

Los dioses que se deleitaban con la sangre:

El sacrificio cruento en Roma*

Fernando Lozano

Universidad de Sevilla

En efecto, si alguien lleva a cabo un sacrificio, [los dioses] devoran alegremente con sus bocas abiertas el humo y como moscas beben la sangre que se derrama de los altares

κἂν μὲν θύῃ τις, εὐωχοῦνται πάντες ἐπικεχηνότες τῷ καπνῷ καὶ τὸ αἷμα πίνοντες τοῖς βωμοῖς προσχεόμενον ὥσπερ αἱ μύλαι

Luciano de Samosata, *Acerca de los sacrificios* 9.

1.- El sacrificio animal en la religión romana: una aproximación historiográfica

El sacrificio animal es considerado generalmente el ritual fundamental de la religión romana y el vehículo óptimo para honrar a los dioses en esta sociedad. Una categoría que comparte con el sacrificio cruento en Grecia, que también se interpreta como la pieza central de la religión helénica. Esta opinión la expresan con claridad Beard, North y Price en su influyente obra *The Religions of Rome* (1998: I, 36): "El sacrificio animal, la muerte ritual de un animal y la ofrenda a los dioses de partes de su cuerpo, quemados en un altar, fue un elemento (quizás el elemento) central de los rituales romanos". De la misma forma se posiciona Woolf (2009: 239) cuando afirma que "los cultos públicos se encuentran en el corazón de la religión romana y el sacrificio está en el corazón ritual de la mayoría de estos cultos". Se trata de una posición compartida también por Muñiz Grijalvo (2008: 14): "El sacrificio fue el rito nuclear de casi todos los cultos de la Antigüedad grecorromana".

La nómina de autores contemporáneos que se han acercado al estudio del sacrificio en Grecia y Roma y comparten esta opinión es tan larga que se puede afirmar

* Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco de Grupo de Investigación "Pensamiento y religión en el Mundo Antiguo" (HUM-545) de la Junta de Andalucía y del Proyecto de Investigación "Adriano: Imágenes de un Imperio" (HAR2011-26381) del Ministerio de Economía y Competitividad.

que existe casi una completa unanimidad (véase, por ejemplo, la siguiente selección de obras recientes: Sini 2001; Scheid 2005b; Rives 2007; Bremmer 2007; Prescendi 2007; Petropoulou 2008; Patera 2012; Auffarth 2012 y Naiden 2013. Consúltense asimismo las obras colectivas editadas por Georgoudi, Piettre y Schmidt 2005, que incluye capítulos también para otros ámbitos geográficos; Hägg y Alroth 2005; Mehl y Brulé 2008; Knust y Várhelyi 2011; Pirenne-Delforge y Prescendi 2011, y Stavrianopoulou, Michaels y Ambos 2008, esta última con un ámbito de estudio más amplio, que testimonia que la consideración central del sacrificio supera los límites del mundo grecorromano).

Con todo, es imprescindible señalar que también ha habido voces que se posicionan en contra de la centralidad del sacrificio (Lane Fox 1986; véase también Alvar en este volumen), por entender que le otorga una preeminencia excesiva que deja en un segundo plano otras manifestaciones religiosas de igual importancia. No es de extrañar, por tanto, después de tanta producción científica sobre este asunto, que los editores de un reciente volumen dedicado al sacrificio grecorromano (Faraone y Naiden 2012) se pregunten si "todavía existe consenso en que la muerte ritual de un animal era el acto central de la vida religiosa en Grecia y Roma" (Ando 2012: 195). Lo que sí resulta sorprendente, y constituye una indicación del camino por el que seguramente discurrirá la investigación en los próximos años, es que la respuesta de la mayor parte de los participantes en esa monografía fue negativa. Una aproximación paralela se publicó recientemente en un volumen monográfico de la Revista ARYS en el que varios autores plantearon sus dudas con relación a las conclusiones más habituales acerca del sacrificio animal en Roma (Alvar 2011, y Alvar Nuño 2011).

La situación de centralidad del sacrificio animal en la religión romana, que se está poniendo ahora de nuevo en entredicho, se debe, fundamentalmente, a las investigaciones llevadas a cabo en las últimas décadas del siglo XX. Con anterioridad, por el contrario, en los estudios clásicos sobre religión romana que realizaron Mommsen (1843 y 1854-56: I, 111-121; II, 386-409; III, 526-529) y, en especial, Wissowa, el sacrificio se consideró únicamente una ofrenda a la divinidad y se incluyó junto con el resto de las liturgias romanas (Wissowa 1902; para las investigaciones anteriores a las de los sabios alemanes del XIX: Santini 1988: 293, n. 1). Esta valoración del sacrificio gozó de gran predicamento y a ella se unió la interpretación de la religión romana como ritualista y dedicada a prácticas extrañas y mundanales (Mommsen 1843: 8). La misma opinión de Mommsen y Wissowa defendió Cumont en su seminal estudio sobre el mitraísmo y la religión pagana de Roma (1929: 25), sobre la

que afirmó que "quizás no haya existido jamás una religión tan fría y prosaica como la de los romanos. Subordinada a la política, busca antes que nada, mediante la estricta ejecución de las prácticas adecuadas, garantizar al Estado la protección de los dioses o alejar los efectos su hostilidad". La influencia de este tipo de valoración sobre la religión romana y, por extensión, sobre el sacrificio se prolongó en realidad hasta la *Römische Religionsgeschichte* de Latte (1960) que ya incluía, con todo, una sección completa para el sacrificio. De hecho la categorización de la religión romana como ritualista sigue siendo frecuente en la historiografía hasta la actualidad, a pesar de los problemas e inexactitudes que presenta esta afirmación y que han sido destacados recientemente por Rüpke (2004, en esp. 23).

Durante este tiempo, otras disciplinas, en especial la antropología, habían desarrollado teorías sugerentes para explicar el sacrificio que, como se ha visto, fueron dejadas de lado en la historiografía sobre el mundo romano. Sobre este amplio conjunto de autores y teorías han escrito recientemente, con mayor detalle de lo que se hace aquí, Alvar (2011) y Lincoln (2012), que aportan interesantes reflexiones sobre el origen y desarrollo de unos estudios que están en la base de las modernas explicaciones sobre el sacrificio animal en el mundo grecorromano. A pesar de que la revisión de la compleja sucesión de explicaciones diversas que se ofrecieron durante el siglo XIX y el XX supera los límites que se han fijado para este trabajo, es necesario, con todo, destacar a continuación algunos autores por la influencia que han tenido sus trabajos en la evolución de los estudios posteriores hasta la actualidad.

