

ANTÓN ALVAR NUÑO

*Universidad Carlos III de Madrid*

*ARYS, 9, 2011, 191-203 ISSN 1575-166X*

---

RESUMEN

Aunque se admite en las principales definiciones de sacrificio, la destrucción de ofrendas vegetales en el fuego no suele incluirse dentro de los análisis sobre este tipo de práctica ritual: normalmente se hace énfasis en el acto violento del sacrificio animal y se deja de lado el vegetal. No obstante, este también es sensible a las dinámicas propias de la religión; el estudio de sus usos dentro del ritual del sacrificio permite apreciar las ambigüedades y constantes reelaboraciones del mismo. En este artículo se analiza el uso de especias y plantas exóticas en el sacrificio romano destacando su importancia en los procesos de cambio y continuidad, su valor simbólico y la reflexión teológica por parte de la intelectualidad romana acerca del uso de plantas y especias exóticas en el sacrificio.

ABSTRACT

Although vegetable offerings are generally admitted in the main definitions of sacrifice, they are not included in the analysis of this kind of ritual practice: the violent act of animal sacrifice is frequently over-emphasized while vegetables are neglected. However, vegetable offerings are also sensitive to the dynamics of religion; the study of the ways they are used in the ritual of sacrifice allows us to appreciate its ambiguities and constant reelaborations. I analyze in this paper the use of exotic spices and vegetables in roman sacrifice stressing their importance in the processes of continuity and change, their symbolic value and their inclusion in theological reflections by roman literates.

---

PALABRAS CLAVE

Sacrificio; cambio y continuidad; valor simbólico; especias exóticas; plantas exóticas; representaciones literarias

KEYWORDS

Sacrifice; continuity and change; symbolic value; exotic spices; exotic vegetables; literary representations

---

Fecha de recepción: 03/06/2011

Fecha de aceptación: 21/11/2011

---



Es de sobra conocido que el término latino *sacrificium* se compone del adjetivo sustantivado *sacrum* y del verbo *facere*. En su acepción más amplia significa “el hecho de llevar a cabo una ceremonia sagrada”,<sup>1</sup> es decir, hacer que un objeto profano pase a pertenecer a los dioses por medio de una actividad ritual del tipo que sea.<sup>2</sup> Sin embargo, este significado tan amplio ha requerido matizaciones desde la propia antigüedad clásica: se debe tener en cuenta que existen muchas formas de hacer de algo *sacrum* sin necesidad de que haya *sacrificium*. Se puede realizar, por ejemplo, una *dedicatio* o una *consecratio*. Lo que caracteriza al sacrificio frente a otras ofrendas es que “no hay sacrificio sin fuego” (*nullum sacrificium sine igne est*).<sup>3</sup> En el sacrificio, el objeto que se entrega a los dioses debe ser quemado,<sup>4</sup> ya sea en parte para su consumo posterior en un banquete o hasta las cenizas, en forma de holocausto. Por lo tanto, el sacrificio no implica necesariamente ni una víctima animal ni el derramamiento de sangre. Puede haber, y de hecho es habitual, sacrificio no cruento, lo cual resulta incómodo a las teorías interpretativas sobre el sacrificio que se han basado en los conceptos de *Angst* y *tremendum*.<sup>5</sup>

1 ERNOUT-MEILLET (1967 [1932]) s.v. “sacer”, p. 586.

2 Macr. *Sat.* 3.3.2: *sacrum est, ut Trabatius libro primo de Religionibus, quicquid est quod deorum habetur*. Cf. Macr. *Sat.* 3. 11. 5-6 y Fest. 422-424 L, en donde se aprecia que cualquier objeto consagrado, incluso una ofrenda depositada simplemente sobre una mesa sagrada, pierde su condición profana automáticamente. En los casos de θύω y θυσία ocurre lo mismo, es decir, no designan exclusivamente el sacrificio cruento. Vid. CASABONA, J.: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, 69-154, esp. 126 ss.

3 Serv. *Aen.* 1.292.

4 Y en ocasiones, ni siquiera eso; puede ser suficiente con el humo que sale de la quema de incienso o de otros *aromata*. Vid. Serv. *Aen.* 5.238 y la discusión en PRESCENDI, F.: *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007, 29. La definición de sacrificio más habitual en la actualidad es la que acuñó la Escuela de París desde MAUSS, M. y HUBERT, H.: “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *L'Année Sociologique* 2 (1897-1898), 29-138. Cf. VERNANT, J. P.: “Théorie générale du sacrifice et mise a mort dans la Θυσία grecque”, en RUDHARDT, J. y REVERDIN, O. (eds.): *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvres-Ginebra, 1980, 1-22 como ejemplo clásico de su aplicación al mundo greco-romano.

