ediciones Universidad
Salamanca

ESTUDIOS HISTÓRICOS & GEOGRÁFICOS, 174

© Ediciones Universidad de Salamanca
y Santiago Montero Herrero & Sabino Perea Yébenes (eds.)

1ª edición: marzo, 2020

ISBN (impreso): 978-84-1311-171-1 / DL: S. 69-2020

ISBN (PDF): 978-84-1311-172-8

ISBN (ePub): 978-84-1311-173-5

ISBN (Mobi): 978-84-1311-174-2

Ediciones Universidad de Salamanca
<http://www.eusal.es>

Maquetación (impreso y digital) e impresión:
Gráficas Lope
www.graficaslope.com

Hecho en la Unión Europea-Made in EU

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca.



La colección Estudios Históricos & Geográficos de Ediciones Universidad de Salamanca está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, sello promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE), y avalado por ANECA y FECYT.



ADIVINACIÓN y violencia en el mundo romano / Santiago Montero y Sabino Perea Yébenes (editores). — 1a. ed. — Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca, 2020

1 recurso en línea (292 p.) (PDF). — (Estudios históricos ; 174)

Título tomado de la página de inicio

Textos en español e italiano

Modo de acceso: WWW. URL: <https://eusal.es/index.php/eusal/catalog/book/978-84-1311-171-1>

1. Adivinación-Roma. 2. Violencia-Roma. I. Montero, Santiago, 1954-, editor.

II. Perea Yébenes, Sabino, editor.

133.3(37)

316.624.3(37)

ÍNDICE

Prefacio	
Santiago MONTERO HERRERO y Sabino PEREA YÉBENES.....	9
Adivinación, violencia (y paz) en las fuentes epigráficas	
Silvia TANTIMONACO.....	13
Estremi rimedi: Greci e Galli sepolti vivi nel Foro Boario	
Alessio QUAGLIA.....	29
<i>Tetra prodigia</i> . Los enjambres de abejas como manifestación de la ruptura de la <i>pax deorum</i>	
Javier CABRERO PIQUERO.....	51
Adivinación y violencia: el caso de la Hispania romana	
Santiago MONTERO.....	73
Adivinación y guerra civil en el año de los Cuatro Emperadores	
Diego M. ESCÁMEZ DE VERA.....	85
Basíliides y el <i>adventus</i> de Vespasiano	
Pilar FERNÁNDEZ URIEL.....	107
Profecía y violencia en el judaísmo del Segundo Templo y el Nuevo Testamento: de la <i>Regla de la Guerra</i> (1QM) al libro de la Revelación («Apocalipsis»)	
Fernando BERMEJO RUBIO.....	121

Virgilio, Mithra e le profezie iraniche Attilio MASTROCINQUE	147
Prodigios y profecías en torno al asesinato de Caracalla (Casio Dion, 79.7-8) Sabino PEREA YÉBENES	163
El hombre devorado por un lobo (Dion XLVIII, 46, 3; Apiano, <i>BC</i> V 79). Prodigio y violencia Miguel REQUENA JIMÉNEZ	187
A las puertas de una muerte cruenta: el profetismo cristiano de carácter martirial Raúl GONZÁLEZ SALINERO	203
Profezia femminile ed episodi di violenza nei primi secoli del cristianesimo Immacolata AULISA	227
<i>Ese profeta debe ser muerto</i> : Adivinación y violencia en la <i>Vita Sanctae Genovevae</i> Esther SÁNCHEZ MEDINA	255
<i>Quam ille de uita regis (...) consulisset</i> . Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda Pablo C. DÍAZ	271

Prefacio

1. Ἀνάγκη

EXISTE EN LA RICA LENGUA GRIEGA CLÁSICA un término de frondosa polisemia que resume en gran parte lo escrito en este libro, ἀνάγκη (*anánkē*): la fuerza inexorable del Destino, el Destino mismo –*Fatum*, diría un latino–, lo que une al hombre, en su existencia, por ley natural, con lo que le es inaprensible: el devenir, su devenir, a veces trágico, o el de otros.

No por casualidad, sino por acomodación de la lengua (del concepto) a la realidad espiritual y existencial que lo sustenta, esta voz también significa «coacción», «violencia», «angustia», «zozobra».

A los hombres de entonces –permítasenos ahora no caer en la impostura del lenguaje *de género*, tan de moda– les preocupaba su futuro existencial inmediato, quizás en mayor medida que a los de ahora, si nos referimos a los que vivimos en Europa o en países de economía avanzada y socialmente equilibrados. Porque la sociedad antigua era más inestable que la nuestra, más desigual, más violenta –transitada por guerras casi continuamente–, con menor perspectiva vital (la edad mediana de muerte era mucho más baja que la del hombre moderno). Por mucho voluntarismo que pusiera un Lucrecio en reactivar el pacifismo epicúreo en Roma, la romana es una sociedad violenta, y el Estado romano no era en modo alguno *epicureo*, sino más bien ajeno ese buenista pacto de no violencia trabado en los orígenes por el hombre, a decir del sabio griego: «La justicia no se da por sí sola, sino que está condicionada por las relaciones entre los hombres y, en cualquier nación, por un contrato efectuado con miras a no dañarse unos a otros» (*Opiniones principales* 33). La romana era una sociedad donde el valor de la vida humana queda relativizada, según el propio Derecho, por la familia y la posición social, natural o adquirida. Curiosamente, el término *anánkē* también significa «vínculo de sangre». El ser, la existencia, el Destino, es un vínculo marcado en la frente del individuo desde la cuna, y el transcurrir vital está conmixto a la incertidumbre, de ahí la necesidad del hombre romano de acudir a métodos (τέχναι) experimentales adivinatorios.

Según estos razonamientos, la adivinación es *per se* un acto violento, porque desordena la cotidianidad, o va en contra de la ley natural: fuerza las cosas.

Y lo dicho para el individuo puede hacerse extensivo a las instituciones. Si la consulta adivinatoria lo es a título particular, privado, carece de sentido político. La consulta que hace un hombre atribulado al gabinete de un mago, puede ser importante para él, un placebo para su psique, o un consuelo, pero carece de proyección social. Por el contrario, la consulta adivinatoria institucional (por ejemplo, la consulta de los Libros Sibilinos) es política, y pública (aun en su impostado secretismo), pues tiene como finalidad el bien público, lo mejor para el Estado.

De ahí que, en la perspectiva social, y por tanto histórica, de Roma, la adivinación institucional sea la más importante. Es la adivinación ligada a los grandes acontecimientos públicos de la que hablan los intelectuales, los políticos de mayor rango (en Roma, los senadores y los colegios sacerdotales, la *aristocracia religiosa*), es la adivinación unida indefectiblemente al *fatum* del propio Estado, a la existencia azarosa de la misma Roma. Y el Destino no está solo en manos de los hombres, sino también de la divinidad. O, si cabe, aún en mayor medida de la divinidad.

Roma no se entiende a sí misma sin sus dioses. Y por eso, a través de la adivinación, vehicula formas de preguntarles y de obtener respuestas, de conversar con ellos, aunque siempre en plano de inferioridad y de sumisión a la voluntad divina. De eso es de lo que nos habla constantemente Tito Livio en su magno relato de la historia de la Roma más antigua y del épico periodo republicano: del diálogo existencial entre los hombres (los romanos) y la divinidad en los momentos más críticos de la historia de Roma, en aquellos acontecimientos –volviendo a la semántica de la *anánke*–, en que la supervivencia de Roma, su futuro, es zozobante, angustioso y violento. De ahí que las noticias que tenemos sobre la adivinación estén relacionadas muchas veces con la guerra –expresión llana de la violencia y evidencia de la ruptura de la *concordia deorum*–, o con catástrofes, que es la ruptura del orden natural y de la armonía de la madre Naturaleza.

2. TRADICIÓN, PROYECCIÓN

Queremos y debemos de ser cautos a la hora de diagnosticar el valor que ha de tener la Historia como modelo o *exemplum*, y en particular la Historia Antigua, para el hombre actual.