Fue Tylor en su análisis sobre las culturas primitivas (1871) quien propuso por primera vez, en las últimas décadas del siglo XIX, que el sacrificio consistió en la entrega de un bien o don a los dioses. Este autor realizó una categoría del sacrificio en la que valoraba tanto el modo de recepción por parte de las divinidades como los motivos del oferente. Según su reconstrucción existieron varias etapas en el sacrificio, desde un momento primitivo en el que se trataba de una ofrenda en forma de regalo a la divinidad, hasta el estadio más acabado en el que la ofrenda era suplantada por un modo de comportamiento abnegado por parte del fiel, pasando por una fase intermedia en la que el sacrificio era una muestra de homenaje al dios. Frente al planteamiento evolucionista de Tylor surgieron pronto otras teorías, entre las que destaca el estudio que presentó Smith en las Burnett Lectures sobre la religión de los semitas (1889) para quien el sacrificio era en esencia una comida. La idea que expresaba más palmariamente esta comida sacrificial "era que el dios y sus adoradores eran comensales" (Smith 1889:

251). La elección de la víctima era fundamental pues los hombres consumían junto a los dioses el tótem de la comunidad. La explicación del acto ritual como una comunión con las deidades, a pesar de los claros sesgos interpretativos cristianos que conlleva, influyó de forma determinante en las teorías posteriores, sobre todo en la escuela ritualista de Cambridge y en el más afamado de sus integrantes, Frazer, que desarrolló sus postulados en *La rama dorada* (1890). Este autor introdujo una categoría adicional, la del sacrificio del dios, que acompañaba a la concepción de las deidades que mueren y resucitan (*dying and rising gods*).

Con todo, el desarrollo principal en relación con el establecimiento de una explicación general del sacrificio lo llevaron a cabo Hubert y Mauss (1899), dos seguidores de las teorías evolucionistas de Durkheim, que ya había escrito sobre el asunto (1912, en esp. libro III, capítulo II). Los autores entendían el sacrificio como una forma de comunicación entre el ámbito profano y el sagrado que se llevaba a cabo a través de la eliminación de una víctima. Hubert y Mauss recogieron, por otra parte, los esfuerzos teóricos anteriores y los unieron en una secuencia de tipos de sacrificios. Para estos autores, el ritual más primitivo era el sacrificio como ofrenda o regalo a la divinidad, que había destacado Tylor, al que siguió en su esquema evolucionista el sacrificio de comunión con los dioses. La evolución culminaba con el sacrificio de la propia deidad que es la forma que estos autores identificaron como más acabada y perfecta de sacrificio. Aunque los postulados de Hubert y Mauss fueron discutidos (Lincoln 2012: 16) y otros autores trabajaron a lo largo del siglo XX en el sacrificio, su trabajo siguió siendo la obra de referencia fundamental y se convirtió en un clásico de la disciplina.

De otra naturaleza fue la aproximación de Meuli (1946) a la cuestión del sacrificio, pues este autor estuvo más interesado en la relación entre la muerte ritual y la caza, y en la cuestión de la culpa que experimentaban tanto los individuos como las comunidades humanas como consecuencia de la eliminación de un animal. Fue este escritor quien creó el concepto de "la comedia de la inocencia" (*Unschuldskomödie*) que, en su opinión, estaba presente en el sacrificio como una forma de ocultación de la muerte de la víctima para evitar la culpabilidad del acto sangriento. La importancia de Meuli, además de por introducir estos elementos en el análisis, se debe a la influencia que ejerció en los investigadores posteriores, en especial en Burkert.

El año 1972 supuso una revolución en los estudios sobre el sacrificio animal. En esa fecha aparecieron dos obras fundamentales: *La violence et le sacré* de Girard y

Homo Necans de Burkert. Estas aportaciones, junto a los postulados de Vernant (en especial 1979 y 1981), transformaron la manera en la que se explicaba el sacrificio y han dominado la investigación desde que aparecieron (Graf 2012). Girard (1972) introdujo el concepto del deseo mimético o mimesis, que derivaba en parte de los postulados que Freud había defendido en su *Totem y Tabú* (1913), y que suponía en esencia que el sacrificio animal era la evolución cultural de un sacrificio humano primordial. Girard planteó una visión negativa del hombre, puesto que consideró que la violencia es una cualidad intrínseca a todas las sociedades humanas a la que la religión otorga un marco legitimador. Para este autor el sacrificio, que se convirtió en el elemento central de la religión, era una forma de expiación por el asesinato primigenio de un hombre excelente.

De forma paralela, y sin tener conocimiento de las teorías de Girard, Burkert (1972), influido por Meuli y el biólogo austriaco Lorenz (1963), desarrolló también una explicación del sacrificio que partía de la consideración del hombre como un ser básicamente violento. Este autor prestó especial atención a la muerte del animal que en su opinión derivaba de la caza paleolítica. El cazador prehistórico, como asesino violento, desarrolló estrategias para evitar la culpabilidad de la muerte del animal, una comedia de la inocencia, que es el fundamento para Burkert del sacrificio cruento de época histórica. La culpabilidad para este escritor derivaba en última instancia de la proximidad entre el hombre y los grandes mamíferos, cuya eliminación podía llevar a pensar en el sacrificio de un animal de la misma especie, en definitiva, en un sacrificio humano. Su investigación se basó sobre todo en el estudio de los testimonios conservados en la tragedia griega. En ella rastreó Burkert la duplicidad del comportamiento de los hombres durante el sacrificio que se plasmó en la ocultación del cuchillo sacrificial en el interior de la cesta (*κανοῦν*) que portaba el trigo para las ofrendas previas en el altar, así como en el fingimiento de pena por la muerte del animal, en especial, el sobrecogimiento y grito ritual (*Ὀλολόγε*) de las mujeres en el momento del abatimiento de la víctima. Uno de los rituales paradigmáticos que utilizó el autor alemán fue el de las Bufonías (Burkert 1972: 154-161), un ritual ateniense en honor de Zeus Polieo. Durante estas celebraciones se ofrecía grano a un grupo de bueyes junto al altar de la divinidad. El animal que comía primero se consideraba que se había presentado para el sacrificio y se le daba muerte rápidamente con un hacha. El ciudadano encargado de matar a la víctima huía del lugar de los hechos, mientras la comunidad condenaba su delito.

Los modelos explicativos de Girard y Burkert han gozado de un predicamento ininterrumpido y se utilizan en muchos ámbitos académicos diferentes, no sólo el Mundo Antiguo (Alvar 2012: 30-32; Lincoln 2012: 13 y n. 3; y Graf 2012: 39-43 y n. 19). Con todo, sus postulados también han despertado numerosas críticas. En un encuentro que reunió a Girard, Burkert y J. Z. Smith (Hamerton-Kelly 1987), este último realizó una revisión de ambas teorías en un artículo fundamental (Smith 1987). Por una parte, Smith rechaza la centralidad de la violencia y el supuesto origen primordial del sacrificio que están en la base de las conclusiones de Girard, así como el concepto de la expiación (Smith 1987). Por otra, el autor critica, asimismo, la reconstrucción de Burkert en torno a la evolución histórica del sacrificio animal desde la actividad cinegética de las sociedades prehistóricas. En su opinión, la cuestión del origen del sacrificio carece de importancia, la verdadera investigación se debe centrar en la indagación sobre la aplicación específica del sacrificio en cada sociedad. Además, en su artículo muestra que el sacrificio animal parece consistir en todos los casos conocidos en la muerte ritualizada de un animal doméstico, llevado a cabo por sociedades neolíticas, mientras que el estudio de las comunidades de cazadores no ha aportado ninguna práctica que se pueda considerar como sacrificio animal (Smith 1987: 197, y 1982). Las aseveraciones de Smith han gozado también de amplio predicamento, aunque no han dejado tampoco de recibir críticas (Graf 2012: 47-51).