5 Ejemplos clásicos de este tipo de teorías son GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, París, 1972 y BURKERT, W.: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983. Una crítica a las teorías de carácter psicologista en SMITH, J. Z.: “The Domestication of Sacrifice”, en HAMERTON-KELLY, R. G. (ed.): *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987, 197-198; GORDON, R. L.: “The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors”, en BEARD, M. y NORTH, J. (eds.), *Pa-*

El sacrificio no tiene por qué ser un dramático acto violento, aunque en el mundo greco-romano lo sea en numerosas ocasiones. No obstante, esas ocasiones en realidad están marcando un acontecimiento excepcional para toda la población que vive en torno al umbral mínimo de subsistencia; para este sector de la población el sacrificio animal llevado a cabo como acto evergético supone toda una oportunidad para aumentar el contenido proteínico de su dieta habitual. En la mayor parte de las ocasiones el sacrificio animal es una característica propia del culto público tal y como lo configuran las élites<sup>6</sup> o de acontecimientos especialmente relevantes en la vida de una familia. En cambio, la faceta más cotidiana de la religión también incluye el sacrificio dentro de su ritual aunque este no puede siempre ser de carácter animal debido a cuestiones económicas.<sup>7</sup>

El sacrificio vegetal, como cualquier otra forma de sacrificio, es sensible a las dinámicas propias de la religión y, al igual que otras manifestaciones rituales, puede suscitar interesantes reflexiones, tales como las referidas a la continuidad o al cambio del propio ritual, al valor simbólico atribuible a la elección de la ofrenda o, por fin, a los propósitos ideológicos o teológicos implicados en su uso.<sup>8</sup> Como modelo de análisis voy a utilizar la introducción de plantas exóticas en el ritual romano entre los siglos I a.C. y II d.C., aunque, excepto en unos pocos ejemplos, voy a excluir el caso del incienso ya que, por un lado, su uso en la religión romana es muy anterior al arco cronológico

---

*gan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, 204-205; BELL, C.: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York-Oxford, 1992, 173-175 y FEENEY, D.: *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge, 1998, 118-119. La entrada de PRESCENDI, F., s.v. "Offrandes sacrificielles", en *ThesCRA I* (2004), 199, dedicada a las ofrendas sacrificiales de tipo vegetal en la religión romana resulta sintomática con respecto a la atención que reciben: frente a las dos páginas que se dedica a las ofrendas animales (sin contar con los sacrificios humanos), a las vegetales se les dedica sólo un párrafo, y los ejemplos de fuentes literarias son seis veces más en el caso de las ofrendas animales que en el de las vegetales, las cuales, además, comparten su hueco con otro tipo de ofrendas inanimadas como la miel o la leche. La razón que se da es que el sacrificio vegetal es poco conocido debido a la falta de fuentes que hay sobre el mismo. Los motivos deberían buscarse quizá en cuestiones de carácter historiográfico más que en la naturaleza de las fuentes. Para ejemplos de estudios centrados en sacrificios no cruentos, SVENBRO, J.: "A Bibliography of Greek Sacrifice", en DETIENNE, M. y VERNANT, J. P.: *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago-Londres, 1989, 212.

6 GORDON, R. L.: art. cit.

7 Otra cuestión son los festivales públicos en los que el sacrificio vegetal es el protagonista. Como ejemplos de festivales de este tipo, vid. la procesión del Sol y de las Horas que aún en el siglo III se seguía celebrando en Atenas (Porph. *Abst.* 2.7, con PARKE, H. W.: *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, 146-149), el festival romano de los *lemuria*, en donde se recita una oración y se ofrecen habas negras a los espíritus (Ov. *F.* 5.420-445), o el festival de las *Parilias*, en la que se ofrece a Pales teas de olivo, hierbas aromáticas, leche y pasteles de mijo (Ov. *F.* 4.740-747).

8 Vid. e.g. Porph. *Abst.* 2.5 ss. en donde, siguiendo a Teofrasto, el autor explica que el acto sacrificial fue en sus orígenes de carácter vegetal.

sobre el que me voy a ocupar<sup>9</sup> y, por otro, ha recibido una atención especial entre los investigadores en comparación con otro tipo de ofrendas sacrificiales de carácter vegetal.<sup>10</sup>

### 1. CAMBIO Y CONTINUIDAD

Todas las religiones se basan en la tradición como garante del sistema constituido. Sin embargo, la capacidad de supervivencia de un sistema religioso también depende de su capacidad de adaptación a las nuevas realidades sociales. Las formas que adquiere la resolución del conflicto entre tradición e innovación es una problemática familiar entre los historiadores de las religiones,<sup>11</sup> y la historiografía de la religión romana no es una excepción.