Introducir en estos momentos el término «violencia» en el título de un libro puede parecer, *prima facie*, política o socialmente incorrecto. Pero volvemos a la idea expresada en las líneas anteriores: el historiador no es, no debe de ser, un paladín de las corrientes de pensamiento actuales, del pacifismo impostado por la corriente del llamado «pensamiento bambi». Steven Pinker, pensador y científico norteamericano –especializado en la sociología de las neurociencias– ha puesto de relieve en varios ensayos enjundiosos, particularmente en su libro *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós, 2012 (título original, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, 2011),

una realidad que muchos no quieren ver: la debilidad de la sociedad actual, en su pensamiento, en su comportamiento, en el escaso vigor (y a veces calidad) de su producción científica en disciplinas humanísticas. Pinker indica que hay un declive radical de comportamientos violentos, que no tienen respuesta en la biología (el hombre, en tanto animal es violento), sino que es resultado del entorno cultural y material, de la asunción de un concepto de Estado acomodado, rico, con un sistema judicial ultragarantista (incluso para los asesinos), que contribuye a limitar las tentaciones agresoras y el recurso a la venganza. Otro concepto cardinal en esta obra de Pinker es lo que denomina «la feminización de la sociedad» (respeto creciente a la mujer, la asunción por parte del hombre de tareas hasta ahora tradicionalmente femeninas, y la incorporación de la mujer a trabajos hasta ahora reservados al hombre, como el ejército). Otro argumento es la comunicación de masas, que nos lleva a comprender y a aceptar el punto de vista de personas de otras sociedades, y lo que llama «la escalera mecánica de la razón, la aplicación intensiva del conocimiento y de la razón a los asuntos humanos que lleva a reenfocar el problema de la violencia no ya como disputa a ganar sino como problema a resolver». Estas reflexiones de Pinker demuestran cuán distante está la sociedad actual de la romana. Y que, en consecuencia, creemos que no se puede abordar el estudio de la Historia de Roma desde esta perspectiva «angélica» y «políticamente correcta», pues son realidades diferentes, muy distantes, opuestas.

La Historia de Roma, en su conjunto, no es ética; y su estudio ha de saber liberarse de componendas morales y de prejuicios. La adivinación en Roma, de la que aquí se estudian muchos casos, es mezcla de religión y política. Y ambos conceptos pueden comportar violencia, unidos o por separado.

Pero el historiador no debe hacer concesiones a las modas. El historiador se debe a la verdad. Y la verdad, o su fundamento, su herramienta, son las fuentes. Las fuentes antiguas sobre Roma hablan de sus tradiciones, de sus costumbres, de su lucha por la supervivencia, de su vida. El historiador actual, al sumergirse de nuevo en esos testimonios, de algún modo sigue perpetuando las tradiciones romanas, su historia, trayéndolas al lector de hoy. Primero, recordándolas, haciéndolas comprensibles, luego analizándolas, comparándolas, reflexionando sobre ellas, desentrañando lo que pudieron significar para ellos y lo que deben significar para nosotros.

Por tanto, no debemos sustraernos al derecho a hablar, desde la academia, de la violencia de los antiguos, que era una realidad inapelable, ni de adivinación y sus ejemplos, que eran igualmente una realidad inscrutada en la vida cotidiana y política de los romanos, y, hasta si se nos permite la expresión, era parte de su idiosincrasia religiosa.

Escribimos historia para que no se apague la llama ni el recuerdo de la cultura que nos alimenta.

3. *SCRIPTA MANENT*

El milagro que supone, a día de hoy, editar y poner en circulación un libro científico de estas características se debe al amor con que Ediciones Universidad de Salamanca, la editorial más antigua de España, pone en cada una de sus publicaciones, y en particular, por lo que nos compete ahora, a las obras que publica en las áreas de Historia, Humanidades y Ciencias Sociales.

Por tanto es deber y honor nuestro expresar sin ambages nuestro agradecimiento sincero por el interés mostrado hacia este proyecto, que es realidad y el lector tiene ya entre sus manos. En particular, al director de la editorial, Don José Luis de las Heras Santos, así como a nuestro compañero y amigo el profesor Pablo C. Díaz, que inició las primeras conversaciones de contacto.

Como bien decían los latinos, «lo escrito, perdura», y el sello de la Editorial de la Universidad de Salamanca perdurará, junto a nuestros nombres y a nuestras palabras, siempre.

Santiago MONTERO HERRERO

Sabino PEREA YÉBENES

ADIVINACIÓN, VIOLENCIA (Y PAZ) EN LAS FUENTES EPIGRÁFICAS^{*1}

Divination, Violence (and Peace) in the Epigraphic Sources

Silvia TANTIMONACO

Research Institute for Linguistics, Hungarian Academy of Sciences, Budapest
<https://orcid.org/0000-0001-7060-0800>

RESUMEN

En el presente artículo investigamos los aspectos de violencia contenidos en las inscripciones romanas que pueden relacionarse con el afán de condicionar los eventos futuros. Por un lado, nos ocupamos de las tablillas de execración (*tabellae defixionum*), en las que hay violencia tanto física (en el soporte) como verbal (en el texto), deseándose sufrimientos sea corporales sea psicológicos a quienes se consideran culpables de haber cometido alguna injusticia, que el *defigens* pretende castigar por medio de la magia. Por otro lado, tratamos sobre las maldiciones sepulcrales (*dirae sepulcrales*), en las que padecimientos parecidos se auguran a quienes cometan el delito de violar las tumbas, con la función de impedir que dichas violaciones se lleven a cabo. A continuación, destacamos también el papel de las inscripciones como símbolos tangibles de apaciguamiento entre el hombre y la esfera sobrenatural. Nos referimos a la condición ‘violenta’ del devoto, que se expone a la posible venganza de la divinidad en caso de no cumplir con sus promesas, y hacemos especial referencia al ámbito funerario, en el que la erección del epitafio impide que haya conflicto entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En este marco, pasamos revista a algunas inscripciones funerarias que parecen estar vinculadas con la práctica de la necromancia.

PALABRAS CLAVES

Epigrafía Latina; religión romana; adivinación; necromancia; violencia.

* Este trabajo se inscribe en el proyecto H2020-MSCA-IF-2017-793808 y en la actividad del grupo de investigación LITTERA (2017SGR241). Agradezco a los profesores Santiago Montero y Sabino Perea haberme brindado la ocasión para tratar este tema.

ABSTRACT

In this paper, we will analyse the aspects of violence attested in the Roman inscriptions, which aim to influence the course of events. On the one hand, we will refer to the curse tablets (*tabellae defixionum*), where physical and verbal violence is attested (on the object bearing the inscription, and in the text, respectively). In this case, bodily and psychological sufferings are wished to those who are considered guilty of some injustice, that the *defigens* aims to punish by means of magic. On the other hand, we will deal with the funerary curses (*dirae sepulcrales*), where similar kinds of punishments are wished to those who desecrate the tombs, in order to prevent profanations. Moreover, we will also highlight the role of inscriptions as tangible signs of pacification between the man and the supernatural sphere. We will refer to the 'violent' condition of the worshipper, who exposes himself to the revenge of the divinity in case of not keeping his promises, and we will put particular emphasis on the funerary domain, where the erection of an epitaph avoids the rise of conflicts between the human and the supernatural world. In this light, we will also examine some funerary inscriptions which seem to be connected with the practice of necromancy.

KEY WORDS

Latin Epigraphy; Roman Religion; Divination; Necromancy; Violence.

1. INTRODUCCIÓN

EXPRESIONES DE VIOLENCIA tanto física como verbal están bien documentadas en epigrafía¹. En el presente artículo, nos centraremos, en primer lugar, en aquellos casos en que dicha violencia está vinculada al afán de conocer o condicionar los acontecimientos futuros. En este marco, nos ocuparemos de las tablillas de execración (*tabellae defixionum*) y de las maldiciones funerarias (*dirae sepulcrales*), en las que la violencia representa el antecedente de un prodigio deseado, cuya eficacia se persigue a través del medio escrito. A continuación, trataremos sobre las inscripciones vinculadas a la práctica de la adivinación, especialmente de la necromancia, evidenciando cómo, en estos casos, la violencia representa una condición previa a la realización del monumento inscrito, que tiene la función de resolver conflictos y restablecer la paz entre el mundo de los humanos y lo sobrenatural.

2. LA VIOLENCIA COMO ANTECEDENTE DE UN PRODIGIO

2.1. *Tabellae Defixionum*

Sobre las tablillas de execración (*tabellae defixionum*) existe una amplia, muy buena y muy actualizada bibliografía². Se trata de conjuros que solían redactarse –gene-

1. Podemos recordar la técnica de la *damnatio memoriae*, que se concretiza no sólo en la pretensión ideal de que alguien desaparezca de la historia de la humanidad, sino también en la acción práctica de eliminar su nombre de las inscripciones; por otro lado, hay inscripciones que relatan asesinatos (a menudo por envenenamiento) o *insidiae* contra el emperador y el estado. Sobre este tema, cf. GRAF, 2007.