Junto a los trabajos de Girard, Burkert y Smith, es necesario destacar, como se señaló antes, los escritos del historiador francés Jean-Pierre Vernant (1979 y 1981), cuya primera, y quizás principal, diferencia en relación con estos otros autores, es que no pretendió aportar una teoría general sobre el sacrificio, sino que limitó sus afirmaciones al ámbito del mundo griego clásico. Para Vernant (1981) la muerte ritual de un animal constituye el eje central de la religión griega, pero no cree que las emociones, ni en especial una supuesta violencia natural del género humano ayuden a explicarlo. En este sentido, el autor francés tampoco considera que la comedia de la inocencia y la culpabilidad de los hombres sean fundamentales en el sacrificio. Una aseveración que han seguido otros autores con posterioridad (Peirce 1993 y Graf 2002). En su opinión, el sacrificio tiene más que ver con la cocina y con el consumo de carne que con la muerte del animal o la agresividad humana; una aproximación que comparte con Detienne y que es fundamental en el imprescindible volumen que publicaron sobre la cocina del sacrificio en Grecia (1979). Según Vernant, el sacrificio permite asimismo establecer una comunicación con la divinidad a la que se ofrece un bien, el animal, que

está subordinado al hombre. Frente a los postulados de Burkert cuya fuente principal era la tragedia, el escritor francés rastrea la fundación mítica del sacrificio en el duelo de astucias entre Prometeo y Zeus que narra Hesiodo (Vernant 1979).

Conviene resaltar, como queda de manifiesto en las páginas anteriores, que el estudio del sacrificio en Roma, sobre todo en cuanto a la explicación de su significado e implicaciones, no gozó de la atención que recibió entre los investigadores del mundo griego (Scheid 1988: 267-268). Los grandes avances conceptuales de los años setenta del siglo pasado se centraron en las prácticas helenas. Los motivos de este parcial desinterés en la historiografía romana se deben buscar, en parte, en la forma en la que la propia disciplina se aproximó al mundo de la religión durante el siglo XIX y buena parte del XX. Igualmente, las concomitancias entre Grecia y Roma, en especial durante el período Tardorrepublicano e Imperial, son también sin duda grandes y la lógica religiosa que está detrás de los rituales romanos y griegos es muy similar, de tal manera que la historiografía romana se sentía eximida de profundizar en este asunto (Santini 1988: 293).

Con todo, algunos autores no tardaron demasiado en aplicar las nociones que habían surgido para el ámbito helénico en el mundo romano. Entre ellos cabe destacar la amplia e interesante obra de Scheid que ha estudiado la religión de Roma y las particularidades del sacrificio romano, prestando especial atención a los testimonios del Colegio de los Hermanos Arvales (1985, 1988, 1990, 2005a, 2005b y 2012). Scheid señala que el sacrificio en Roma no está teñido de la angustia que Burkert atribuye al griego, sino que suele ser un momento gozoso. Por eso su aproximación se ha centrado en el análisis de las implicaciones sociales y políticas del sacrificio tales como el lugar del emperador y la forma en la que se llevó a cabo el reparto de la carne en la megalópolis en la que se había convertido Roma durante el Imperio. De la misma forma, el autor francés ha intentado contextualizar el sacrificio, defendiendo que no es el único elemento central en la religión romana, sino que comparte este protagonismo con otros rituales, como los ritos de paso, que son también fundamentales en el imaginario romano. También buscando las peculiaridades de los rituales romanos, se encuentran los trabajos que dedicó Gordon (1990b; véanse también 1990a y 1990c) al estudio del sacrificio en época Imperial, en los que ofrecía una aproximación sustantiva al fenómeno religioso y señalaba el nuevo puesto que ocupó el emperador en el sacrificio tradicional romano. Autores como Scheid y Gordon allanaron el camino de la historiografía posterior que es más abundante, pese a no ser tan copiosa como la griega,

en la que los estudios sobre el sacrificio siguen siendo más frecuentes (Auffarth 2012 y Carbon 2013).

Por último, es necesario señalar que la importancia del sacrificio en la religión grecorromana, aunque no se considere necesariamente su único elemento central, fue el motivo básico que lo convirtió en el principal mal que debía abolir la nueva religión estatal cristiana, tanto en el ámbito normativo, como queda patente en el código teodosiano (Salzman 2011), como en el marco teológico (Muñiz Grijalvo 2008: 45-54, y Nasrallah 2011), ya que, en especial, las antiguas formas romanas fueron superadas en el pensamiento cristiano por el sacrificio único y final de Cristo que hacía innecesarias este tipo de prácticas, como pone de manifiesto la *Epístola a los Hebreos* (IX, 11-14). Recientemente Ullucci (2012) ha publicado una monografía que ofrece una nueva reflexión sobre cuáles fueron los principales motivos por los que los cristianos rechazaron el sacrificio animal. Muñiz Grijalvo (2008), empleando una aproximación que encuentro más acertada, defiende una cristianización de la religiosidad pagana en la que el propio sacrificio fue espiritualizado de tal manera que la muerte cruenta del animal perdió su privilegiado puesto como principal acto de comunión con la divinidad. En este sentido, parece claro que el final de la religión pagana grecorromana se puede, por tanto, relacionar más con la prohibición y superación del sacrificio que con cualquier otro cambio. De hecho, buena parte del resto de las características que conformaban la religión romana tradicional, como las procesiones, fiestas e, incluso, los banquetes, se perpetuaron en el cristianismo, mientras que el sacrificio, sin duda por su centralidad e importancia en el mundo pagano anterior, fue ferozmente perseguido y, al final, completamente eliminado. Sobre el interesante proceso del final del sacrificio, sobre el que ya había reflexionado Grottanelli (1988), se han publicado en los últimos años varias obras, como las de Stroumsa (2005), Heyman (2007), Petropoulou (2008) y Ullucci (2012), que apuntan en una nueva dirección en los estudios sobre la religión romana en el período Tardoantiguo. En estos convulsos años de las postrimerías del siglo IV d.C., en los que los nuevos modos estaban suplantando y aboliendo las ancestrales formas de contactar con la divinidad, los paganos sólo podían, como Libanio en Antioquía (*Discurso IX*, 18), lamentar la ausencia de pingües víctimas, el abundante humo y el sabroso olor de los sacrificios (Graf 2008).

2.- El sacrificio cruento en Roma: fases y significado.

La tradición defendía que fue el rey Numa Pompilio quien instauró las ceremonias e instituciones religiosas principales de la religión estatal romana (Martínez-Pinna, 1985). Esta labor del monarca se recoge en el famoso relato de Tito Livio (I, 20, 5-7) para quien el rey:

Hizo depositario [al Pontífice] de una descripción pormenorizada de todos los cultos religiosos: clase de víctimas, fechas, templos en que celebrar los sacrificios, de dónde se sacaría el dinero para sufragar tales gastos. Todas las demás ceremonias del culto público o privado las sometió a las decisiones del pontífice también, para que el pueblo tuviese a dónde acudir a consultar, para que ni un detalle de la institución religiosa se tergiversase por falta de atención a los ritos nacionales e incorporación de otros extranjeros (trad. Villar Vidal, BCG).

Sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec caelestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus a Iove quo visu missa susciperentur atque curarentur.