En relación con esta cuestión, el antropólogo estadounidense Roy Rappaport planteó que cualquier ritual tiene un porcentaje de material inmutable, lo que él llamó “mensajes canónicos” (*canonical messages*), que derivan del pasado y que no aluden al momento en que se realiza el ritual, y unos “elementos indexados” (*indexical elements*), que se amoldan en el ritual de acuerdo a contextos concretos. Esta división entre mensajes canónicos y elementos indexados resulta apropiada para el análisis de la introducción de ofrendas vegetales y condimentos exóticos en el sacrificio romano.<sup>12</sup>

Como mensaje canónico se puede entender el hecho de que los alimentos vegetales forman parte de la idiosincrasia del sacrificio romano hasta el punto de que, como se verá en el apartado de la reflexión teológica, los autores romanos toman consciencia de ello.<sup>13</sup> Un ejemplo ilustrativo del carácter diacrónico del sacrificio vegetal es el caso de la denominada “casa de la boda de Hércules” en Pompeya. En ella se han hallado dos depósitos rituales fechados

9 DE ROMANIS, F.: “*Tus e murra*: aromi subarabici nella Roma arcaica”, en AVANZINI, A. (ed.): *Profumi d'Arabia*, Roma, 1997, 221-230.

10 Cf. AVANZINI, A.: *op. cit.*; PEACOCK, D. P. S. y WILLIAMS, D. F. Williams (eds.): *Food for the Gods: New Light on the Ancient Incense Trade*, Oxford, 2006.

11 Vid. BELL, C.: *op. cit.*, 118 y ss. En el caso de los estudios sobre el sacrificio, el ejemplo más llamativo de constante adaptación de la tradición a la realidad histórica son los cultos “cargo” de Nueva Guinea: algunos pueblos del Pacífico Occidental someten a masivas hecatombes todo tipo de bienes que reciben de los colonos que pasan por sus islas. Estos sacrificios destructivos son en realidad una forma de adaptar una inesperada presencia extranjera tecnológicamente superior a la cosmovisión de los melanesios, puesto que el cargamento con el que vienen es propiedad de sus dioses, que no tardarán en llegar con muchas más riquezas de las que en el momento de la hecatombe precinden. Cf. e. g. LAWRENCE, P.: *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester, 1964; KAPLAN, M.: *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*, Durham, 1995; JEBENS, H. (ed.): *Cargo, Cult, and Culture Critique*, Honolulu, 2004.

12 RAPPAPORT, R. A.: *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (California), 1979, 179 y ss.

13 Cf. MEGALOU, F.: “Burnt Sacrificial Plant Offerings in Hellenistic Times: An Archaeological Case Study from Messene, Peloponnese, Greece”, *Veg. Hist. Arch.* 14 (2005), 329-340 y BOOKIDIS, N. et al.: “Dining in the Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth”, *Hesperia* 68 (1999), 1-54 como ejemplos de hallazgos de sacrificio vegetal en cultos públicos.

entre los siglos IV a.C. y II a.C. con restos florales carbonizados. Entre ellos había nueces, avellanas, cereales (mijo y trigo) y frutas (uvas, higos, granada, aceitunas y serbal).<sup>14</sup> Este tipo de ofrendas, que en ocasiones incluyen tacitas que sirven de contenedores de las plantas quemadas, son habituales en otros depósitos rituales domésticos de Pompeya en esas mismas fechas.<sup>15</sup> En la siguiente fase arqueológica de la casa de al boda de Hércules, correspondiente al arco que abarca entre la segunda mitad del II a.C. y el 79 d.C., sigue habiendo depósitos rituales en el jardín del peristilo con ofrendas muy similares a la fase anterior, es decir, tacitas y restos carbonizados de cereales, higos, uvas, nueces y avellanas. La morfología ritual es prácticamente idéntica a la del periodo comprendido entre los siglos IV a.C. y II a.C. Según la terminología de Rappaport, el acto de quemar ofrendas florales sería el mensaje canónico. Este mensaje, además, se ve reforzado por la literatura latina de contenido religioso, en donde se prescribe el sacrificio vegetal como propio de las capillas familiares.<sup>16</sup>

Ahora bien, el tipo de ofrendas florales que se incineran en los depósitos de la casa de la boda de Hércules a partir de la segunda mitad del siglo II a.C. varía ligeramente: se aprecian novedades como piñones, algarrobo, rosquillas, bizcochos de semillas de amapola, dátiles y chícharo salvaje (*vigna unguiculata*), un tipo de haba desconocida en la cuenca mediterránea y originaria bien del África subsahariana, bien del sudeste asiático.<sup>17</sup> Estas sutiles alteraciones se entenderían como elementos indexados, los cuales no cambian el armazón del ritual pero sí que lo dinamizan adaptándolo, en el caso de la

14 CIARALDI, M.: *People and Plants in Ancient Pompeii*, Londres, 2007. Cf. ROBINSON, M.: "Domestic Burnt Offerings and Sacrifices at Roman and Pre-Roman Pompeii, Italy", *Veg. Hist. Arch.* 11 (2002), 93-99 para un panorama general de cambio y continuidad con respecto a los sacrificios vegetales en Pompeya.

