

JORGE MARTÍNEZ-PINNA

LA INSCRIPCIÓN ITÁLICA DE RAPINO: PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 120 (1998) 203–214

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

LA INSCRIPCIÓN ITÁLICA DE RAPINO: PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN*

Una de las pocas joyas ofrecidas a la moderna investigación por las llamadas culturas medio-adriáticas, es esta inscripción encontrada a mediados del siglo XIX en las proximidades de Rapino, a 30 km. aproximadamente de Chieti, en los Abruzzi. La región se incluía en el antiguo territorio de los marrucinos, un pequeño pueblo perteneciente a la estirpe sabélica y del que apenas se tienen noticias, pues debido a su escasa importancia histórica, su existencia casi no dejó huella en las fuentes antiguas¹. La cronología de la inscripción, una pequeña lámina de bronce de unos 15 cm. de lado, no está clara, oscilando entre la primera mitad del siglo III a.C. y los comienzos del siguiente. No obstante, para nosotros este aspecto es algo secundario, pues lo que interesa es destacar su ubicación en un contexto plenamente itálico, denunciado entre otras cosas por el uso de la lengua osca con las variedades dialectales propias del marrucino. El texto dice lo siguiente (según E. Vetter):

aisos pacris totai
maroucai lixs
asignas ferenter
aiiatas toutai
 5 *maroucai ioues*
patres ocres tarin
cris iouias agine
ifac esuc agine asum
babu poleenis feret
 10 *regen[ai] peai cerie iouia*
pacrsi eituam am<.>aten
s uenalinam ni ta[g]a nipis ped
i suam

Por sus peculiares características, la tabla de Rapino ha atraído siempre el interés de los especialistas en lenguas itálicas, que le otorgaron un lugar destacado en los *corpora* epigráficos e hicieron de ella tema de estudio en trabajos específicos². La práctica totalidad de la bibliografía existente considera la inscripción casi exclusivamente desde una perspectiva lingüística, sin que por ello se haya logrado

* La redacción de este trabajo se ha visto favorecida por una breve estancia en la Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, durante el mes de septiembre de 1996, que debo a la amable hospitalidad de la prof. Marta Sordi y del Istituto di Storia Antica de dicha Universidad, así como a la ayuda financiera contemplada en el proyecto de investigación PR 219/94-5386 de la Universidad Complutense de Madrid, a través del Instituto Universitario de Ciencias de la Religión. Asimismo agradezco al Dr. José J. Caerols sus siempre acertadas observaciones

¹ Str., 5.4.2 (C. 241); Plin., *Nat. Hist.*, 3.106. Sobre los marrucinos véase E. T. Salmon, *The Making of Roman Italy*, London, 1982, p. 22.

² Sin ánimo de exhaustividad, diferentes versiones y comentarios pueden encontrarse en Th. Mommsen, *Die unteritalischen Dialekte*, Leipzig, 1850, pp. 340s.; W. Corssen, «Zum sabellischen dialekt», *ZVS*, 9, 1860, pp. 133ss.; W. Deecke, «Beiträge zur Entzifferung der mittelitalischen Inschriften», *RhM*, 41, 1886, pp. 196s.; R. von Planta, *Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte*, Strasbourg, 1892, vol. II, pp. 548s. y 720s., n° 274; R. S. Conway, *The Italic Dialects*, Cambridge, 1897, vol. I, pp. 253ss., n° 243; Th. Grienberger, «Itálica. 2», *ZVS*, 54, 1927, pp. 69ss.; F. Ribezzo, «Roma delle origini, Sabini e Sabelli», *RIGI*, 14, 1930, pp. 83s.; E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953, pp. 153ss., n° 218; V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, Torino, 1953, pp. 114ss., n° 52; G. Bottiglioni, *Manuale dei dialetti itálici*, Bologna, 1954, pp. 330s., n° 121; A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», *Abruzzo*, 8, 1970, 153-169; A. Maniet, «La linguistique itálique», *ANRW*, I.2, 1972, pp. 558s.; M. Durante, «I dialetti medio-italici», *PCIA*, VI, 1978, pp. 804ss.; A. Morandi, *Epigrafia Itálica*, Roma, 1982, pp. 148ss., n° 40.