Este conjunto de acciones diseñadas por Numa constituían el *cultus*, es decir, las actividades que debían llevar a cabo los romanos, bajo la dirección de los sacerdotes, en honor a las divinidades patrias. Es interesante señalar que *cultus* deriva del verbo *colere*, cuyo significado se refiere al cuidado que requieren la tierra, los animales, los hombres y los dioses para obtener de ellos los frutos deseados (Alvar 2011: 26). El culto es, por tanto, una forma de comunicación con la divinidad de la que se espera recibir bienes de todo tipo, pero, principalmente, la *pax deorum* y el mantenimiento de la propia comunidad que celebraba los actos rituales.

Figura en primer lugar en el relato de Livio la organización de las víctimas (*hostiis*). Se trata, por tanto, del sacrificio de seres vivos, que son denominados *victimae* cuando se hacía referencia a grandes animales como los toros y las vacas, y *hostiis* cuando se mencionaba a animales menores como cerdos, ovejas y cabras (Santini 1988). El término *sacrificium*, que se compone del adjetivo sustantivado *sacrum* y del verbo *facere*, significa, en su sentido más amplio, convertir en sagrado o consagrar algo a los

dioses (Prescendi 2007: 25-26 y Alvar Nuño 2011: 191). Existían, con todo, distintas formas de conseguir dicho objetivo, como la dedicación (*dedicatio*) o la consagración (*consecratio*).

El elemento que distinguía el sacrificio de estas otras acciones era el fuego, que destruía la víctima o la ofrenda (Vernant 1981: 2). Pero tampoco hubo un sacrificio normativo y único, pues se dieron numerosas variantes, hasta tal punto que se ha cuestionado la propia existencia de la categoría de sacrificio (Vernant 1981: 1). Estas divergencias se debieron a la combinación de muchas posibilidades, entre las que cabe destacar las víctimas que se emplearon, las personas o instituciones implicadas en el culto, el lugar en el que se celebraba el acto, el fin que se esperaba conseguir y las divinidades concretas a las que se confería el honor. Se trata de un rasgo de la ritualística romana que ha llevado a Scheid (2005b: 15) a afirmar que "cada sacrificio y cada fiesta poseía su originalidad". Una característica que compartía con la religión griega antigua (Prêtre 2009).

Si se toma en consideración los oferentes, el sacrificio se puede calificar de público o privado, aunque existen asimismo numerosos rituales en los que es difícil establecer nítidamente esta división. También habría que considerar, en cuanto a los protagonistas, la escasez de sacrificios realizados por mujeres (Huet 2008, Hemelrijk 2009; Rives 2013, y Oria Segura 2010 y 2012). Cuando se presta atención a la finalidad de la acción, Macrobio señaló que existieron dos tipos de víctimas: "Una en la que la voluntad del dios es investigada en sus entrañas; otra en la que únicamente su espíritu se consagra al dios" (*hostiarum genera esse duo, unum in quo voluntas dei per exta disquiritur, alterum in quo sola anima deo sacratur*: Macrobio, *Saturnales* III, 5, 1). La adivinación de los designios de los dioses, esto es, la investigación sobre el futuro, y la ofrenda, por tanto, están en el centro del sacrificio romano. La ofrenda se llevaba a cabo también por diversas razones, que Porfirio resumió en tres: "Debemos sacrificar a los dioses por tres motivos: para honrarlos, para mostrarles nuestra gratitud y para obtener de ellos algún bien" (*καὶ γὰρ ὅλως τριῶν ἔνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρεῖαν τῶν ἀγαθῶν*: Porfirio, *De abstinentia* II, 24).

Hay que señalar, por otra parte, que, pese a la importancia del sacrificio animal en Roma, no se debe soslayar, como han destacado recientemente Scheid (2011 y 2012) y Alvar Nuño (2011), la centralidad que tuvieron asimismo las ceremonias no cruentas en las que se ofrecía grano, vegetales y otros productos a las divinidades, sometiéndolos

también a la acción del fuego. Se trata, además, de un tipo de sacrificio que Ovidio situó en los orígenes de la religión romana (*Fastos* I, 337-53):

Antiguamente la forma que tenían los hombres para ganarse el favor de los dioses era la ofrenda de espelta y granos de sal. Todavía no había traído una nave extranjera, surcando las aguas del mar, la mirra, lágrimas destiladas de una corteza, ni el Éufrates había enviado el incienso ni el bálsamo de la India, ni eran conocidos los hilos del rojizo azafrán. Un altar, contento con las hierbas sabinas, y el laurel, quemado con no chico crepitar, exhalaban el humo. Si había alguno que pudiera añadir a las coronas hechas con flores del prado las violetas, era rico. Este cuchillo que ahora abre las entrañas del toro abatido no tenía en las ceremonias oficio alguno (trad. Segura Ramos, BCG).

*ante, deos homini quod conciliare valeret,
far erat et puri lucida mica salis.
nondum pertulerat lacrimatas cortice murras
acta per aequoreas hospita navis aquas,
tura nec Euphrates nec miserat India costum,
nec fuerant rubri cognita fila croci.
ara dabat fumos herbis contenta Sabinis,
et non exiguo laurus adusta sono;
siquis erat factis prati de flore coronis
qui posset violas addere, dives erat.
hic, qui nunc aperit percussi viscera tauri,
in sacris nullum culter habebat opus.*

Aunque la idea transmitida por Ovidio, que también se recoge en otros autores como Plutarco (*Vida de Numa Pompilio* 8, 8), es sin duda una licencia literaria, una creación melancólica (Alvar Nuño 2011), constituye asimismo una llamada de atención para el investigador sobre la variedad y riqueza del sacrificio romano. El uso que se hace de este ritual en la poesía latina merece ser destacado, como queda de manifiesto en el iluminador trabajo de Feeney (2004). En este sentido, Scheid (2012: 84) ha concluido recientemente que: "Los sacrificios de grano y vino tuvieron la misma importancia que el sacrificio animal". Se trata, con todo, de una cuestión abierta a debate que Patton ha tratado recientemente por extenso (2009: 27-56).

La importancia que tuvo el sacrificio en la religión tradicional romana explica la abundancia, siempre relativa para el Mundo Antiguo, de los testimonios que permiten hacerse una idea cabal de las fases y los actos que se llevaban a cabo -de qué ocurría, en definitiva- durante una de estas ceremonias. Una de las vías para conocer el sacrificio en época romana es, sin duda, el estudio de las representaciones del ritual en el arte (Huet 2005 y 2008, y Elsner 2012). La arqueología del sacrificio en época romana, aunque todavía no se ha extendido demasiado, también aporta información de sumo interés sobre las víctimas, el despiece y la repartición de la carne, así como sobre los lugares en los que se llevaba a cabo cada parte del ritual (Van Andringa 2007, y Lepetz y Van Andringa 2008). Sin embargo, las fuentes más ilustrativas, y las que han recibido mayor atención por parte de los investigadores, son las literarias y epigráficas. Scheid (2005b: 18-20) ha destacado tres grupos de testimonios que son de especial relevancia para el conocimiento del sacrificio romano. Se trata de la epigrafía relativa al Colegio de los Hermanos Arvales, de las descripciones conservadas de los Juegos Seculares y, por último, de algunos pasajes de la obra *De agricultura* que escribió Catón el Viejo en el siglo II a.C.