15 BONGHI JOVINO, M. (ed.): *Ricerche a Pompei. L'insula della regio VI dalle origini al 79 D.C.*, Roma, 1984; ARTHUR, P.: "Problems of Urbanisation at Pompeii", *AntJ.* 66 (1986), 29-44; DE CARO, S.: *Saggi nell'area del tempio di Apollo a Pompei*, *AION (Archaeol.) Monogr.* 3 (1986); FULFORD, M. y WALLACE-HADRILL, A.: "Towards a History of Pre-Roman Pompeii: Excavations beneath the House of Amarantus (I.9.11-12), 1995-98", *PBSR* 67 (1999), 37-126; ROBINSON, M.: art. cit.

16 Hor. *C.* 3. 23.17-20: *inmunis aram si tetigit manus, / non sumptuosa blandior hostia, / mollivit aversos Penatis / farre pio et saliente mica*. Cf. el comentario en Porfirio a este pasaje; Ov. *F.* 3.284: *...iam vertitur ara / vinaque dat tepidis farraque salsa focis*.

17 FULLER, D. Q.: "Fifty Years of Archaeobotanical Studies in India: Laying a Solid Foundation", en SETTAR, S. y KORISSETTAR, R. (eds.): *Indian Archaeology in Retrospect. Vol. III. Archaeology and Interactive Disciplines*, Oxford-Nueva Delhi, 2002, 288-296; id., "African Crops in Prehistoric South Asia: A Critical Review", en NEUMANN, K., BUTLER, A. y KAHLHEBER, S. (eds.): *Food, Fuel and Fields. Progress in African Achaebotany*, Colonia, 2003, 241-256. El chícharo salvaje también se ha encontrado en Berenice, *vid.* CAPPERS, R. T. J.: *Roman Foodprints at Berenike: Archaeobotanical Evidence of Subsistence and Trade in the Eastern Desert of Egypt*, Los Ángeles, 2006, 51 y 167. Hay constancia del uso de esta fabácea en ofrendas religiosas en Egipto desde, al menos, la V dinastía (en el templo del sol de Sahure): GERMER, R.: *Flora des Pharaonische Ägypten*, Maguncia, 1985, 87-88.

presencia de ofrendas exóticas de dátiles y fabáceas asiáticas, a los gustos por productos exóticos que se vuelven rutinarios en la sociedad romana a raíz del establecimiento de un comercio a larga distancia estable.

Hay ocasiones en las que la tipología del sacrificio vegetal no es un elemento indexado sino que pasa a formar parte del mensaje canónico del mismo. Es lo que ocurre en algunos templos de las provincias occidentales de acuerdo con la evidencia arqueológica. En este sentido no deja de resultar exótica la presencia de piñones entre las ofrendas sacrificiales de algunos templos de Europa central y las Islas Británicas, en donde el pino piñonero (*pinus pinea*) no se da.<sup>18</sup> La presencia de este tipo de ofrenda tiene fácil explicación en los templos de Mater Magna en Maguncia y Tréveris, puesto que el pino tiene una importante carga simbólica en el mito de Atis y Cibeles al recordar el lugar bajo el que se emasculó el joven como castigo a su traición a Cibeles. No obstante, en Carrawburgh y Londres, la ofrenda de piñones está asociada a Mitra, y en Nimega, Holanda, a Fortuna y Mercurio. Se ha propuesto que, sencillamente, los dioses mediterráneos requerían una dieta mediterránea.<sup>19</sup> En el caso de las ofrendas vegetales típicamente mediterráneas, da la sensación de que lo que se pretende es acentuar el carácter romano de los templos y los dioses que en ellos se adoran, aunque estos tengan un origen oriental, de modo que serían un elemento más de la transmisión de la romanidad en las provincias.<sup>20</sup>

Sin embargo, también se han hallado elementos que alteran esta ecuación: en uno de los depósitos rituales adyacentes a los templos de Isis y Mater Magna en Maguncia, por ejemplo, hay restos de arroz (*oryza sativa*), el cual durante el Imperio romano se exportaba bien desde Oriente Medio bien desde la India (siendo esta última la opción más probable).<sup>21</sup> Los depósitos en los que

18 Cf. ZACH, B.: "Vegetable Offerings on the Roman Sacrificial Site in Mainz, Germany. Short Reports on the First Results", *Veg. Hist. Arch.* 11 (2002), 101-106 para Europa Central, y RICHMOND, I. A. y GILLAM, J. P.: "The Temple of Mithras at Carrawburgh", *Archaeologia Aeliana* 29 (1951), 86-87, KISLEV, M.: "Pinus Pinea in Agriculture and Cult", en KÜSTER, H. (ed.): *Prähistorische Mensch und seine Umwelt. Festschrift für U. Körber-Gröhne*, Stuttgart, 1988, 73-79 y MONCKTON, A.: "Charred Plant Remains", en FERRIS, I. M., BEVAN, L. y CUTTLER, R. (eds.): *The Excavation of a Romano-British Shrine at Ortono's Pasture, Rocester, Staffordshire*, Oxford, 2000, 67-69 para las islas británicas.