2. En los últimos años, las *defixiones* han sido el objeto de estudio de valiosas investigadoras, a cuya extensa bibliografía remitimos: Andrea BARTA, Amina KROPP, Celia SÁNCHEZ NATALÍAS y Daniela URBANOVÁ. Cf. particularmente Urbanová, 2018.

ralmente de forma anónima— sobre láminas de plomo, que después se enrollaban o doblaban, y se atravesaban con un clavo³ —significado originario del verbo *defigere*. Las divinidades evocadas en estos conjuros eran especialmente —pero no exclusivamente— ctónicas: a éstas el *defigens* ‘entregaba’ literalmente su víctima. La acción de clavar el soporte junto con su texto servía para aumentar la eficacia del conjuro, ‘atando’ o ‘atravesando’ simbólicamente al enemigo⁴. Al mismo tiempo, también la doble acción de proclamar las fórmulas y dejarlas por escrito —como si se tratase de una especie de ‘cartas’ para las fuerzas sobrenaturales— aumentaba las posibilidades de que tuvieran el efecto esperado⁵. Finalmente, las láminas se enterraban o se escondían en lugares que se consideraban particularmente propicios para que tuvieran efecto: fuentes de agua, cursos fluviales, necrópolis, santuarios, o sitios próximos a la casa o a los lugares que frecuentaba habitualmente la víctima⁶.

Las *defixiones* representan, pues, un tipo particular de epígrafes, donde la violencia de los contenidos —expresada con fórmulas de carácter mágico— se une a la violencia ritual e incluso formal⁷, aprovechándose para estos efectos la ductilidad del soporte⁸. Son pocas, de hecho, las *defixiones* elaboradas sobre piedra con el objetivo evidente de ser expuestas en público⁹, puesto que, por lo general, destaca el carácter espontáneo de su producción, además de su uso privado e incluso secreto¹⁰.

Un grupo específico de *defixiones* son las llamadas ‘plegarias para la justicia’¹¹, dirigidas a las divinidades para que castiguen al culpable o culpables de una agresión (daño o robo) que ha sufrido el *defixio*¹². En dicha categoría de textos, es particularmente evidente el papel de la violencia como medio para alcanzar la justicia, entendida en este caso no sólo como objeto del derecho humano, sino también como un concepto universal de equilibrio e igualdad.

3. Cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, p. 120.

4. Cf. MARCO SIMÓN, 2014, p. 100.

5. Cf. KROPP, 2008, pp. 82-85.

6. Cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, p. 120 y MARCO SIMÓN, 2014, p. 98. Para una clasificación de las tipologías de *defixiones* en base a sus contenidos, cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, pp. 119-120.

7. Se habla, por ello, de «magia agresiva», cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, p. 117.

8. Sobre el uso del plomo para las *defixiones*, cf. Sáchez Natalías, 2011, pp. 82-83.

9. Sánchez Natalías (2011, p. 81) menciona tan sólo dos ejemplos de *defixiones* lapídeas, entre las cuales queremos destacar en particular la famosa *defixio* de Mérida, CIL II 462, sobre la cual cf. recientemente MARCO SIMÓN, 2011 y VELAZA FRÍAS, 2016. En general sobre el tema de los soportes utilizados para las *defixiones* en el Occidente latino, cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2011.

10. Aun así, no podemos descartar que existieran verdaderos profesionales de la magia, encargados de elaborar las *defixiones* para sus clientes, cf. GAGER, 1992, p. 5.

11. «Prayers for justice», según la definición de VERSNEL, 1991, p. 61. Sobre las diferencias y semejanzas entre maldiciones y plegarias, cf. URBANOVÁ, 2018, pp. 95-96.

12. Cf. MARCO SIMÓN, 2014, p. 97. Esta categoría está bien documentada sobre todo en la Britania, donde se concentra en santuarios dedicados a divinidades locales, cf. URBANOVÁ, 2009b, pp. 353-354.

En efecto, se ha observado que las *defixiones*, formando parte de un sistema de prácticas ocultas vinculadas al mundo de las creencias populares, reflejan la falta de recursos de sus autores, que en cierto modo se sienten obligados a acudir a estas formas de justicia sumaria¹³. A menudo, de hecho, la magia parece hacer frente a las carencias o debilidades de las instituciones oficiales –por ejemplo, la ausencia de un sistema de investigaciones policiales, en el caso de las plegarias para la justicia¹⁴. El uso de un lenguaje influenciado –pese a los vulgarismos frecuentes–¹⁵ por la jerga jurídica es una prueba de la función de estos textos como ‘alternativa popular’ a la justicia oficial¹⁶.

Más en general, cabe señalar –con Gordon– que, en la mentalidad grecorromana, lo divino en su totalidad se consideraba responsable para el mantenimiento de la justicia en el mundo¹⁷, y que la venganza era considerada como una forma de justicia popular¹⁸. Lo demuestra el hecho de que, en algunas *defixiones* referidas a robos de pertenencias personales, al *defigens* le basta con que el ladrón sea castigado por la divinidad, sin que se le devuelva lo robado¹⁹. De esta manera, se reestablece aquella que Gordon define la simetría («simmetry») de la relación entre la parte dañada y el dañador²⁰.

En este sentido, no tenemos que olvidar que el concepto de *aequitas* –fundamental en el ámbito jurídico romano–²¹ se basaba en la idea de que «nadie podía

13. Cf. p.e. MARCO SIMÓN, 2014, p. 102: «Como ha señalado justamente mi colega Soazick Kerneis, las plegarias judiciales expresarían unas formas de justicia alternativas a la del gobernador romano». También *ibid.*, p. 103. Véanse además URBANOVÁ, 2009a, p. 299 y SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, p. 119.

14. En ocasiones, además de la punición del robo, se ruega la divinidad para que ayude a reencontrar los objetos robados, prometiéndole una parte en cambio, cf. URBANOVÁ, 2009a, p. 299.

15. Para el aspecto lingüístico de las *defixiones*, cf. especialmente los trabajos de A. BARTA y D. URBANOVÁ. La presencia de vulgarismos se relaciona con el carácter espontáneo y auténtico de estos textos, que ya hemos destacado.

16. Cf. URBANOVÁ, 2009a, p. 299; *Ead.*, 2009b, p. 353; MARCO SIMÓN, 2014, pp. 100 y 102.

17. Cf. GORDON, 2013, p. 263: «The claim that the divine world as a whole is responsible for maintaining justice in this world (...) has nothing whatever to do with the legal system, but was nevertheless basic to both Greek and Roman religious systems».

18. Cf. GORDON, 2013, p. 268: «One is fully justified in taking revenge on those who have wronged one, provided that in a dispute or difference one is in the right – which always comes down to a judgement in one’s own court».

19. Cf. URBANOVÁ, 2009a, pp. 305-306, con posibles explicaciones para este fenómeno. En otros casos, sí está prevista la devolución de lo robado, cf. *supra*, nt. 14.

20. Cf. GORDON, 2013, p. 169.

21. CIC. *top.* 90, 7-10: *Atque etiam aequitas tripartita dicitur esse: una ad Superos deos, altera ad Manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur.* Cf. también *Her.* 3,3: *Iustitia est aequitas ius uni cuique rei tribuens pro dignitate cuiusque.* Sobre la relación entre los términos *iustitia* y *aequitas*, cf. MANTOVANI, 2017, pp. 38-39 y 53-54.

aprovecharse en detrimento del otro»²². En este contexto, es fácil entender cómo la ‘sed de justicia’ de quienes se sentían desprotegidos frente a un crimen sufrido, que estaba probablemente destinado a quedar impune, se tradujera en ‘sed de venganza’²³.

Así pues, a las víctimas de las *defixiones* se deseaban sufrimientos físicos de todo tipo, como enfermedades –también mortales– u otros tipos de molestias más ‘cotidianas’ (como no poder sentarse, beber, masticar, hablar, etc.)²⁴. A veces, los padecimientos físicos iban acompañados por otro tipo de violencia, de carácter psicológico, que tenía por objetivo despertar en el enemigo sentimientos de culpa y remordimiento; en tal caso, podemos encontrar referencia a la mente, a la memoria, al corazón o, más en general, a la ‘interioridad’ de la víctima (*mens, memoria, cor, intus, corporis medullae*, etc.)²⁵.

Cabe mencionar también el caso de las *defixiones* de contenido amoroso, de las que se distinguen dos tipos: aquellas –escritas prevalentemente por mujeres– que buscan la eliminación del rival en el amor; y otras –producidas por hombres– que pretenden provocar el enamoramiento o el encuentro sexual ocasional con la persona amada²⁶.