ofrecer una lectura del texto que concierte un común acuerdo. No es mi intención seguir este camino, con el propósito último de presentar una lectura que pueda tenerse por definitiva. Las pretensiones del presente artículo no son otras que ofrecer una vía de interpretación sobre los contenidos de la inscripción, habida cuenta que nos encontramos ante un documento válido de información histórica. Por el momento resulta imposible disponer de una traducción detallada del texto, aunque gracias a los esfuerzos de los antedichos especialistas, no existen graves dificultades en captar su significado general. No obstante, es obligado reconocer que a veces se impone la necesidad de elegir entre una de las interpretaciones propuestas acerca de un punto concreto, opción que siempre puede ser arbitraria; pero cuando así sucede, procuro amparar la elección en argumentos extralingüísticos, de manera que la validez de la opción elegida pueda ser sancionada desde fuera del sistema. Por otro lado, es mi propósito ofrecer una visión de conjunto, en la que no quede al margen ninguno de los aspectos que contiene la inscripción y que en todo momento descansen en presupuestos lingüísticos válidos.

Aunque con toda justicia el bronce de Rapino es incluido en el repertorio de los textos religiosos itálicos, ocupando en el mismo un puesto de excepción, sus contenidos exceden el ámbito meramente cultural para situarse en un nivel político. En efecto, tras la invocación inicial a la esfera divina (*aisos pacris*), el texto especifica que se trata de una ley emitida por la *to(u)ta marouca*. Aunque generalmente se identifica el término *touta/touto* con el latino *populus*, no siempre representan el mismo concepto, así como tampoco equivale necesariamente a *civitas* y ni mucho menos a un centro urbano, puesto que los pueblos osco-umbros desconocen el Estado ciudadano, a no ser naturalmente aquellos que se establecieron en las ciudades etruscas y griegas de Campania y Lucania³. La *touta* era la unidad política entre los itálicos, no dependiente de entidad superior alguna, y de ahí que el magistrado supremo entre los oscos recibiese el título de *meddíss túvtikus*, como aparece incluso en las fuentes latinas⁴. Sin embargo, esto no impide que en ocasiones, y sobre todo por necesidades militares, las diferentes *touta* que componían un mismo pueblo uniesen sus esfuerzos con vistas a un fin común, como sucedía por ejemplo entre los samnitas, que constituían una especie de confederación. Pero éste no era el caso de los marrucinos, que en su conjunto no definían más que una sola *touta*, que en el proceso de romanización se materializó en un único municipio⁵.

Esta breve digresión sobre aspectos institucionales itálicos tiene gran importancia para el asunto que tratamos, puesto que nos lleva a pensar que los elementos religiosos mencionados en el bronce de Rapino implicaban, en la medida que fuese, a la totalidad del pueblo marrucino⁶, y no sólo a una parte del mismo, es decir aquélla que habitaba en las proximidades de esta localidad, según las interpretaciones más frecuentes⁷. El recurso a la comparación con las tablas umbras de Iguvium es fructífero, pero siempre y cuando se mantenga en los límites apropiados. Este último documento insiste en que todos los actos rituales son realizados *ukriper fisiu tutaper ikuvina*, esto es en beneficio de la

³ Sobre el significado de *touta*, inmerso en la organización política de los pueblos itálicos, pueden verse A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker*, Berlin, 1913, pp. 123s.; E. T. Salmon, *Sannium and the Samnites*, Cambridge, 1967, pp. 78ss.; M. Cristofani, «Società e istituzioni nell'Italia preromana», en *PCIA*, VII, 1978, pp. 90ss.; A. La Regina, «Appunti su entità etniche e strutture istituzionali nel Sannio antico», *AION(Arch)*, 3, 1981, pp. 129ss.; idem, «I Sanniti», en *Italia omnium terrarum parens*, Milano, 1989, pp. 304ss.; C. Letta, «Dall'oppidum al nomen: i diversi livelli dell'agregazione politica nel mondo osco-umbro», en *Federazione e federalismo nell'Europa antica*, Milano, 1994, 387–405; M. Moscheni, «L'organizzazione politica dei Sanniti», *RIL*, 128, 1994, pp. 141ss.