19 ROBINSON, M.: art. cit., 98-99.

20 Cf. e.g. ALVAR EZQUERRA, J.: "los cultos místicos en Lusitania", *Actas del II Congreso Peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, Coimbra, 1993, 789-814; id. "los cultos místicos en la Bética", en RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (coord.): *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba 1988, vol. 2*, 1993, 225-236; GORDON, R. L.: "Institutionalized Religious Options: Mithraism", en RÜPKE, G. (ed.): *A Companion to Roman Religion*, Malden (Mass.)-Oxford, 2007, 392-405.

21 ZACH, B.: art. cit., 102 y 104 y ss. Vid. CAPPERS, R. T. J.: *op. cit.*, 104-105 para estado de la cuestión sobre el comercio del arroz en el Imperio romano. Sobre la introducción del arroz y otros productos vegetales exóticos en Europa Central durante época romana, BAKELS, C. y JACOMET, S.: "Access to Luxury Foods in Central Europe During the Roman Period: The Archaeobotanical Evidence", *World Archaeology* 34 (2003), 542-557.

se ha hallado el arroz, escondidos en la parte posterior de los templos, incluyen una gran cantidad de *defixiones*.<sup>22</sup> Las injerencias de elementos exóticos y novedosos es un aspecto típico del ecosistema ritual de la magia; la ambigüedad y flexibilidad de este subsistema de la religión hace que en este caso las ofrendas sacrificiales exóticas formen parte tanto del mensaje canónico del ritual como de los elementos indexados.

## 2. EL VALOR SIMBÓLICO DE LA OFRENDA

La inclusión de condimentos y alimentos vegetales exóticos ponen de manifiesto que el sacrificio vegetal está jerarquizado.<sup>23</sup> Este tipo de sacrificio no se limita a adaptar los paladares divinos a los nuevos manjares que ofrece el desarrollo del comercio a larga distancia. El sacrificante no es inocente en su elección de la ofrenda, sino que busca una mayor eficacia en la intención del ritual al incluir condimentos exóticos y costosos en el sacrificio. La siguiente descripción de un sacrificio ritual incluido en el lapidario órfico resulta ilustrativa:

“que se incluya también, tal es mi orden, un producto extranjero, pimienta muy picante, cuyos negros granos vestidos de arrugas alcanzan un alto precio, y todas las especias cuya mezcla íntima provoca entre los hombres el deseo de comer”.<sup>24</sup>

La decisión de optar por ofrendas más costosas depende de los intereses particulares de cada individuo, por lo que resulta difícil establecer patrones de comportamiento generales. Un caso llamativo por la alta frecuencia de hallazgos de especias exóticas asociadas al sacrificio es el de la ciudad grecoromana de Berenice.<sup>25</sup> En ella, el 47% de las ofrendas vegetales quemadas en altares corresponden a pimienta. Las dedicatorias, aras e inscripciones asociadas a los restos carbonizados de pimienta indican que se trataba de capillas en honor bien al culto imperial, bien al dios palmiriano Yarhibol (área BE96-16). Aparte, se han encontrado restos de pimienta en instalaciones conectadas con el templo de Serapis en el que, además, apareció un gran dolio con más

22 Sobre las *defixiones* de los templos de Isis y Mater Magna en Maguncia, BLÄNSDORF, J.: “The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz”, *MHNH* 5 (2005), 11-26 e id., “The *Defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz”, en MARCO SIMÓN, F. y GORDON, R. L. (eds.): *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Leiden, 2010, 141-189.

23 Cf. VAN DER VEEN, M.: “When Is Food a Luxury?”, *World Archaeology* 34 (2003), 405-427 en relación al papel que juegan los productos alimenticios de lujo para marcar diferencias sociales.

24 *Lap. Orph.* 693 y ss. ἐν δὲ σφιν καὶ δριμὺν ἐπήλυδα κόκκον ἄνωγα / μίξαι ῥυσοχίτωνα, μελαγχροίην, ἐρίτιμον / ἐν δὲ καὶ ὄσσα περ ἄλλα μετ’ ἀλλήλοισι μιγέοντα / ἴμερον ἐσπέμπουσιν ἐδητύος ἀνθρώποισι.