La obra de Catón, en concreto, contiene un ejemplo clásico de sacrificio privado, el famoso pasaje sobre la purificación de un campo, en el que se combinan las libaciones y ofrendas vegetales, que se mencionaron antes, con la muerte ritual de varios animales. Se trata, además, de una *suovetaurilia*, la muerte ritual de tres animales -habitualmente un cerdo, una oveja y un toro-, que era uno de los tipos de sacrificio más singulares y al que se atribuía más potencia religiosa. A pesar de su extensión, el texto merece ser citado por extenso:

Conviene purificar un campo así: ordénese en estos términos que la procesión de los suovetaurilias dé la vuelta al campo: "Con la aquiescencia divina y a fin de llegar a un resultado bueno, te ordeno, Manio, que te encargues de que estos suovetaurilias aquí presentes recorran mi propiedad y mi tierra, por alguna parte determinada o en todo su contorno, si así lo consideras". A Jano y Júpiter hágaseles antes una invocación, ofreciéndoles vino, en los siguientes términos: "Marte, padre, te ruego y suplico que de buen grado me seas propicio, y a mi casa y esclavos: por este motivo he ordenado que esta suovetaurilia recorra mi campo, mi tierra y mi propiedad; a fin de que tú, las enfermedades visibles, la esterilidad, la desolación, las calamidades y el mal tiempo, los alejes, nos defiendas de ellos y los apartes; para que permitas que los frutos, los cereales, las viñas y los renuevos granen y lleguen a feliz término; para que conserves a

los pastores y al ganado a salvo y des buena salud y prosperidad a mí, mi casa y mis esclavos. Por esto, por la purificación de mi propiedad, mi tierra y mi campo y por esta purificación, como he dicho, sé glorificado con la inmolación de esta suovetaurilia lactante: 'Marte, padre, por esto, se glorificado con esta suovetaurilia lactante'. Además se levanta un promontorio y se presenta el pastel sagrado: entonces se hace la ofrenda. Una vez que se haya inmolado el cerdo, el cordero y el becerro, se debe agregar: "Por esto, se glorificado con la inmolación de esta suovetaurilia" [...]

Catón, *De agricultura* 141.

Agrum lustrare sic oportet. Impera suovitaurilia circumagi: "Cum divis volentibus quodque bene eveniat, mando tibi, Mani, uti illace suovitaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte sive circumagi sive circumferenda censeas, uti cures lustrare." Ianum Iovemque vino praefamino, sic dicito: "Mars pater te precor quaeque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae; quous rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurilia circum agi iussi: uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibeas defendas averruncesque; uti tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire dueneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis; duisque duonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae: harum rerum ergo fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciundi ergo, sic ut dixi, macte hisce suovitaurilibus lactentibus immolandis esto: Mars pater, eiusdem rei ergo macte hisce suovitaurilibus lactentibus immolandis esto." Item cultro facito struem et fertum uti adsiet, inde obmoveto. Ubi porcum inmolabis, agnum vitulumque, sic oportet: "eiusdem rei ergo macte hisce suovitaurilibus immolandis esto." [...]

La combinación de plegarias, libaciones, procesiones y sacrificios que describe Catón en este texto para la purificación de un labrantío incluye la mayor parte de los elementos típicos del sacrificio romano. La información que transmite este fragmento se puede contrastar, por otra parte, con testimonios como el altar de Ahenobarbo que representa también una *suovetaurilia* de época republicana, aunque en este caso se trata de un ritual público con motivo de la ceremonia lustral en ocasión del censo que se llevaba a cabo cada cinco años en Roma (fig. 1). El sacrificio ritual de tres animales se solía realizar en honor a Marte, aunque, como se ha señalado, también otras divinidades podían recibir este tipo complejo de ofrendas. La vinculación al dios de la guerra hace que este sacrificio sea frecuente entre las ceremonias del ejército y se represente

habitualmente a los emperadores o generales oficiándolas, como sucede en la Columna de Trajano o en el famoso relieve del Arco de Constantino (fig. 2).

A pesar de que nunca existió un modelo ideal de sacrificio, pues la variedad de las manifestaciones rituales romanas, como se ha señalado antes, fue inmensa, el conjunto de los testimonios conservados permiten reconstruir las partes fundamentales en las que se dividía el sacrificio romano. En primer lugar, antes de que se llevaran a cabo manifestaciones públicas de piedad, se debía seleccionar la víctima, pues el sacrificio tenía que ser agradable a los dioses que iban a recibirlo. En el culto público especialmente, la elección del animal correcto para cada divinidad era fundamental para conseguir los bienes que se pedirían al dios. La complejidad semántica del sacrificio en Roma queda así de manifiesto, ya que el animal es una ofrenda, un regalo, mediante el cual se quería obtener una contraprestación divina (Alvar 2011: 26). Las divinidades celestes solían recibir animales blancos o claros, mientras que las víctimas oscuras o negras se reservaban para las deidades ctónicas. En la selección de la víctima también se tenía en consideración si la divinidad era femenina o masculina, pues el animal y la divinidad receptora solían coincidir en género. Por otra parte, la mayor parte de las divinidades tenían sus animales preferidos, como se ha explicado antes en el caso de Marte y la *suovetaurilia*, de tal forma que, aunque en el ámbito doméstico la elección del regalo cárnico era más flexible, en el culto público las ofrendas quedaron fijadas en su mayoría en época republicana y las innovaciones fueron siempre criticadas como muestra de impiedad. Así se debe entender el famoso pasaje en el que Suetonio incluye entre los comportamientos deplorables del emperador Calígula los animales que seleccionó el emperador para su propio culto: "Las víctimas eran flamencos, pavos reales, codornices, gallinas númidas, pintadas y faisanes, y cada día debían inmolarse animales de la misma especie" (*Hostiae erant phoenicopteri, pauones, tetraones, numidicae, meleagrides, phasianae, quae generatim per singulos dies immolarentur*: Suetonio, *Vida de Calígula* 22, 3-4). Con todo, tanto en el espacio público como en el ámbito privado, el animal, con independencia de su especie y sexo, debía ser de la mejor calidad, inmaculado, y se confería especial importancia a que fuera el primero del rebaño.

En segundo lugar, tras la elección de la ofrenda, ésta debía ser llevada ante el altar en el que se inmolaría. La procesión era uno de los momentos más importantes del sacrificio público, pues reunía en su cortejo a los ciudadanos organizados por clases y sexo, que acompañaban a la víctima, engalanada para hacerla aún más apetecible y

agradable a los dioses, y, en ocasiones, a las imágenes de las propias divinidades a las que estaba consagrada la fiesta. Se trataba, por tanto, de una representación de la comunidad en la que se plasmaban nítidamente las desigualdades sociales y políticas que caracterizaban a la sociedad romana. La preeminencia de los privilegiados se debe a que son ellos los que financiaron habitualmente los sacrificios, pero no se debe entender esta acción evergética como una muestra de armonía entre órdenes (Fishwick 1991: en esp. 575) o conciencia cívica (Cascajero 1995), sino más bien como la autorrepresentación interesada de los aristócratas, que festejaban su propia situación privilegiada al frente de la comunidad (Gordon 1990c, y Hopkins 1999: 38-39).