En este caso, es digna de interés la paradoja en base a la cual, para ser correspondido, el enamorado ejerce violencia contra la persona amada, llegando hasta el punto de desearle tormentos de varios tipos. Una situación tan contradictoria –el hecho de desear algo malo a la persona querida– se explica sin embargo con la frustración de quien ama sin ser amado a su vez, y la incapacidad de convencer al amado a quererle. La condición del amor no correspondido se habrá considerado como ‘injusta’ –según una idea que es tópica también en literatura– y los númenes estaban llamados a solucionarla con sus poderes sobrenaturales.

No es, pues, casual que las *defixiones* amorosas compartan algunas de sus características con las plegarías para la justicia, por ejemplo el carácter temporáneo de la punición, que deberá durar tan sólo hasta el momento en que los objetivos del *defigens* se hayan alcanzado²⁷. En particular, la punición consiste en transferir sobre la persona amada los mismos tormentos de los que el *defigens* se considera aflicto por su culpa²⁸, como insomnio y malestares (que son ‘síntomas’ típicos del

22. Cf. MANTOVANI, 2017, p. 33: «Nel nesso fra vantaggio e svantaggio s’esprime un principio più profondo, ossia che in una relazione nessuno deve avvantaggiarsi a detrimento dell’altro». También *ibid.*, p. 56.

23. Cf. GAGER, 1992, p. 175 («Pleas for justice and revenge») y URBANOVÁ, 2009a, p. 303 («Rachendurst»). También SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, p. 119: «Toda imprecación se nutre de rencor, envidia, temor, deseo e incluso cierta sed de venganza».

24. Cf. GORDON, 2013, pp. 270-271. Véase también URBANOVÁ, 2009a, p. 303.

25. Cf. GORDON, 2013, pp. 271-272.

26. Cf. URBANOVÁ, 2009b, pp. 348-350.

27. Cf. URBANOVÁ, 2009a, p. 300; *Ead.*, 2009b, pp. 352-354.

28. Cf. URBANOVÁ, 2009b, p. 353.

enamoramiento mismo), junto con la pérdida de la memoria (para favorecer el enamoramiento)²⁹. De esta manera, se restablece el equilibrio (*aequitas*) entre el *defigens* y su víctima, que en este caso es a la vez ‘carníفة’.

2.2. *Dirae sepulcrales*

La segunda categoría de inscripciones que merece atención en relación con el tema de la violencia practicada para modificar el futuro comprende las llamadas *dirae sepulcrales*, maldiciones contenidas en los epitafios³⁰. Su objetivo declarado es evitar la violación del sepulcro (*uiolatio sepulcri*), entendida bien como un acto vandálico contra la tumba, bien como el incumplimiento o la alteración de las voluntades testamentarias del difunto con respecto a la misma (la llamada *lex sepulcri*)³¹.

No es infrecuente encontrar en los epitafios plegarias que invitan a respetar el sepulcro (p.e. *rogo n^re¹ noceas*³²; *rogo per deos superos inferosque n^re¹ uelitis ossa uiolare*)³³. Sin embargo, en casos más específicos, las plegarias son remplazadas por violentas amenazas contra quienes quieran infringir las prohibiciones del propietario (*quis-quis uiolauerit*)³⁴.

Dichas amenazas prevén sufrimientos de tipo físico o espiritual, que en la mayoría de los casos afectarán al violador estando aún en vida, y otras veces después de su muerte³⁵. En el primer caso, se amenaza al enemigo con ser atormentado por las fuerzas sobrenaturales (*deos iratos habeat; Manes eius eum exagitent*)³⁶ o bien se le desea algún padecimiento concreto (*sale et / aqua desideret*³⁷; *clauos... in oculos sibi figat*)³⁸. En alternativa, al violador se le augura que su alma no pueda acceder al Más Allá ni encontrar descanso (*nec Superis / comprobetur nec Inferi recipiant et sit ei terra grauis*)³⁹. No faltan, además, sufrimientos de tipo psicológico, como el augurio de que el violador experimente un luto parecido a aquel de la víctima (*habere*

29. Cf. URBANOVÁ, 2009b, p. 352.

30. Remitimos a la consultación de las secciones dedicadas a este tema en PANCIERA, 2004, así como a los recientes trabajos de RADULOVA y SASSU, 2015, y RADULOVA, 2016. Véase también TOSI, 1993.

31. Por ejemplo, introduciendo el cuerpo de una persona extraña a su familia o que no formaba parte del grupo de herederos designados por el testador. Sobre el tema de los *iura sepulcrorum* es útil consultar especialmente los trabajos de Sergio LAZZARINI.

32. *CIL* VI 6825.

33. *CIL* VI 5886.

34. También interesante es el fenómeno opuesto, que responde al uso de felicitar a quienes respetarán el sepulcro, como acontece en AE 1992, 202 o en *CIL* V 7475 (= TOSI, 1993, p. 237, nr. d3). Cf. PAPI, 2004, pp. 409-410.

35. Cf. PAPI, 2004, p. 408; DE PAOLIS, 2010, p. 623.

36. AE 1967, 42 y *CIL* VI 29471 respectivamente. Cf. De Paolis, 2010, p. 623.

37. *CIL* VI 29945.

38. *CIL* VI 7191. Cf. PAPI, 2004, p. 408. En las inscripciones cristianas, se desea a veces que el violador termine como Judas; cf. TOSI, 1993, p. 233 y, especialmente, PEREA YÉBENES, 2006.

39. *CIL* VI 7579. Cf. PAPI, 2004, p. 409.

dolorem meum quem ego habui)⁴⁰, o el llamativo deseo de que el violador sea el último entre sus familiares en morir (...*ultimus suorum moriatur*)⁴¹. En otras ocasiones, el dolor físico en vida y el sufrimiento espiritual tras la muerte se unen en la misma maldición (*Opto (...) ut cum / dolore corporis / longo tempore uiuat / et cum mortuus fuerit, Inferi eum non / recipiant*)⁴².

Como se ve, respecto a las *defixiones*, las *dirae sepulcrales* pretenden intervenir con violencia en el futuro no para hacer que algo acontezca, sino más bien, al contrario, para evitar que algo se lleve a cabo o, mejor dicho, para hacer que una maldición se cumpla en caso de que sea necesario. Otra diferencia relevante es que, al contrario de las *defixiones*, las *dirae sepulcrales* son textos públicos y visibles, que buscan ser leídos, y cuyos autores no quieren quedar anónimos, sino más bien proteger la memoria de su nombre⁴³. Respecto a las voluntades contenidas en los testamentos, sin embargo, las *dirae* se presentan como textos más irracionales, aunque tienen la misma función de proteger la sepultura.

Por otro lado, de forma parecida que en el caso de las *defixiones*, podría pensarse que estas intimidaciones reflejaban la falta de confianza en las instituciones en materia de tutela jurídica de las tumbas⁴⁴, sin olvidar que en ambos casos –*defixiones* y *dirae sepulcrales*– se trata de prácticas documentadas también en otras sociedades, como la siria, la fenicia, la palestina, la griega, etc.⁴⁵. Las maldiciones sepulcrales, en efecto, pueden entenderse como la ‘variante popular’ de las *multae sepulcrales* –sanciones pecuniarias escritas en los epitafios, que tenían las mismas funciones protectoras–⁴⁶, aunque parecen ser un fenómeno más temprano⁴⁷.

Los investigadores han observado que las multas –y lo mismo vale para las maldiciones– son elementos redundantes en las inscripciones funerarias, puesto que la legislación romana preveía, *per se*, que los derechos funerarios (*iura sepulcrorum*) fueran respetados, gracias a la llamada *actio de sepulcro uiolato*, un edicto del pretor que se remonta a la época republicana; además, las Leyes de las Doce Tablas ya habían establecido que los derechos de los dioses Manes eran inviolables (*deorum Manium iura sancta sunt*), como recuerda Cicerón⁴⁸. Así pues, la fórmula dedicatoria

40. CIL VI 10458. Cf. PAPI, 2004, p. 409.

41. CIL VI 29946a. Cf. PAPI, 2004, p. 409.

42. CIL VI 36467. Cf. PAPI, 2004, p. 408.

43. Cf. TOSI, 1993, pp. 218-219 y RADULOVA y SASSU, 2015, p. 472.

44. Cf. p.e. TOSI, 1993, p. 213 para el llamado «sepulcreto di Levante» en Concordia Sagittaria (*Regio X*).

45. Cf. PAPI, 2004, p. 404.

46. Cf. RADULOVA, 2016, pp. 202-210.

47. Las maldiciones sepulcrales se documentan en Roma especialmente en los siglos I y II d.C., con algunos ejemplos incluso en la época republicana (cf. PAPI, 2004, p. 411); las multas, sin embargo, son típicas de los siglos II y III d.C. (cf. Gregori, 2004, p. 403).