25 CAPPERS, R. T. J.: *op. cit.*, 114-116.

de siete kilos de pimienta en su interior (BE94/95-1 y BE96/97/98/99-100). Aunque lo más probable es que el uso de la pimienta almacenada en el dolio estuviera destinada a fines medicinales dentro del templo del dios sanador,<sup>26</sup> las ofrendas quemadas debieron de tener otros propósitos. Se ha sugerido, por ejemplo, que su deposición sobre el fuego de los altares debía corresponder a peticiones de protección frente a la incertidumbre y el riesgo que implican la navegación oceánica o atravesar el desierto del Este egipcio.<sup>27</sup>

Aunque cara, la pimienta debía ser moneda corriente en Berenice durante época romana al ser un puerto clave en las rutas comerciales con India, de modo que no es raro que terminara influyendo de alguna manera en las costumbres religiosas locales. Otra cuestión es la utilización ritual de especias y otros vegetales destacando no solo su elevado valor económico sino también su rareza, enfatizando su carácter exótico. El propósito subyacente tras este comportamiento es la obtención de capital simbólico, de reconocimiento social, por parte de un especialista en cuestiones sacras. Para estos casos, la definición de “experto ritual” que hace Frankfurter resulta adecuada.<sup>28</sup> Para él, estos personajes son individuos que han obtenido prestigio como especialistas en la resolución de las vicisitudes de la vida cotidiana a través de fórmulas rituales. Dichas fórmulas implican la preparación de amuletos y remedios, la realización de rituales de pequeña escala con fines explícitos, o la simplificación de las complejidades del lenguaje sagrado para su instrumentalización directa.<sup>29</sup> Las formas de obtener carisma dependen de si el personaje en cuestión es miembro de una familia con una tradición ritual ya establecida, su talento, su proximidad o marginalidad, su adherencia a una religión o tradición reconocida, los mecanismos mediante los que justifica su poder o su atractivo como novedad, y en este sentido el recurso a condimentos y plantas exóticas en el sacrificio se revelaría eficaz en la competición por amasar capital simbólico y asegurar clientes.<sup>30</sup>

26 Una búsqueda de la raíz *πέπερ* en el *Corpus Hippocraticum* en el *TLG* recupera unas 17 referencias al uso medicinal de la pimienta, mientras que una búsqueda en la obra de Galeno recupera cerca de 500 resultados. Esto demuestra hasta qué punto a partir de época helenística y a lo largo del Imperio romano el uso de la pimienta se vuelve habitual en los remedios médicos. Una crítica a aquellos que piensan que la pimienta es la panacea y cura cualquier enfermedad en Plin. *N.H.* 19.187. El naturalista romano incluye entre los libros 22 y 29 numerosas recetas de medicina folklórica en donde también se usa la pimienta. Del mismo modo, las recetas del *PGM* en las que aparece la especia india tienen una función curativa, principalmente en relación con las disfunciones sexuales: cf. *PGM* VII 184, 185 y Petron. 138.

27 CAPPERS, R. T. J.: *op. cit.*, 116.

28 FRANKFURTER, D.: “Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy Of “Magicians””, en MIRECKI, P. y MEYER, M. (eds.): *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia, 2002, 159-178.

29 A este respecto, ALVAR EZQUERRA, J.: “Mithraism and Magic”, en MARCO SIMÓN, F. y GORDON, R. L., *op. cit.*, 519-550.

30 Cf. las conclusiones de ROVIRA, N. y CHABAL, L.: “A Foundation Offering at the Roman Port of Lattara (Lattes, France): The Plant Remains”, *Veg. Hist. Arch.* 17 (2008), 191-200

Frankfurter diferencia en su análisis entre los especialistas rituales locales y los periféricos. Los expertos locales trabajan como miembros familiares en un vecindario o una comunidad y basan su estatus en su linaje (tradicción familiar) y en el conocimiento estrecho que tienen de los problemas cotidianos de su clientela. El residente de la casa de la boda de Hércules en Pompeya, a la que se ha hecho referencia antes, podría resultar un ejemplo adecuado de experto local. La casa, además de albergar varios depósitos rituales, tenía dos edículos y un altar.<sup>31</sup> Por otro lado, una de las estancias (estancia 9), estaba decorada con un fresco fechado en la segunda mitad del siglo I d.C. que se ha interpretado como la representación de una fiesta dedicada a Hércules, Venus e Isis y que, según el calendario, se celebraba el 12 de agosto en el barrio de los Teatros en Pompeya.<sup>32</sup> En esa misma estancia hay 9 agujeros alineados en la pared, en donde los arqueólogos piensan que habría argollas para sujetar guirnalda durante esta fiesta. A partir de todas estas evidencias, se ha propuesto que al menos el último habitante de esta casa era un sacerdote implicado en la fiesta del 12 de agosto. Aunque no hay certeza con respecto a la interpretación iconográfica del fresco, la concentración de elementos de culto en la casa de la boda de Hércules continúa desde el siglo II a.C. hasta la destrucción de Pompeya, indica que en ella habitó un linaje familiar implicado intensamente en asuntos de carácter religioso. Tanto la decisión de decorar partes de la casa con escenas de contenido religioso como la de incluir ofrendas vegetales exóticas en los sacrificios rituales se podrían analizar de acuerdo con la categoría de experto ritual local de Frankfurter. Desde mi punto de vista, para mantener el reconocimiento de experto en materia religiosa en el vecindario, el representante familiar de la casa de la boda de Hércules sería especialmente sensible a la competencia religiosa, por lo que se vería forzado a sofisticar los materiales del ritual con una decoración iconográfica más elaborada e incluyendo los elementos indexados en el sacrificio a los que he aludido antes.