Junto a la víctima y los ciudadanos marchaban los sacerdotes y sus asistentes que solían ser libertos (*kalatores*) o esclavos contratados por el estado o los propios oficiantes. El altar de los *vicomagistri* representa una de estas procesiones (fig. 3). En la escena se puede apreciar tanto los ciudadanos que encabezan el cortejo, como a los trompetas (*liticines*) que anuncian la llegada de las víctimas. Junto a las ofrendas se encuentran otros asistentes, los *victimari*, entre los que destaca el *popa* que era el encargado de golpear con un hacha o martillo al animal. Por último, cierra la procesión un grupo de sacerdotes que portan las imágenes de los dioses, en este caso, pequeñas estatuillas de genios. El altar de los *vicomagistri* es sólo un ejemplo, pues existieron muchas variantes de cortejos y conocemos, asimismo, muchos asistentes y elementos que no se utilizaron en la celebración que recuerda el ara. En algunos casos el acompañamiento musical se llevó a cabo con otros instrumentos como la lira (*fidicines*), la flauta (*tibicines*) o el cuerno (*cornicines*). También desarrollaron una labor fundamental y se representan con frecuencia los niños (*camilli* o *camillae*) que asistían en las labores sacrificiales del sacerdote, portando varios objetos como la caja con el incienso (*acerra*), el plato (*patera*) y la jarra con agua o vino (*guttus*).

Finalmente el cortejo llegaba al lugar en el que se iba a dar muerte al animal que solía ser un altar monumental delante del templo de la deidad (fig. 4). En torno a este ara se llevaban a cabo las actividades centrales del sacrificio, pues a partir de este momento, tras ofrecer vino, incienso y granos de cereal a la divinidad en el altar, se haría la petición y se presentaría a la víctima. Es por esta razón por la que la escena de las actividades que se suceden en el altar es la más representada del sacrificio (Gordon 1990b). Uno de los relieves del Arco de Marco Aurelio ofrece un resumen visual del final de la procesión y el comienzo de las libaciones (fig. 5). Como se aprecia en la imagen el sacerdote, en este caso el propio emperador, se encuentra delante de un altar

portátil, mientras una niña le ofrece una caja con incienso. Alrededor del César se distribuyen todos los protagonistas de la procesión -la víctima, el *popa*, los músicos y los ciudadanos-. La composición aporta otra información adicional, pues al fondo se alza el templo, que es la morada del dios y certifica su presencia.

Hay dos acciones que forman parte del sacrificio habitual en Roma y que también se llevaban a cabo en torno al altar. Se trata de la inmolación y el examen de las entrañas. En la primera de estas acciones rituales el animal era ungido con la *mola salsa*, una pasta realizada por las vírgenes vestales que estaba compuesta de harina, sal y agua. Este acto ritual (fig. 6) suponía efectivamente la transferencia del animal a la esfera divina. La ofrenda ya estaba lista para ser eliminada que era el acto que se producía a continuación. Tras la muerte de la víctima, un especialista, el *haruspex*, examinaba las entrañas de la bestia, utilizando una técnica de raigambre etrusca, con el fin de averiguar la disposición y la voluntad de los dioses hacia la comunidad.

Es interesante señalar, por otra parte, que las aras que se empleaban para el sacrificio pudieron acoger tanto rituales públicos como privados, como queda patente en el altar que levantaron los ciudadanos de Narbona en honor de Augusto (CIL XII 4333A, líns. 12 y ss.; Gradel 2002):

El pueblo de Narbona ha erigido un altar en el foro en el que tres caballeros y tres libertos sacrificarán una víctima cada uno el noveno día antes de las calendas de octubre [23 de septiembre], el día en el que la buena fortuna de la Era lo trajo al mundo [a Augusto] para que fuera su gobernante; y ese mismo día proveerán incienso y vino a los colonos y a los demás habitantes pagado con sus propios fondos para que veneren su *numen*. Y el octavo día antes de las calendas de octubre [24 de septiembre] también ofrecerán incienso y vino a los colonos y los demás habitantes.

Que también ofrezcan vino e incienso para los colonos y los demás habitantes en las calendas de enero [1 de enero]. El séptimo día de los idus de enero [7 de enero], el día que comenzó a ejercer su poder sobre el mundo, harán una petición con vino e incienso y sacrificarán un animal cada uno, ofreciendo también el mismo día vino e incienso a los colonos y los demás habitantes. Y el día antes de las calendas de junio [31 de mayo], puesto que ese día, cuando eran cónsules Tito Estatilio Tauro y Mario Emilio Lépido, el emperador reconcilió a la gente con los decuriones, también sacrificarán cada uno una víctima pagada de su propio bolsillo y ofrecerán vino e incienso a los colonos y los demás habitantes.

Plebs Narbonensium aram narbone in foro posuit, ad quam quotannis VIII k(alendas) octobr(es), qua die eum saeculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit, tres equites Romani a plebe et tres libertini hostias singulas inmolent et colonis et incolis ad supplicandum Numini eius thus et vinum de suo ea die praestent, et VIII k(alendas) Octobr(es) thus vinum colonis et incolis item praestent, k(alendis) quoque Ianuar(iis) thus et vinum colonis et incolis praestent, VII quoq(ue) idus Ianuar(ias), qua die primum imperium orbis terrarum auspicatus est, thure vino supplicent et hostias singul(as) inmolent et colonis incolisque thus vinum ea die praestent. Et pridie k(alendas) Iunias, quod ea die T. Statilio Tauro M(anio) Aemilio Lepido co(n)s(ulibus) iudicia plebis decurionibus coniunxit, hostias singul(as) inmolent et thus et vinum ad supplicandum Numini eius colonis et incolis praestent.

A las ofrendas que los ciudadanos realizaban en tanto que comunidad, que se debían celebrar en días concretos y con un protocolo definido de antemano por el pueblo, se podían sumar otras acciones rituales de carácter privado, como también atestigua la misma inscripción (CIL XII 4333B, líns. 11 y ss.):

Si alguien quiere limpiar, decorar o restaurar [el altar] como un servicio gratuito, será legal y apropiado que lo haga. Si alguien sacrifica un animal, pero no ofrece la parte adicional, aún así, el acto será considerado correcto. Si alguien quiere hacer una donación a este altar o embellecerlo también se permite hacerlo.

Si quis tergere ornare reficere volet, quod beneficii causa fiat, ius fasque esto; sive quis hostia sacrum faxit, qui magmentum nec protollat, idcirco tamen probe factum esto; si quis huic arae donum dare augereque volet, liceto

Ya se tratase de acciones públicas o privadas, la muerte ritual del animal, el sacrificio, culminaba con el consumo de la carne. Conviene destacar, en este sentido, que el sacrificio en Roma era un banquete entre dioses y hombres. Las divinidades recibían su parte del animal que era quemada en el fuego del altar. Esta porción divina, que se denominaba *exta*, variaba en su composición, aunque es frecuente que incluyera cinco trozos de varios órganos internos -el hígado, la vesícula, el pulmón, el estómago y el corazón- (Santini 1988). A los *exta* se podían sumar otras piezas obtenidas de distintas partes del cuerpo de la víctima que recibían el nombre de *augmentum* o *magmentum*, de tal manera que, en ocasiones, los hombres se cercioraban de que

ninguna parte de la víctima faltara en el lote de las deidades. La parte reservada para los hombres (*viscera*) se repartía entre los ciudadanos. Scheid (en esp. 2005b: 213-274) y Kajava (1998) han planteado distintas reconstrucciones sobre la forma en la que se llevó a cabo el reparto, sobre todo en relación con los problemas que plantea el caso concreto de Roma, cuyas dimensiones tanto físicas como demográficas rompieron el tradicional equilibrio entre comunidad y consumo de carne.