48. Cf. RADULOVA, 2016, p. 202. Las multas respondían probablemente a una especie de *lex suae rei dicta*, cf. *ibid.*, p. 208. Sobre las puniciones reglamentadas por el derecho romano contra los violadores de las tumbas véase la síntesis en RADULOVA – SASSU, 2015, pp. 471-472.

ria a los *Manes* (*Dis Manibus / Dis Manibus sacrum*) hubiera tenido que ser suficiente –en principio– para proteger el espacio sagrado de la sepultura⁴⁹. El valor jurídico de las multas sepulcrales es, pues, aún objeto de debate entre los estudiosos⁵⁰, mientras que en el caso de las maldiciones, nos encontramos ante un fenómeno referido al mundo de las creencias populares, cuya eficacia es obviamente discutible.

Seguramente, tanto las maldiciones como las multas sepulcrales pueden interpretarse como un reflejo de la frustración de todo ser humano frente a la imposibilidad de saber qué pasará después de su muerte, frente a la conciencia de que sus restos quedarán indefensos y a la merced de los vivos⁵¹. En el mundo romano, preocupaciones de este tipo fueron incluso más fuertes que en otras épocas históricas o sociedades⁵², puesto que quienes creían en el Más Allá pensaban que no habrían podido acceder a él si su cuerpo no hubiese sido correctamente enterrado (el llamado *iustum facere*, con clara referencia al concepto de justicia)⁵³. Por otro lado, la cultura romana había heredado de su componente más racionalista la idea de que la inmortalidad se alcanzaba a través de la memoria, de la que la lápida funeraria, junto con su inscripción, era el símbolo, como demuestra el hecho de que el término *memoria*, en latín, puede indicar el monumento sepulcral⁵⁴.

Así pues, al igual que para las *defixiones*, podemos concluir que la violencia de las *dirae sepulcrales*, estando finalizada a obtener venganza (póstuma, en este caso), se expresa como manifestación de justicia sumaria y reflejo de sentimientos populares. Su finalidad principal es restablecer el equilibrio –la *aequitas*– entre lo que se quitara y lo que se tuviera que devolver, en términos no sólo pecuniarios, sino más bien de daño físico y espiritual. El marco en que esta justicia ha de ejercerse es el mundo humano, aunque los dioses y otros seres sobrenaturales están llamados a ayudar para obtenerla.

49. Cf. TOSI, 1993, p. 190 y TANTIMONACO, 2017, pp. 87-90.

50. Cf. TOSI, 1993, pp. 218-223 y GREGORI, 2004, p. 392. A veces, en alternativa a la multa se establece que al violador se le corten las manos o se le aplique la pena capital: estos casos, al no estar comprendidos en el derecho romano, parecen tener un valor simbólico, sirviendo de admonición. Cf. TOSI, 1993, pp. 211-212, que remite especialmente a las inscripciones paleocristianas *ILCV 395* (= TOSI, 1993, p. 216, nr. b8) y *ILCV 545* (= TOSI, 1993, p. 216, nr. b9).

51. Cf. PAPI, 2004, p. 404: «(...) È evidente che ci si muove specialmente su terreno extragiuridico, con richiamo alla comune condizione umana ed ai comportamenti che ne dovrebbero discendere». Algunas inscripciones, de hecho, hacen llamamiento al concepto del *sum quod eris*, cf. PAPI, 2004, p. 410.

52. Cf. RADULOVA y SASSU, 2015, pp. 469-470.

53. Sobre el concepto de *iustum facere*, remitimos sobre todo a los trabajos de John SCHEID.

54. Este significado se documenta especialmente en epigrafía, donde expresiones del tipo «*memoriam fecit / posuit*» son frecuentes para indicar la realización del monumento funerario, cf. p.e.: *CIL* II, 2640; III 6594a; XII, 49; etc. Véase también OLD, s.u. *memoria*, 1098, punto 10: «A reminder, memorial, monument».

3. VIOLENCIA (Y PAZ) COMO CONSECUENCIA DE UN PRODIGIO

En las fuentes epigráficas hallamos referencias a apariciones sobrenaturales tanto de divinidades como de difuntos⁵⁵. Son estas las llamadas ‘inscripciones *uiso / iussu*’, según la definición de Renberg («*uiso / iussu* inscriptions»)⁵⁶.

Desafortunadamente, sus textos suelen ser escuetos y ahorrar detalles sobre las circunstancias en las que las apariciones tuvieron lugar, pero es posible que una parte de estas apariciones fueron estimuladas por medio de prácticas adivinatorias y nigrománticas⁵⁷, o a través de rogatorias⁵⁸, mientras que otras habrían sido más espontáneas⁵⁹, a menudo llevándose a cabo durante el sueño⁶⁰.

Si bien estas inscripciones no suelen contener fórmula de *uoti solutio*⁶¹, algunos investigadores han sostenido que la ofrenda de un monumento inscrito podía representar la reacción instintiva del devoto frente a una aparición de carácter prodigioso, o incluso haberse realizado por petición explícita de la entidad divina,

55. En su tesis doctoral, en la que incluye un catálogo de alrededor 1300 inscripciones que mencionan la comunicación directa entre hombres y divinidades, RENBERG (2003, p. 310) recoge en total 11 inscripciones funerarias griegas y latinas que mencionan la aparición sobrenatural de difuntos.

56. Cf. RENBERG 2003, *passim*. Este tipo de inscripciones las hemos tratado en TANTIMONACO 2016.

57. La necromancia, adivinación a través de los muertos, pese a ser condenada y repudiada tanto en época republicana como imperial, fue común en Roma, donde incluso algunos emperadores la ejercieron, como sabemos por las fuentes literarias. Sobre este tema, cf. especialmente OGDEN, 2004², pp. 139-159.

58. En algunas inscripciones funerarias los familiares expresan el deseo de ser visitados por sus seres queridos, y utilizan el llanto y las súplicas para alcanzar este propósito, como en *CIL* II 4427, epitafio fragmentario de un soldado hispano, donde leemos: *Lacrimae si prosunt uisus te ostendere uideri*, un verso inspirado en *OV. Ars* 1, 659: *Et lacrimae prosunt, lacrimis adamantina mouebis*, al que se refiere también *CLE* 995B, 21 (Roma): *Nil prosunt lacrimae nec possunt fata moueri*. Es parecido el caso de *CIL* VI 18817, otro epitafio urbano de una mujer para su marido, que contiene la oración: *Ita peto uos Manes sanctissim[us] i[us] / commendat[um] habeatis / meum ca[er]u[m] et uel[is] i[us] / huic indulgentissim[us] esse / boris nocturnis / ut eum uideam*. Cf. NAGY, 2004, pp. 62-64 y TANTIMONACO, 2015, p. 121.

59. Cf. OGDEN, 2004², p. 151, quien se refiere a la manifestación espontánea de los difuntos a los vivos («spontaneous necromancy»).

60. En los papiros mágicos griegos se menciona explícitamente el sueño como una de las formas para contactar con los muertos (cf. OGDEN, 2004², p. 79). A menudo en las fuentes literarias la aparición en sueños de los difuntos es seguida por alguna forma de necromancia (cf. OGDEN, 2004², p. 76). Respecto a la *incubatio*, sueño ritual para propiciar las visiones, RENBERG está convencido de que la documentación epigráfica de la que disponemos no es suficiente para afirmar que dicha práctica fuese extendida en el Occidente latino, salvo en el caso de unos pocos santuarios muy concretos, que se encuentran en zonas de fuerte influencia helénica, como quiera que la *incubatio* era muy practicada en Grecia y –al parecer– entre los celtas, pero no era típica de la religión romana primitiva. Cf. RENBERG, 2006.

61. Buscando en la base de datos Clauss-Slaby (<http://db.edcs.eu>) se pueden identificar apenas 34 inscripciones que combinan la fórmula del tipo *ex uiso* con otra del tipo *uotum soluit*, frente a 220 donde sólo aparece la primera (02.10.2019).

que se habría manifestado para traer consigo un mensaje, un consejo o una admonición⁶².

Respecto a la necromancia, cabe recordar que en la cultura romana los difuntos gozaban de un estatus semi-divino, que se reflejaba no sólo en el uso del epíteto *dei* para referirse a ellos (*dei Manes*) y en los cultos que se les tributaban⁶³, sino también en la serie de creencias populares según las cuales los Manes tenían poderes sobrenaturales. Entre otras cosas, se pensaba que podían revelar el futuro a los vivos, y es por este motivo que a menudo se consultaban para obtener consejos y respuestas⁶⁴.