Por otro lado, los expertos rituales periféricos son para Frankfurter extranjeros bien itinerantes bien establecidos en los límites de una región, los cuales basan su poder en el carácter exótico de su actividad ritual. Al mismo tiempo, no obstante, su posición marginal hace que sean a menudo objeto de sospechas y que no gocen del mismo tipo de reconocimiento que los especialistas locales. En este sentido no supone una sorpresa encontrarse con referen-

---

con respecto a las ofrendas fundacionales halladas en un almacén en el puerto galo-romano de Lattara.

31 Para una descripción de los aspectos de carácter religioso en la casa de la boda de Hércules, BASSANI, M.: *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma, 2008, 156 y 188-189, en donde recoge toda la bibliografía previa relacionada con esta casa.

32 MARCATTILI, F.: "Il cosiddetto tempio di Giove Meilichio nel fregio della casa delle nozze di Ercole", en COLPO, I., FAVARETTO, I. y GHEDINI, F. (eds.): *Iconografia 2001. Studi Sull'immagine. Atti Del Convegno (Padova, 30 Maggio - 1 Giugno 2001)*, Roma, 2003, 319-330.

cias a condimentos orientales en los pasajes literarios que aluden a prácticas rituales en los límites de la norma o fuera de ella. Por ejemplo, Ovidio incluye la pimienta en la enumeración de una serie de hierbas venenosas que, dice, mezclan algunas mujeres para elaborar afrodisíacos;<sup>33</sup> Petronio describe a la vieja Enotea untando un falo con una mezcla de aceite, semillas de ortigas y pimienta machacada para usarlo como profilaxis contra la impotencia de un cliente;<sup>34</sup> y, sobre todo, Plinio el Viejo añade en numerosas ocasiones la pimienta entre los ingredientes esenciales de la farmacopea de los magos. El naturalista romano se escandaliza en varias ocasiones de los altos precios que alcanza un producto cuya única cualidad es su sabor amargo (*sola placere amaritudine*), se mofa de aquellos que piensan que la pimienta es la panacea y cura cualquier enfermedad, y a lo largo del libro 30 expone las numerosas dolencias que los magos se dicen capaces de curar gracias a sus propiedades curativas.<sup>35</sup>

### 3. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Además del empleo más o menos consciente de plantas y especias exóticas en la praxis del sacrificio ritual, existen asimismo múltiples intenciones ideológicas en las descripciones literarias del mismo. Por ejemplo, Ovidio describe así el sacrificio arcaico:

“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 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.”<sup>36</sup>

Lo que se está presentando aquí no refleja ninguna realidad en torno al sacrificio primitivo. Ovidio está más bien haciéndose eco de la reconstrucción nostálgica de la simplicidad y autenticidad del ritual romano original que defiende una parte de la aristocracia romana. Esa sobriedad de la naturaleza religiosa del ciudadano romano se sitúa bien en un pasado imaginado, como

33 Ov. *A.A.* 2. 415 y ss.

34 Petr. *Sat.* 138. Cf. *PGM* VII 184 y 185 en donde se dan recetas contra la impotencia que incluyen el uso de pimienta.

35 Sobre los precios desorbitados de la pimienta, Plin. *N.H.* 12.28 y 19.59; la burla a sus propiedades curativas en 19.187. Además de en el libro 30, en los libros 22 a 29 da múltiples remedios para enfermedades de todo tipo en donde se incluye el uso de la pimienta.