Esta comensalidad servía también para explicar y concebir el mundo, pues los dioses presidían una mesa que compartían con sus subordinados, los humanos, que habían ofrecido un animal cuya incorporación sancionaba, asimismo la inferioridad de las bestias frente a los hombres. El banquete romano permitía así establecer una conceptualización del orden general de la existencia (Scheid 2012).

Bibliografía:

- ALVAR EZQUERRA, J. (2011): "La alquimia del alimento: el sacrificio ritual", *Arys* 9: 21-32.
- ALVAR NUÑO, A. (2011): "Ofrendas vegetales exóticas en el sacrificio romano", *Arys* 9: 191-203.
- ANDO, C. (2003): "A Religion for the Empire", en A.J. Boyle y W. J. Dominik (eds.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*: 323-344. Leiden, Brill.
- _____ (2007): "Exporting Roman religion", en J. Rüpke (ed.), *Blackwell Companion to Roman Religion*: 429-445. Oxford, Blackwell.
- _____ (2012): "Afterword", en C.A. Faraone y F.S. Naiden (eds.) (2012), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*: 195-199. Cambridge, Cambridge University Press.
- AUFFARTH, C. (2012): "Le rite sacrificiel antique: la longue durée et la fin du sacrifice", *Kernos* 25: 297-395.
- BEARD, M. y NORTH, J. (1990): *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Londres, Duckworth.
- BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S. (1998): *Religions of Rome*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BENDLIN, A. (2000): "Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome", en E. Bispham y C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*: 115-135. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- BREMMER, J. (2007): "Greek normative animal sacrifice", en D. Ogden (ed.), *Blackwell Companion to Greek Religion*: 132-144. Londres, Blackwell.
- CARBON, J.-M. (2013): "Ritual Problems: Offering and Sacrificing". *Kernos* 26: 381-388.
- CASCAJERO, J. (1995): "¿Conciencia cívica en la Antigüedad...? ¡Y una leche!", en J. Alvar, C. Blázquez y C. Wagner (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el mundo Antiguo*: 271-281. Madrid, Ediciones Clásicas.
- CHANIOTIS, A. (2009): "The dynamics of rituals in the Roman Empire", en O. Hekster, S. Schmidt-Hofner y C. Witschel (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire*: 3-29. Leiden, Brill.
- _____ (ed.) (2011): *Ritual dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, emotion, gender, representation*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

- CONNELLY, J. (2011): "Ritual movement in sacred space: towards an archaeology of performance", en A. Chaniotis (ed.), *Ritual dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, emotion, gender, representation*: 313-346. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- CUMONT, F. (1929): *Les Religions orientales dans le paganisme Romaine*. 4^a ed. París, Daupeley.
- DETIENNE, M. y VERNANT, J.-P. (1979): *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París, Gallimard.
- DURAND, J.-L. (1988): "Sacrificare, dividere, ripartire", en C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo Antico*: 193-202. Roma, Laterza.
- DURKHEIM, E. (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, Felix Alcan.
- ELSNER, J. (2012): "Sacrifice in late Roman art", en C.A. Faraone y F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*: 120-163. Cambridge, Cambridge University Press.
- FARAONE, C. A. y NAIDEN, F. S. (eds.) (2012): *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FEENEY, D. (2004): "Interpreting Sacrificial Ritual in Roman Poetry: Disciplines and their Models", en A. Barchiesi, J. Rüpke y S. Stephens (eds.), *Rituals in ink. A conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome*: 1-22. Munich, Franz Steiner Verlag.
- FISHWICK, D. (1991): *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Vol. II, 1. Leiden, Brill.
- FRAZER, J. (1890): *The Golden Bough. A study of magic and religion*. Londres, Macmillan.
- FREUD, S. (1913): *Totem und Tabu*. Leipzig-Viena, H. Heller.
- GEORGOUDI, S., PIETTRE, R.K., SCHMIDT, F. (eds.) (2005): *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Turnhout, Brepols.
- GIRARD, R. (1972): *La violence et le sacré*. París, Grasset.
- GORDON, R. (1990a): "From Republic to Principate: Priesthood, religion and ideology", en M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*: 179-198. Londres, Duckworth.

_____ (1990b): "The Veil of power: emperors, sacrificers, and benefactors", en M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*: 199-231. Londres, Duckworth.

_____ (1990c): "Religion in the Roman empire: the civic compromise and its limits", M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*: 235-255. Londres, Duckworth.

GRADEL, I. (2002): *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, Oxford University Press.

GRAF, F. (2002): "What is new about Greek sacrifice?", en H.F.J. Horstmanshoff, H.W. Singor, F. T. Van Straten y J.H.M. Strubbe (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*: 113-125. Leiden-Boston-Colonia, Brill.

_____ (2008): "Feste und Fehden. Städtische Feste und der Konflikt der Religionen im spätantiken römischen Reich", en M. Wallraff y R. Brändle (eds.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*: 3-22. Berlin-Nueva York, De Gruyter.

_____ (2011): "Ritual restoration and innovation in the Greek cities of the Roman Imperium", en A. Chaniotis (ed.), *Ritual dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, emotion, gender, representation*: 105-117. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

_____ (2012): "One generation after Burkert and Girard. Where are the great theories?", en C.A. Faraone y F.S. Naiden (eds.), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*: 32-51. Cambridge, Cambridge University Press.

GROTTANELLI, C. (1988): "Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico", en C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo Antico*: 3-53. Roma, Laterza.

GROTTANELLI, C. y PARISE, N. F. (eds.) (1988): *Sacrificio e società nel mondo Antico*, Roma, Laterza.

HÄGG, R. y ALROTH, B. (eds.) (2005): *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*. Estocolmo, Aströms.

HAMERTON-KELLY, R.G. (ed.) (1987): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, Stanford University Press.

HEKSTER, O., SCHMIDT-HOFNER, S. y WITSCHERL, C. (eds.) (2009): *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire*. Leiden, Brill.