En una inscripción de Roma (*CIL VI 27365*)⁶⁵ se hace explícitamente referencia a la práctica de evocar a los muertos:

Dis Manibus / Tbetidis, uix(it) / ann(is) IX, et Charildis sororis, uix(it) / ⁵ ann(is) XV, fecit / pater ex uiso / Ti(berius) Claudius / Panoptes et / mater Charmosyne. / ¹⁰ Tu qui legis et / dubitas Manes / esse sponse / facta inuoca / nos et intelleges. / ¹⁵ Item Eumo nutricio / earum colliberto suo.

Como se ve, el epitafio en cuestión pretende referirse a un episodio realmente acontecido, en el que las dos difuntas mencionadas fueron evocadas por sus familiares o, en todo caso, por su padre, a quien se habrían manifestado en el marco de una aparición sobrenatural (*ex uiso*)⁶⁶. Como ha observado correctamente Nagy⁶⁷, la joven edad de las difuntas constituía una situación ideal para la necromancia, puesto que la *mors immatura* era causa de espíritus inquietos, que se encontraban 'atrapados' en una situación entremedia entre vivos y muertos, condición que favorecía su participación en los rituales mágicos⁶⁸. Además, cabe observar que el análisis onomástico de los individuos mencionados en la inscripción podría indicar su origen griego, así como su *status* servil (el padre fue verosímilmente liberto de Claudio). Se trata de un dato digno de atención, puesto que la necromancia era una práctica muy difundida en Grecia, que posiblemente se extendió en Occidente por mediación de esclavos y libertos de origen oriental⁶⁹, a la vez que,

62. Cf. GRAMAGLIA, 1989, 506, nt. 22: «Probabilmente il *deus iussit* non è riconducibile ai semplici obblighi connessi con un *uotum*, che pare essere piuttosto la conseguenza dell'ordine di Dio» y SCHÖRNER, 2007, p. 97: «According to the epigraphic evidence of the stelae, the vow to make a dedication to Saturn was the result of immediate contact between the god and his worshipper in a dream».

63. Para el tema del culto a los Manes, remitimos a TANTIMONACO, 2017.

64. Cf. VÁZQUEZ HOYS, 2010, p. 264. Véase HOR. *sat.* 1, 8, 29: *Manis elicerent, animas responsa daturas*.

65. = RENBERG, 2003, nr. 724.

66. Cf. NAGY, 2004, pp. 58-62.

67. Cf. NAGY, 2004, p. 61.

68. Cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, pp. 117-119.

69. La necromancia se vinculaba sobre todo con el mundo griego y sus costumbres, como demuestra también el vocabulario latino referido a dicha práctica, que es de claro origen helénico, cf. OGDEN, 2004², p. 17.

precisamente por su mediación, se extendió en Occidente la práctica de registrar epigráficamente las manifestaciones divinas⁷⁰.

El recurso deliberado a un ritual de evocación de las dos difuntas quedaría confirmado por la expresión «*sponsione facta inuoca nos*», en que la palabra *sponsio* recupera la definición de *uotum* documentada en Cicerón (*sponsio qua obligamur deo*)⁷¹. Los votos, de hecho, figuraban entre los elementos discursivos utilizados en la Antigüedad para propiciar la necromancia⁷².

A este propósito, es importante recordar que el devoto se consideraba *uoti reus*, eso es ‘culpable del voto’, a partir del momento en que pedía un beneficio a la divinidad, y se volvía *uoti damnatus*, es decir, ‘obligado al voto’, después de haber recibido el beneficio y hasta haber cumplido con su promesa⁷³ —la ya mencionada *uoti solutio*, ejemplificada en epigrafía por la fórmula del tipo *uotum soluit libens merito*, aunque en nuestra inscripción no aparece. Así pues, podemos decir que la condición del hombre tras la formulación de su promesa a una divinidad era ‘violenta’, en cuanto lo exponía a la posibilidad de una venganza por parte de la entidad sobrenatural en caso de no cumplir con sus obligaciones.

En las *tabellae defixionum* y en las *dirae sepulcrales*, los Manes y las fuerzas infernales son frecuentemente evocados como ayudantes para castigar a los enemigos⁷⁴. Sin embargo, al contrario de lo que acontece en estos tipos de documentos —que procuran provocar la intervención de los difuntos en el mundo de los vivos—, las inscripciones referidas a las apariciones sobrenaturales de los difuntos parecen ser más bien finalizadas a aplacarlos y alejarlos de él.

Un caso de este tipo podría estar documentado en una inscripción hispana, lamentablemente mal conservada (CIL II 6338v), donde se ha leído: *Dibus M(anibus) / <H>ygino Neloria Auita / con(iugi) ex uisu consulenti fecit*⁷⁵. Vázquez Hoys cree que el espíritu del marido aquí conmemorado se volvió molesto⁷⁶ para su mujer, promotora de la inscripción, y que el monumento epigráfico tuvo la función de apaciguarlo. Lo probaría la representación iconográfica —hoy día bastante

70. Cf. RENBERG, 2003, pp. 202, 210 y *passim*.

71. Cic. leg. 2, 16, 41: *De diligentia uotorum satis in lege dictum est ac uoti est sponsio qua obligamur deo. Poena uero uiolatae religionis iustam recusationem non habet*. El Digesto de Justiniano clasifica el *uotum* entre las obligaciones *quasi ex contractu* (cf. HASSAN, 2010, pp. 15 y 70), lo que autoriza a hablar también de «contrato votivo», cf. CRESCI MARRONE, 2016, donde también se trata del mecanismo del voto en sus diferentes fases (cf. *ibid.*, pp. 135-136). Sin embargo, el carácter bilateral del *uotum* sigue siendo objeto de debate, cf. HASSAN, 2010, pp. 70-74. Sobre la dimensión jurídica del *uotum*, cf. *ibid.*, p. 42.

72. Cf. OGDEN, 2004², p. 175.

73. Cf. HASSAN, 2010, p. 43.

74. Cf. p.e. CIL VI 29471. Es más, las *defixiones* se escondían a menudo en los cementerios, cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012.

75. Sobre esta inscripción, su historia y las propuestas interpretativas, cf. VÁZQUEZ HOYS, 2012.

76. Para la definición de «muertos molestos», cf. SÁNCHEZ NATALÍAS, 2012, p. 119.

desgastada— del retrato del fantasma (fig. 1), donde la estudiosa ha identificado un *fascinum*, es decir, un miembro viril utilizado con función apotropaica⁷⁷.

Sea como fuera, es interesante observar cómo epitafios de este tipo fueron encargados tan sólo después de que los difuntos se aparecieran a sus familiares —y no, sin embargo, por los familiares *motu proprio*, después del fallecimiento de sus seres queridos. En efecto, al analizar el conjunto de inscripciones funerarias que documentan las apariciones sobrenaturales de los difuntos⁷⁸, Renberg ha observado con sorpresa la existencia de un desfase temporal entre la celebración de los funerales y la erección de los epitafios, que en algunos casos llega a ser bastante significativo⁷⁹. El investigador considera por tanto posible que dichas inscripciones fueron realizadas después de que los muertos se manifestaran espontáneamente por vía onírica a sus familiares precisamente para reclamar una sepultura más digna, que comprendía la inscripción funeraria: dichos sueños podrían explicarse racionalmente con el sentido de ‘culpabilidad’ de los vivos de cara a sus difuntos, a los que no habían ofrecido los honores funerarios que les debían (*iustum*)⁸⁰.

Siempre en Roma documentamos el caso de un epitafio, hoy lamentablemente perdido, que menciona una aparición en un contexto algo peculiar, describiendo una situación de por sí ‘violenta’ (CIL VI 3413):

D(is) M(anibus) / C(ai) Annidieni Marcelli / C(aius) Annidienus Frequens euoc(atus) / Aug(usti) patri piissimo et incomparabili / ⁵ et sibi suisq(ue) lib(ertis) libertabusq(ue) posterisq(ue) eor(um). / Ulpiae M(arci) lib(ertae) Dmoidi Dis Manib(us) ne quis hic urina <m> / faciat ex uiso nutricis.