36 Ov. *F.* 1.337-53 (trad. de SEGURA RAMOS, B., Madrid, *BCG*, 1988). En Athen. VI 274 F, y Pers. *Sat.* 2 se revela el mismo desagrado al excesivo lujo y la inclusión de productos exóticos en el sacrificio.

en este caso, bien en la sencillez de la vida rural.<sup>37</sup> Sin embargo, la opinión moralista de que el “auténtico” sacrificio romano es austero frente a los excesos que se cometen y al uso inapropiado de *aromata* y condimentos orientales no es preceptiva del discurso teológico romano; ni siquiera es consistente en la propia obra de Ovidio, pues en otro lado se lee:

“Yérguese un bosque sagrado, antiguo y tenebroso por lo espeso de la arboleda; llégate a verlo y estarás de acuerdo en que ésta es la sede de la divinidad (Juno). El altar recibe las súplicas y el incienso ofrecido por los devotos, un altar hecho rudamente por manos antiguas”.<sup>38</sup>

En este caso, a Ovidio no parece importarle conjugar el sabor arcaico de un espacio sacro con los perfumes orientales que antes repudiaba. La ofrenda sacrificial de plantas exóticas nos hace entrar de lleno en la cuestión que puso sobre la mesa de juego Veyne y que ha continuado siendo objeto de interés académico hasta la actualidad:<sup>39</sup> el de la sinceridad o no de la intelectualidad greco-romana con respecto a su universo de creencias. Y es que no estamos ante un caso de “balcanización” en el cerebro de Ovidio, o un *croire à moitié*, sino ante un reflejo fragmentado del debate teológico durante el principado de Augusto. Por un lado, existe un discurso que, desde Catón el Viejo, considera que los lujos procedentes de oriente (y el incienso y la mirra serían parte de estos) son la causa de la indolencia de los ciudadanos romanos hacia el *mos maiorum*.<sup>40</sup> La autorregulación de la desmesura, la cual también se trató de controlar a través de una serie de leyes que se promulgaron desde el año 182 a.C. hasta Augusto, evitaba los desequilibrios entre familias aristocráticas y permitía mantener la solidaridad de clase; pero por otro lado, la ostentación pública no solo podía ser útil para ganarse el apoyo del pueblo, sino que este incluso la exigía. Cicerón menciona un episodio conocido: en el año 129, Quinto Elio Tuberón organizó un sobrio banquete público por los funerales de Escipión Emiliano; el pueblo se indignó tanto ante la pobreza de los fastos que acabó castigando a Tuberón en las elecciones a pretor. La lección que extrae Cicerón es que si bien el pueblo odia el lujo privado, adora sin embargo la magnificencia pública.<sup>41</sup>

El famoso historiador de las religiones Jonathan Z. Smith define el ritual como el reino de las “distinciones infinitas” (*infinite distinctions*) y de los

37 FEENEY, D.: *op. cit.*, 133 y ss.

38 Ov. *Am.* 3, 13, 7-10: *Stat vetus et densa praenubilis arbore lucus / adspice – concedas numen inesse loco. / accipit ara preces votivaque tura piorum – / ara per antiquas facta sine arte manus.* (Trad. de CRISTÓBAL LÓPEZ, V., Madrid, BCG, 1995).

39 VEYNE, P.: *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes? Essai sur l'imagination constituante*, París, 1983. Cf. FEENEY, D.: *op. cit.* para una actualización de la cuestión.

40 Sobre la evolución de la noción de lujo en los debates ideológicos, vid. DUBOIS-PELERIN, E.: *Le luxe privé à Rome et en Italie au Ier siècle après J.-C.*, Nápoles, 2008, 41 y ss.

41 Cic. *Mur.* 75-76.

“micro-ajustes” (*micro-adjustments*). El ritual, continúa, “no es principalmente una cuestión de nombres y verbos, sino de calificadores – de adjetivos y adverbios. El ritual precisa ambigüedades”. El aspecto más importante del mismo es para Smith el hecho de que se elabore y reelabore infinitamente.<sup>42</sup> El sacrificio, como una subclase del ritual que es, experimenta las mismas ramificaciones tanto en su faceta más teatral, la acción, como en la más reflexiva, su racionalización. Desde esta perspectiva, la inclusión de flora en los estudios sobre el sacrificio puede resultar mucho más rica de lo que a simple vista parece. En este caso nos hemos limitado a señalar algunos temas de análisis clásicos en los estudios sobre el ritual pero las posibilidades van mucho más allá. Por ejemplo, en los últimos años han surgido varios estudios que exploran el cambio de sacrificio cruento a sacrificio no cruento a partir del cristianismo.<sup>43</sup> Tal cambio no se percibiría de manera tan radical y dramática si existieran unos hábitos sacrificiales no violentos comunes previos a la imposición de la religión cristiana.

No cabe duda de que los paladares divinos son tan refinados como los humanos aunque, según cuenta Plutarco, “aún hay muchos viejos que no soportan el sabor del pepino, el melón, la naranja y la pimienta”.<sup>44</sup>

42 SMITH, J. Z.: art. cit., 194 y ss.

43 Cf. STROUMSA, G. G.: *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, París, 2005; PETROPOULOU, M. Z.: *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 Bc-Ad 200*, Oxford, 2008; ULLUCCI, D.: *The End of Animal Sacrifice*, Tesis Doctoral, Brown University, 2009.

44 Plut. *Quaest. conv.* 733 F.