- HEMELRIJK, E. A. (2009): "Women and sacrifice in the Roman Empire", en O. Hekster, S. Schmidt-Hofner y C. Witschel (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire*: 253-267. Leiden, Brill.
- HEYMAN, G. (2007): *The Power of Sacrifice. Roman and Christian Discourses in Conflict*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- HOPKINS, K. (1999): *A World Full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- HUBERT, H. y MAUSS, M. (1899): "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique* 2: 29-138.
- HUET, V. (2005): "La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualisée de la violence?" en J.M. Bertrand (ed.), *La violence dans les mondes grec et romain*: 91-119. París, Publications de la Sorbonne.
- _____ (2008): "Des femmes au sacrifice: quelques images romaines", en V. Mehl y P. Brulé (eds.) (2008), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*: 81-107. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- KAJAVA, M. (1998): "Visceratio", *Arctos* 32: 109-131.
- KIRK, G. S. (1981): "Some methodological pitfalls in the study of Ancient Greek sacrifice (in particular)", en J. Rudhardt y O. Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*: 41-90. Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt.
- KNUST, J.W. y VÁRHELYI, Z. (2011): *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Nueva York, Oxford University Press.
- LANE FOX, R.J. (1986): *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. Londres, Viking.
- LATTE, K. (1960): *Römische Religionsgeschichte*. Munich, C.H. Beck.
- LEPETZ, S. y VAN ANDRINGA, W. (2008): "Pour une archéologie du sacrifice à l'époque romaine", en V. Mehl y P. Brulé (eds.) (2008), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*: 39-58. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- LINCOLN, B. (2012): "From Bergaigne to Meuli. How animal sacrifice became a hot topic", en C.A. Faraone y F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*: 13-31. Cambridge, Cambridge University Press.
- LORENZ, K. (1963): *Das sogenannte Böse: zur Naturgeschichte der Aggression*. Viena, G. Borotha-Schoeler.
- MARTÍNEZ-PINNA, J. (1985): "La reforma de Numa y la formación de roma", *Gerión* 3: 97-127.

- MEHL, V. y BRULÉ, P. (eds.) (2008), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- MEULI, K. (1946), "Griechische Opferbräuche", en *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*: 185-288. Basilea, Schwabe.
- MOMMSEN, T. (1843): *De collegiis et sodaliciis Romanorum*. Kiel, Libr. Schwersiana.
- _____ (1854-56): *Römische Geschichte*. vols. I-III. Leipzig, Weidmann.
- MUÑIZ GRIJALVO, E. (2008): *La cristianización de la religiosidad pagana*. Madrid, Editorial Actas.
- NAIDEN, F.S. (2013): *Smoke signals for the gods: ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods*. Oxford, Oxford University Press.
- NASRALLAH, L. (2011): "The Embarrassment of Blood: Early Christians and Others on Sacrifice, War and Rational Worship", en J.W. Knust y Z. Várhelyi, *Ancient Mediterranean Sacrifice*: 142-166. Nueva York, Oxford University Press.
- ORIA SEGURA, M. (2012): "Sacerdotisas y devotas en la Hispania Antigua: un acercamiento iconográfico", *Spal* 21: 75-88.
- _____ (2010): "De mujeres y sacrificios: un estudio de visibilidad", *Saldvie* 10: 127-148.
- PATERA, I. (2012): *Offrir en Grèce ancienne: gestes et contextes*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- PATTON, K.C. (2009): *Religion of the Gods. Ritual, Paradox, and Reflexivity*. Oxford, Oxford University Press.
- PEIRCE, S. (1993): "Death, revelry, and thysia", *ClAnt* 12: 219-266.
- PETROPOULOU, M. (2008): *Animal sacrifice in ancient Greek religion, Judaism, and Christianity 100 BC – AD 200*. Oxford, Oxford University Press.
- PRESCENDI, F. (2007): *Décrire et comprendre le sacrifice: les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- PRÊTRE, C. (ed.) (2009): *Le donateur, l'offrande et la déesse*. Lieja, Kernos.
- RIVES, J.B. (2007): *Religion in the Roman Empire*. Oxford, Blackwell.
- _____ (2013): "Women and Animal Sacrifice in Public Life", en E. Hemelrijk y G. Woolf (eds), *Women and the Roman City in the Latin West*: 129-146. Leiden, Brill.
- RUDHARDT, J. (1958): *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV^e siècle*. Ginebra, Librairie Droz.

- RÜPKE, J. (2004): "Acta aut agenda: Relations of Script and Performance", en A. Barchiesi, J. Rüpke y S. Stephens (eds.), *Rituals in ink. A conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome*: 23-44. Munich, Franz Steiner Verlag.
- _____ (2006): "Urban religion and imperial expansion: Priesthoods in the Lex Ursonensis", en L. De Blois, P. Funke y J. Hahn (eds.), *The impact of imperial Rome on religions, ritual and religious life in the Roman Empire*: 11-23. Leiden, Brill.
- SALZMAN, M.R. (2011): "The End of Public Sacrifice: Changing Definitions of Sacrifice in Post-Constantinian Rome and Italy", en J.W. Knust y Z. Várhelyi, *Ancient Mediterranean Sacrifice*: 167-186. Nueva York, Oxford University Press.
- SANTINI, C. (1988): "Il lessico della spartizione nel sacrificio romano", en C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo Antico*: 293-302. Roma, Laterza.
- SCHEID, J. (1985): "Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes", *MEFRA* 97: 193-206.
- _____ (1988): "La spartizione sacrificiale a Roma", en en C. Grottanelli y N.F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo Antico*: 267-292. Roma, Laterza.
- _____ (1990): *Romulus et ses frères: le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Roma, École Française de Rome.
- _____ (2005a): "Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome Antique", en S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Schmidt (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*: 273-287. Turnhout, Brepols.
- _____ (2005b): *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris, Aubier.
- _____ (2011): "Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains", en V. Pirenne-Delforge y F. Prescendi (eds.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*: 105-116. Lieja, Kernos.
- _____ (2012): "Roman animal sacrifice and the system of being", en C.A. Faraone y F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman animal sacrifice. Ancient victims, modern observers*: 84-95. Cambridge, Cambridge University Press.
- SINI, F. (2001): *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*. Turín, G. Giappichelli Editore.
- SMITH, J.Z. (1982): "The bare facts of ritual" en *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*: 53-65. Chicago, Chicago University Press.

- _____ (1987): "The Domestication of Sacrifice" en R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*: 191-205. Stanford, Stanford University Press.
- SMITH, W.R. (1889): *The Religion of the Semites*. Londres, Appleton.
- STAVRIANOPOULOU, E., MICHAELS, A. y AMBOS, C. (eds.) (2008): *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*. Berlín, Lit. Verlag.
- VAN ANDRINGA, W. (ed.) (2007): *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans le monde romain*. Turnhout, Brepols.
- VAN STRATEN, F. (1995): *Hiera kalá. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden, Brill.
- _____ (2005): "Ancient Greek animal sacrifice: Gift, ritual slaughter, communion, food supply, or what? Some thoughts on simple explanations of a complex ritual", en S. Georgoudi, R. Koch Piettre y F. Schmidt (eds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*: 15-29. Turnhout, Brepols.
- STROUMSA, G.G. (2005): *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. París, Odile Jacob.
- TYLOR, E. (1871): *Primitive Culture*. Londres, Murray.
- ULLUCCI, D. (2012): *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. Oxford, Oxford University Press.
- VERNANT, J.-P. (1979): "À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", en M. Detienne y J.-P., Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*: 37-132. París, Gallimard.
- _____ (1981): "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thusia grecque", en J. Rudhardt y O. Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*: 1-39. Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt.
- WISSOWA, G. (1902): *Religion und Kultus der Römer*. Munich, C.H. Beck.
- WOOLF, G. (1997): "Polis-religion and its alternatives in the Roman provinces", en H. Cancik y J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*: 71-84. Tubinga, Mohr Siebeck Verlag.
- _____ (2009): "Found in translation. The religion of the Roman Diaspora", en O. Hekster, S. Schmidt-Hofner y C. Witschel (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire*: 239-252. Leiden, Brill.