Como vemos, la referencia a la visión sobrenatural (*ex uiso*) se coloca al final del epitafio, y está vinculada a la prohibición de orinar encima de la tumba. En este caso, podríamos pensar que alguno de los muertos mencionados en la inscripción —quizá *Ulpia Dmois*, recordada por última en el epitafio, tal vez porque su cuerpo se añadió después de los otros—⁸¹ fue evocado para obtener consejo sobre cómo solucionar el problema de la violación del sepulcro, sobre el cual algunos iban a hacer sus necesidades fisiológicas. Por otro lado, es también posible que el espíritu en cuestión —molesto por los ultrajes padecidos en su sepulcro— se hubiese manifestado por su propia iniciativa, pidiendo que se añadiese al epitafio otra fórmula

77. Cf. VÁZQUEZ HOYS, 2012. En efecto, sabemos por las fuentes literarias que uno de los peligros de la necromancia era que, una vez llamados entre los vivos, los difuntos nos quisieran irse, convirtiéndose en un problema para sus familiares, cf. OGDEN, 2004², pp. 179-181.

78. Cf. *supra*, nt. 55.

79. Cf. RENBERG, 2003, pp. 313-314.

80. A este respecto, el mismo autor menciona una inscripción procedente de la *Germania Superior* (CIL XIII 6415), que una mujer dedicó a la *Quies Perpetua* para el bienestar suyo y de sus familiares (*ob salute <m> sua <m> et suorum*), tras haber sido «alarmada por una visión» (*tex uisu monita*) y podría referirse a la existencia de unos muertos molestos, que la ofrenda del monumento en cuestión pretendía apaciguar. Cf. RENBERG, 2003, pp. 314-315.

81. Parece probable que las ll. 6 y 7 se grabaron con posterioridad respecto al texto principal, aunque lamentablemente no podemos acudir al análisis paleográfico, debido a que la pieza está perdida.



Fig. 1: La estela *CIL* II 6338v, conservada en el Museo Arqueológico de Santander: en la parte superior, se aprecia la representación estilizada del difunto (fuente: VÁZQUEZ HOYS, 2012, p. 208, fig. 1)

de consagración más a los Manes, como elemento apotropaico ‘de refuerzo’, para disuadir a los violadores. Finalmente, quizá tengamos que pensar que la referencia a *Ulpia Dmois* fue añadida precisamente porque ésta, molesta por no haber sido mencionada en el epitafio, se manifestó para advertir que esa era la causa de los ultrajes hechos en la tumba. De hecho, no queda claro si la fórmula «*ex uiso nutricis*» quiere decir que la nodriza fue quién tuvo la visión o quién apareció, y si *Ulpia* era la nodriza⁸².

Como se ve, en el caso de los ‘epitafios nigrománticos’ podríamos decir que la situación ‘violenta’ en la que los promotores se encontraban por haber, quizás, formulado un voto a los difuntos, o bien por no haberles ofrecido los honores requeridos en el momento de su muerte, se soluciona precisamente mediante la ofrenda de la inscripción, que adquiere una función pacificadora, en cuanto restablece la *pax* entre el mundo de los hombres y el sobrenatural.

4. CONCLUSIONES

La epigrafía romana da muestra de varios tipos de violencia relacionada con el tema de adivinación y prodigios sobrenaturales. En el caso de *defixiones* y *dirae*, dicha violencia se presenta como reflejo de sensaciones tales como desprotección, vulnerabilidad y temor del hombre frente a su condición precaria, y está encarada hacia el futuro, deseándose que algún prodigio se cumpla con violencia a costa de otras personas. En el caso de los ‘epitafios nigrománticos’, sin embargo, la aparición de los muertos molestos, configurándose como una experiencia cargada de violencia, representa el empuje para la realización de la inscripción funeraria, cuya función es apaciguadora. Así pues, es posible también destacar el diferente papel que la palabra inscrita adquiere en cada caso, pudiendo ser vehículo de violencia o de paz según las circunstancias.

ABREVIATURAS

AE = *L'Année Épigraphique*, Paris, 1888-

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1863-

CLE = F. Bücheler, *Carmina Latina Epigraphica*, Leipzig, 1895-1926.

ILCV = E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlin, 1925-1967.

OLD = *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968.

82. Un caso parecido en el que la sintaxis hace ambiguo el contenido de una inscripción con mención de una visión sobrenatural es la inscripción hispana CIL II 140, donde leemos: *Sit<o>nia Q(uinti) f(ilia) / Victorina / ex uisu Q(uinti) Sit/oni Equestris / patris sui Endouellico p(onendum) c(urauit)*, que podría traducirse como «Sitonia Victorina, hija de Quinto, se encargó de poner [el ara] a Endovélico, tras haber recibido la visión de Quinto Sitón Equestre, su padre» o bien como «Sitonia Victorina, hija de Quinto, se encargó de poner [el ara] a Endovélico, con motivo de la visión recibida por Quinto Sitón Equestre, su padre».

BIBLIOGRAFÍA

- CRESCI MARRONE, G.: «Contratto votivo: parole, gesti, offerte e... scrittura. Un caso di studio da Altino romana», en FONTANA, F. y MURGIA, E. (eds.): *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del «sacro»: ambienti e gesti del rito. Trieste, 3-4 ottobre 2014*. Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2016, pp. 133-146.
- DE PAOLIS, M.: «*Aura sepulcrorum* a Ostia: consuntivi tematici ragionati», *ArchClass*, 61, 2010, pp. 583-629.
- GAGER, J. C.: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.
- GORDON, R. L.: «Gods, Guilt and Suffering: Psychological Aspects of Cursing in the North-Western Provinces of the Roman Empire», *ACD*, 49, 2013, pp. 255-281.
- GRAF, F.: «Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalogue», *ZPE*, 162, 2007, pp. 139-150.
- GRAMAGLIA, P. A.: «Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana», *Augustinianum*, 29, 1/3, 1989, pp. 497-548.
- GREGORI, G. L.: «*Si quis contra legem sepulcri fecerit*. Violazioni e pene pecuniarie», en PANCIERA, 2004, pp. 391-404.
- HASSAN, R.: *L'uso di termini giuridici in poeti latini del I sec. a.C.* Tesis doctoral, Università degli Studi Roma Tre, Roma, 2010.
- KROPP, A.: *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008.
- MANTOVANI, D.: «*Laequitas* romana: una nozione in cerca di equilibrio», en MANTOVANI, D. Y VECA, S. (eds.): *Quante equità?*. Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 2017, pp. 15-60.
- MARCO SIMÓN, F.: «*Duagena, Ataecina*: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano», en *Studia Mystica, Magica et Mathematica ab Amicis, Sodalibus et Discipulis Iosepho Ludovico Caluo Oblata* [= MHNH 11, 2011]. Málaga, pp. 45-58.
- MARCO SIMÓN, F.: «*Deuoti (...) sint, qui mi (...) in fraude fecerunt*: la execración de las actividades fraudulentas en el Occidente latino», en MARCO SIMÓN, F., PINA POLO, F. Y REMESAL RODRÍGUEZ, J. (coord.): *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014, pp. 97-104.
- NAGY, L.: «Zurückkehrende Toten und Gespenster-Liebe: Parallelen zweier kaiserzeitlichen Grabinschriften in der Griechisch-römischen Literatur», en NÉMETH, G. Y PISO, I. (eds.): *Epigraphica II: Mensa Rotunda Epigraphiae Dacicae Pannonicaeque. Papers of the 4th Hungarian Epigraphic Roundtable, 1st Rumanian-Hungarian Epigraphic Roundtable (Sarmizegetusa, October 24-26, 2003)*. Debrecen, 2004, pp. 57-79.
- OGDEN, D.: *Greek and Roman Necromancy*. Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2004².
- PANCIERA, S. (ed.): *Libitina e dintorni. Atti dell'XI Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie*. Roma, Quasar, 2004.
- PAPI, C.: «*Ne quis faciat*. Intimidazioni, preghiere, minacce, maledizioni», en Panciera, 2004, pp. 404-411.
- PEREA YÉBENES, S.: «La mención a Judas Iscariota en epitafios latinos cristianos de la Hispania visigoda y bizantina: el delito sepulcral y la condena mágica», *Myrtia*, 21, 2006, pp. 257-263.
- RADULOVA, L.: «*Aura sepulcrorum* nella *Moesia Inferior*: la realizzazione di un fenomeno romano in ambito greco-trace», *RIDA*, 63, 2016, pp. 197-212.