⁴ Liv., 23.35.13; 24.19.2; 26.6.13. Acerca de esta magistratura y los graves problemas de interpretación que conlleva: A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker*, pp. 15ss.; S. Weinstock, «Zur oskischen Magistratur», *Klio*, 24, 1931, 235–246; M. Cristofani, «Società e istituzioni nell'Italia preromana», pp. 94ss.

⁵ Sobre esta cuestión, E. Täubler, *Die umbrisch-sabellische und die römische Tribus*, Heidelberg, 1930, p. 14; A. La Regina, «Note sulla formazione dei centri urbani in area sabellica», en *Studi sulla città antica*, Bologna, 1970, p. 203; idem, «Appunti su entità etniche e strutture istituzionali nel Sannio antico», p. 130; A. L. Prosdocimi, «Il lessico istituzionale itálico. Tra linguística e storia», en *La cultura itálica*, Pisa, 1978, pp. 49s.

⁶ Así A. La Regina, «I Sanniti», p. 304.

⁷ En último lugar M. Durante, «I dialetti medio-italici», p. 805.

acrópolis Fisia y de la *touta* iguvina, y en efecto las invocaciones, ya desde la plegaria inicial (VIA 22ss.), se articulan siempre sobre la pareja *ocar-tota*, mostrando el nivel político en que se mueve todo el ritual⁸, puesto que sin duda se trataba de la festividad principal de la comunidad de Iguvium. Algo similar sucede con el hecho religioso que evoca la tabla de Rapino, como veremos inmediatamente, pero con una notable diferencia. El ritual de Iguvium no implica a toda la nación umbra, ya que ésta comprendía diversas *touta*, por lo que la acrópolis Fisia no deja de ser un centro de culto de ámbito local, propio de la comunidad iguvina, mientras que Rapino tiene toda la apariencia de ser un santuario nacional⁹, donde confluía el sentimiento religioso de todo el pueblo marrucino.

El carácter público de la inscripción quizá se refleja también en sus dos palabras iniciales, *aisos pacris*, expresión traducida generalmente por *dii propitii*¹⁰. Esta fórmula se repite en otros dos epígrafes de naturaleza diferente, uno sobre un cipo encontrado en antiguo territorio marso¹¹ y el segundo sobre un disco de plomo, presunta *sors*, procedente de la región de los frentanos¹², dos pueblos situados en inmediata relación geográfica e histórica con los marrucinos. La interpretación más aceptada tiende a reconocer en la frase una fórmula estrechamente vinculada a actividades adivinatorias, que en algunos casos implicaba prácticas augurales, de manera que el carácter propiciatorio de invocación a los dioses se situaría en el contexto del *auspicium*¹³. Pero no tiene por qué ser necesariamente así y los dos documentos anteriores no son en forma alguna determinantes¹⁴. Sin embargo, al centrarnos de nuevo en nuestro texto, la inmediata proximidad entre la fórmula *aisos pacris* y la especificación que se trata de una ley, nos recuerda la costumbre comicial romana, que exigía como requisito necesario a la actividad legislativa unas consultas augurales previas¹⁵. Si este paralelo fuese acertado, la inscripción de Rapino sería entonces un texto legal, no una prescripción ritual, emanado del órgano legislativo competente, la *touta*, si bien hace referencia a aspectos organizativos de la religión pública.

La ocasión religiosa a la que se aplica la ley en cuestión está señalada con el término *agine*, citado en dos ocasiones pero en relación al mismo hecho. La interpretación más extendida vincula este término

⁸ Cf. A. Ancillotti, «Considerazioni sul testo iguvino», en *Oskisch-Umbrisch. Texte und Grammatik*, Wiesbaden, 1993, p. 21. La relación entre acrópolis y *touta* era muy profunda en ámbito itálico, como ha puesto en relieve A. L. Prosdocimi, «Il lessico istituzionale italico», esp. pp. 52ss. Por otra parte, la importancia del término *ocr-* con valor no meramente geográfico, sino sobre todo político e ideológico, queda patente en el elevado número de topónimos – y más de un antropónimo – en la Italia antigua: G. Calzecchi-Onesti, «Ocr- ed acr- nella toponomastica dell'Italia antica», *SE*, 49, 1981, 165–189.

⁹ A este respecto, no deja de ser interesante la idea generalmente admitida que ve en Rapino la originaria “capital” del pueblo marrucino, antes de que la administración romana trasladara a Teate tal situación: V. Cianfarani, «Touta Marouca», en *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano, 1956, vol. III, pp. 319ss.

¹⁰ La interpretación correcta parte de F. Skutsch, «Die volskische Lex Sacra», *Glotta*, 3, 1912, p. 99, n. 1, quien consideraba la expresión *aisos pacris* «ein Präskript wie das θεοί griechischer Gesetze». Una discusión sobre las distintas interpretaciones gramaticales puede verse en A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», pp. 15ss. Sobre el valor religioso de la raíz *ais-* ha tratado G. Devoto, «AIS- etrusco e AIS-mediterraneo», *SE*, 5, 1931, 299–316, especialmente pp. 307s. por lo que se refiere a los casos itálicos.

¹¹ *Ve* 225; C. Letta, «Dialecti italici minori. Marso», *SE*, 44, 1976, pp. 276s.; M. Durante, «I dialecti medio-italici», pp. 809s.: *Esos novensede pescu pacre*.

¹² A. La Regina – M. Torelli, «Due sortes preromane», *ArCl*, 20, 1968, pp. 222ss.; P. Poccetti, *Nuovi documenti italici*, Pisa, 1979, n° 106, pp. 82s.: *aisos pa(cris)*. No se puede descartar que la inscripción pueda ser marrucina (cf. A. Carpineto, «De divinatione quae extant testimonia apud Frentanos», *PdP*, 24, 1969, p. 464).

¹³ Así se defiende en los trabajos de A. La Regina – M. Torelli y de P. Poccetti citados en la nota anterior.

¹⁴ C. Letta – S. D'Amato, *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano, 1975, pp. 43s., parecen concluir que la hipótesis que ve en la inscripción *Ve* 225 un indicio de la presencia de un templo augural no es lo suficientemente firme. Por su parte, R. Antonini, en *SE*, 49, 1981, pp. 323s., opina que el disco de plomo no es una *sors*, sino que su procedencia funeraria parece sugerir que se trata de un talismán con una fórmula propiciatoria para atraerse el favor de los dioses infernales.

¹⁵ E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, p. 154. Sobre las prácticas romanas pueden verse G. V. Summer, «Lex Aelia, lex Fufia», *AJPh*, 84, 1963, 337–358; A. E. Astin, «Leges Aelia et Fufia», *Latomus*, 23, 1964, 421–445; J. Linderski, «The Augural Law», *ANRW*, II.16.3, 1986, pp. 2165ss., 2192ss.