- RADULOVA, L. Y SASSU, R.: «Funerary Imprecations in the Balcan Provinces», *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 4, 1, 2015, pp. 469-478.
- RENBURG, G. H.: «*Commanded by the Gods*»: *An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*. Tesis doctoral, Duke University, 2003.
- RENBURG, G. H.: «Was Incubation Practiced in the Latin West?», *ARG*, 8, 2006, pp. 105-147.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, C.: «Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes», *ACD*, 47, 2011, pp. 79-93.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, C.: «Muertos mágicos: *defixiones* en contextos necropolitanos», *Antesteria*, 1, 2012, pp. 117-126.
- SCHÖRNER, G.: «New Images for Old Rituals: Stelae of Saturnus and Personal Cult in Roman North Africa», en CROXFORD, B., RAY, N., ROTH, R. Y WHITE, N. (eds): *TRAC 2006: Proceedings of the Sixteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, University of Cambridge (March 2006)*. Oxford, Oxbow Books, 2007, pp. 92-102.
- TANTIMONACO, S.: «'Singolari e plurali', 'maschili e femminili'. Alcune osservazioni sui *Manes* a partire dalle fonti epigrafiche», *Erga-Logoi*, 3/1, 2015, pp. 109-131.
- TANTIMONACO, S.: «*Causae dedicationum* nelle iscrizioni sacre. L'esempio della Lusitania romana», en FONTANA, F. Y MURGIA, E. (eds.): *Sacrum facere. Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del «sacro»: ambienti e gesti del rito. Trieste, 3-4 ottobre 2014*. Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2016, pp. 455-478.
- TANTIMONACO, S.: *Dis Manibus. Il culto degli Dei Mani attraverso la documentazione epigrafica. Il caso di studio della Regio X Venetia et Histria (Anejos de ARYS, 7)*. Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2017.
- TOSI, M.: «*Multae, comminationes, dirae* nelle iscrizioni funerarie transpadane, pagane e cristiane», *RAComo*, 175, 1993, pp. 189-241.
- URBANOVÁ, D.: «Gerechtigkeit und Rache, die sprachlichen Aspekte der Fluchtafeln aus Britannien», en LOUDOVÁ, K. Y ŽÁKOVÁ, M. (eds.): *Early European Languages in the Eyes of Modern Linguistics. Proceedings of the Colloquium on the Ancient Indo-European Languages and the Early Stages of the Modern Romance, Germanic and Slavonic Languages. Brno, 28 September – 1 October 2008*. Brno, Masaryk University Press, 2009a, pp. 299-307.
- URBANOVÁ, D.: «*Uratur furens amore et desiderio meo* – Alcuni aspetti delle *tabellae defixionum* di argomento amoroso», *Graeco-Latina Brunensia*, 14, 2009b, pp. 347-356.
- URBANOVÁ, D.: *Latin Curse Tablets of the Roman Empire (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 17)*. Innsbruck, W. Meid, 2018.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M^a: «El ara de Córdoba dedicada a las puertas Gemelas del Sueño (apuntes sobre necromancia en el mundo antiguo, inmortalidad y sueños fatídicos)», en DOMINGO MONEDERO, A. J. Y MORA, G. (eds.): *Doctrina a magistro discipulis tradita: Estudios en homenaje al profesor doctor don Luis García Iglesias*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2010, pp. 259-274.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M^a: «La estela de la confusión. *CIL* II 6338v y los fantasmas», *ETF(hist)*, 25, 2012, pp. 207-244.
- VELAZA FRÍAS, J.: «*Imudauit (CIL II 462)*: la sonorización incómoda», en BORRELL VIDAL, E. Y DE LA CRUZ PALMA, O. (eds.): *Omnia mutantur. Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat*, II. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016, pp. 81-87.
- VERSNEL, H.: «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Juridical Prayers», en FARAONE, CH. A. Y OBBINK, D. (eds.): *Magika, Hiera: Ancient Magic and Religion*. New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 60-106.

ESTREMI RIMEDI: GRECI E GALLI SEPOLTI VIVI NEL FORO BOARIO

Extreme Remedies: The Live Burials of Gauls and Greeks in the Forum Boarium

Alessio QUAGLIA

Universidad Complutense de Madrid
<https://orcid.org/0000-0001-7795-3043>

RIASSUNTO

Nel presente contributo si prende in esame un famoso e controverso rituale prescritto dai *viri sacris faciundis*: la vivisepolitura, nel 228, 216 e 113 a.C., di una coppia di Greci e una coppia di Galli nel Foro Boario. Il rituale, riconosciuto come barbaro e crudele dagli antichi e variamente interpretato dai moderni, si iscrive in un'atmosfera definita dal *metus hostilis* e in un clima d'isteria religiosa fomentata da *taetra prodigia* che preannunciavano l'occupazione dell'*Urbs*.

Dopo aver contestualizzato la vivisepolitura all'interno delle coordinate del sistema *prodigium-libri-viri-remedium*, si sosterrà la necessità di individuare le origini e le motivazioni del *sacrificium extraordinarium* nel quadro storico e ideologico della Roma di fine III secolo, nel quale il binomio Greci-Galli non incarna gli avversari del presente (come chiaramente dimostra l'assenza dei Cartaginesi nel 216) ma simbolizza i nemici fatali che nel passato hanno devastato Troia e Roma (la nuova Troia).

La vivisepolitura di Galli e Greci è un prodotto religioso pienamente romano che emerge nel 228 a.C. dalla fucina rituale dei *penetralia* del tempio capitolino: non è un seducente esempio di *Kriegsoffer* con cui propiziare l'annichilimento di popolazioni nemiche, ma una *procuratio* elaborata dai *custodes* dei *libri Sibyllini* con cui placare gli dèi inferi (*Manes*) e garantire la salvezza di Roma, un nuovo ed estremo rimedio per recuperare l'appoggio divino, scongiurare i mali gravissimi annunciati dai *prodigia* e dare sollievo (e coesione), utilizzando i fantasmi del passato per esorcizzare gli incubi del presente, a una popolazione in preda all'angoscia.

PAROLE CHIAVE

Vivisepolitura; sacrificio umano; *Manes*; *prodigium*; *libri Sibyllini*; *viri sacris faciundis*.

ABSTRACT

This paper examines a well-known and controversial ritual prescribed by the *viri sacris faciundis*: the live burials, in 228, 216 and 113 b.c.e., of a couple of Greeks and one of Gauls in the Forum Boarium. The ritual, acknowledged as barbaric and cruel by ancient writers and interpreted in a varied way by modern scholarship, is framed in an atmosphere defined by the *metus hostilis* and in a climate of religious hysteria kindled by *taetra prodigia* which forecast the occupation of the *Urbs*.

After having contextualized the live burials within the coordinates of the system *prodigium-libri-viri-remedium*, I will present the need of identifying the origins and motivations of the *sacrificium extraordinarium* within the historical and ideological framework of 3rd century Rome, where the binomial Greeks-Gauls does not incarnate contemporary enemies (as clearly shown by the absence of Carthaginians in 216), but symbolize the fateful enemies who in the past devastated Troy and Rome (the new Troy).

The live burials of Greeks and Gauls are a fully Roman religious product which arises in 228 b.c.e. from the ritual forge of the *penetralia* of the Capitoline temple: they are not a tantalizing example of *Kriegsopfer* to propitiate the annihilation of enemy populations, but a *procuratio* crafted by the *custodes* of the *libri Sibyllini* to appease the gods of the Underworld (*Manes*) and guarantee the salvation of Rome, a new and extreme remedy to recover the support of the gods, avoid the terrible woes forecast by the *prodigia* and grant relief (and cohesiveness) to a terrorized populace, using the ghosts of the past to exorcize the nightmares of the present.

KEY-WORDS

Live burials; human sacrifice; *Manes*; *prodigium*; *libri Sibyllini*; *viri sacris faciundis*.

TRA I RITUALI PIÙ DISCUSSI ESEGUITI nel quadro della religione pubblica di Roma va sicuramente annoverato quello prescritto dai *viri sacris faciundis*: la vivisepolitura, nel 228, 216 e 113 a.C., di una coppia di Greci e una coppia di Galli.

Una pratica per nulla ordinaria, riconosciuta dagli antichi come barbara e crudele, e variamente decifrata dai moderni, che propendono, per lo più, per assegnarle un valore militare con finalità annientatoria: pur con diverse declinazioni e sfumature, il rituale avrebbe dovuto provocare «magicamente», all'epoca dei fatti o in un fantomatico *prius* temporale anteriore alla prima attestazione romana, lo sterminio totale dei popoli interessati, una sorta di «soluzione finale» *ante litteram*¹.

1. Cito, a mero titolo d'esempio, BÉMONT, 1960, p. 136, n.5: «une opération magique tendant à dévouer aux dieux non seulement les intéressés, mais le peuple qu'ils représentent, et à atteindre celui-ci dans sa descendance»; WILLIAMS, 2001, pp. 174-175: «a sort of ritual damnation or nullification of the reproductive fertility»; MARCO SIMÓN, 2019, p. 111: «A través del enterramiento de la doble pareja se expulsa simbólica y materialmente a las dos *ethne* del mundo de los vivos».