al latín *agonium* y le da un significado de ceremonia o día festivo¹⁶. En contra se sitúa M. Durante, para quien «il termine *agine*, finora erroneamente interpretato ‘processione’, indica in realtà il responso oracolare»¹⁷. Así lo demostraría por una parte la relación con el umbro *aiu*, perteneciente a la esfera semántica de la adivinación, y por otra la fórmula invocatoria *aisos pacris*, incluida en el mismo ámbito por aparecer en una *sors*. Pero una interpretación oracular del texto, como si fuera una *rhetra* griega, no es en absoluto convincente. La inscripción claramente especifica que se trata de una ley emanada de un órgano político, la *touta*, y su único vínculo con la esfera adivinatoria es su posible relación con prácticas auspicias previas a cualquier actividad legislativa. El significado de *agine* como fiesta es sin duda aquél que mejor se adapta al tono general de la inscripción. Y ésta a que hace referencia la inscripción de Rapino debía ser una celebración muy significativa en el calendario religioso de los marrucinos, pues el sacrificio se realiza en beneficio de toda la comunidad (segunda mención de la *touta marouca*), toma como escenario el principal centro de culto del territorio y se dirige a las divinidades superiores del panteón itálico, Júpiter y Ceres, que aquí son consideradas exclusivamente en su vertiente política. Esta singular importancia de la fiesta en cuestión ha de tenerse muy en cuenta para comprender el objetivo de la ley, como más adelante veremos.

De todas maneras, los elementos religiosos mencionados en la inscripción son escasos, pero no por ello sin interés, comenzando por las divinidades aludidas. Júpiter, en primer lugar, figura con la aposición *pater*, lo que no hay que entender en un sentido genético sino político. Este epíteto es bastante infrecuente en los textos religiosos itálicos, pues aun siendo característico de Júpiter, éste lo utiliza sólo en raras ocasiones; de hecho se observa con claridad exclusivamente entre los latinos y los umbros¹⁸. Respecto a los pueblos oscos, el bronce de Rapino es el único caso donde se documenta *pater* como aposición a Júpiter, aunque sí se conoce una mención de este mismo epíteto en la tabla samnita de Agnone¹⁹, pero referido no a Júpiter, que aparece en este documento bajo otra apariencia, como luego veremos, sino a un tal Evklo- (*evklúí pateréi*), divinidad de probable origen griego y no fácil interpretación²⁰. Es sin embargo obligado mencionar otro posible ejemplo donde *pater* figura asociado a Júpiter. Se trata de una inscripción sobre vaso procedente de Castellucio sul Lao, en el límite entre el Bruttium y la Lucania, escrita en alfabeto griego pero completamente osca en cuanto a la lengua²¹, donde se lee *toutikem dipaterem*. A primera vista el texto parece hacer referencia a un *Iuppiter pater* como divinidad principal de la *touta* en cuestión²², esto es con un marcado carácter político, próximo por tanto al Júpiter de Rapino. Sin embargo, no todos los especialistas apuntan en esa dirección, entre ellos M. Lejeune, quien además de señalar las diferentes lecturas e interpretaciones posibles, piensa que se trata de una inscripción de posesión²³.

Otro aspecto importante del Júpiter de Rapino es su estrecha relación con la acrópolis, a la cual determina con su nombre (*ocres tarincriis iouias*), situación similar a la que se encuentra en Iguvium,

¹⁶ W. Corssen, «Zum sabellischen dialekt», pp. 145ss.; Th. Grienberger, «Itálica. 2», p. 71; F. Ribezzo, «Roma delle origini, Sabini e Sabelli», p. 84; V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, p. 115; A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», pp. 158s.; A. Morandi, *Epigrafia Itálica*, p. 150.

¹⁷ «I dialetti medio-italici», p. 804.

¹⁸ U. Bianchi, «Gli dei delle stirpi itáliche», en *PCIA*, VII, 1978, pp. 232s.

¹⁹ *Ve* 147.

²⁰ Sobre el particular, K. Latte, «Über eine Eigentümlichkeit der itálichen Gottesvorstellung», *ARw*, 24, 1926/27, p. 249; F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen, 1931, pp. 147ss.; G. Devoto, «Il Panteon di Agnone», *SE*, 35, 1967, pp. 185s.; A. L. Prosdocimi, «Contatti e conflitti di lingue nell'Italia antica: l'elemento greco», en *PCIA*, VI, 1978, pp. 1073ss.; A. Brelich, «Lo Iuppiter della tavola di Agnone», *Abruzzo*, 12, 1974, pp. 152ss.; M. G. Tibiletti Bruno, «Osservazioni sulla 'Tavola di Agnone'», *ibidem*, pp. 177ss.

²¹ M. Durante, «Il siculo e la sua documentazione», *Kôkalos*, 10/11, 1964/65, p. 443, n. 64.

²² A. De Francisci y O. Parlangeli, *Gli Itálici del Bruzio nei documenti epigrafici*, Napoli, 1960, n° 10, pp. 27, 48ss.; J. Heurgon, «I culti non greci della Magna Grecia», en *Le genti non greche della Magna Grecia*, Napoli, 1972, p. 61.

²³ M. Lejeune, «Les épigraphies indigènes du Bruttium», *REA*, 75, 1973, pp. 2ss.

sólo que en este último caso la cualificación de la acrópolis no se realiza directamente con el nombre del dios, sino mediante un adjetivo, *fisio*, que implica una de las funciones específicas de Júpiter, la *fides*²⁴. La acrópolis es el elemento topográfico en torno al cual se desarrolla todo el ritual, de manera que Tarincris se identifica al centro religioso de los marrucinos al igual que la acrópolis Fisio lo es respecto a los iguvinos, según la fórmula *ukriper fisiu tutaper ikuvina* anteriormente citada. La condición de propietario de la acrópolis que los textos itálicos otorgan a Júpiter no es sino consecuencia lógica de su originaria cualidad como dios del cielo, connotación característica de la divinidad suprema entre los indoeuropeos: así se refleja también en el Júpiter latino, con su más antigua sede de culto en el monte Cavo, y en el Zeus griego, denominado *Acraios* para la ocasión y cuyas diferentes moradas se situaban en las cumbres más elevadas, comenzando por el propio Olimpo. La montaña se presenta entonces como lugar apropiado para que tenga lugar la epifanía del dios, o en todo caso para que éste manifieste su poder.

Volviendo a la inscripción de Rapino, la íntima relación entre Júpiter y la acrópolis, aun siendo admitida de manera unánime, se establecería según algunos autores de forma diferente. Esta opinión propone que la ceremonia a que hace referencia el texto se celebra en honor de Júpiter (*ioues*) y de *Jovia (*iouias*), mientras que las palabras intermedias (*patres oces tarincris*) habría que considerarlas una aposición a Júpiter, en el sentido que éste es denominado “padre de la acrópolis Tarincris”²⁵. Por tanto la vinculación entre Júpiter y Tarincris no se realizaría a través de *iouias*, sino de *patres*. Sin embargo, las cosas no están tan claras, pues ni siquiera los apoyos lingüísticos son lo suficientemente firmes. El problema no es otro que admitir la existencia de Jovia como diosa autónoma y ciertamente las dificultades no faltan, pues un parentesco femenino de Júpiter es por completo desconocido. Jovia como tal no aparece en ningún documento disponible del repertorio itálico y desde luego no es solución satisfactoria decir que se trata de Ceres o de Juno, pero llamadas por otro nombre. El epíteto *iouia* es muy frecuente y por tanto difícilmente se podría aplicar como identificativo de una divinidad concreta, situación no obstante posible cuando se trata de dedicatorias, pero sumamente extraña en un texto como éste de carácter legal. A favor de Jovia no se invoca otro argumento que el imperativo gramatical, puesto que se da por cierto que *oces* es masculino, por lo que al ser *iouias* femenino, necesariamente ha de entenderse independiente²⁶. Pero carece de base firme, pues aunque en umbro el término *ukar*, *ocar*, es masculino, en palabras de R. Lazzeroni, «nel dialetto dei Marrucini non si scorgono tracce significative di influenza umbra»²⁷. Además, si hemos de recurrir a la vía comparativa con otras lenguas y dialectos de la Italia prerromana, el femenino se impone con rotundidad: así se observa en sus correspondientes latino, *arx*, y griego, ὄκρις, en el término *okrei* de las inscripciones sudpíccenas de Penna S. Andrea²⁸ y en el *akaram* del epígrafe sículo de Mendolito²⁹. Tampoco el recurso al célebre pasaje de Festo que comenta esta palabra aporta una luz definitiva a favor de cualquier propuesta, pues

²⁴ A. L. Prosdocimi, «L'umbro», en *PCIA*, VI, 1978, p. 625.

²⁵ Así ya W. Deecke, «Beiträge zur Entzifferung der mittelitalischen Inschriften», p. 197, quien la identifica a Juno y la convierte en unión de Júpiter en los dioses tutelares de la *civitas* marrucina. También abogan por la existencia de una diosa Jovia M. Durante, «I dialetti medio-italici», p. 804; A. L. Prosdocimi, «Le religioni degli Italici», en *Italia omnium terrarum parens*, Milano, 1989, pp. 521s.

²⁶ W. Corssen, «Zum sabellischen dialekt», pp. 144s.; Th. Grienberger, «Italica. 2», p. 71; A. L. Prosdocimi, «Le religioni degli Italici», p. 522 (este último autor defendía previamente el género femenino de *oces*: «Il lessico istituzionale italico», p. 38, n. 13; «Le iscrizioni italice. Acquisizioni, temi, problemi», en *Le iscrizioni pre-latine in Italia*, Roma, 1979, p. 146, n. 2).

²⁷ «Differenze linguistiche nel territorio dell'Abruzzo e del Molise in epoca italica», en *Scritti G. Bonfante*, Brescia, 1976, vol. I, p. 395.

²⁸ A. Marinetti, *Le iscrizioni sudpicene*, Firenze, 1985, pp. 130ss. (inscripción TE7). En la p. 131 se considera *ocri*-masculino, pero sin aducir razones.

²⁹ O. Parlangèli, «Il sostrato linguistico in Sicilia», *Kókalos*, 10/11, 1964/65, pp. 222ss. (cf. sin embargo P. Pelagatti, *ibidem*, p. 252, quien lo interpreta como topónimo); M. Durante, «Il sículo e la sua documentazione», pp. 439ss.; A. L. Prosdocimi, «Le iscrizioni italice», p. 146ss. (con mención de todos los casos conocidos al respecto).

si bien parece que **ocris* es masculino³⁰, se trata de una forma dialectal en la que ha podido producirse una modificación en el género quizá por atracción de *mons*, aunque también menciona un plural femenino *ocreae*. En conclusión, y hasta que no aparezcan nuevos datos, si he de elegir entre la lógica lingüística o la histórica, prefiero inclinarme por la segunda³¹, tanto más cuanto la primera no es firme.

La segunda divinidad es Ceres, mencionada de forma bastante peculiar: *regen[ai] peai cerie iouia*. Ante todo conviene ordenar los términos de la fórmula. El nombre de la diosa es ciertamente Cerie, pero como actúa determinada por Júpiter, añade el atributo *iouia*, según regla general en la denominación de los dioses itálicos³², pasando a llamarse Cerie Iouia. A continuación se añaden dos epítetos de carácter excepcional y que remarcan la esfera de soberanía en la que en este caso se mueve Ceres, quien abandonando su tradicional ámbito agrario, se ve empujada por Júpiter a ocupar una posición de preminencia política. Se trata de *regenai* y *peai*. El primero posee la raíz **reg-* y por tanto ofrece una estrecha relación con la realeza en el mundo indoeuropeo. El término tiene su equivalente latino en *regina*, epíteto corriente en Juno, que como tal adquiere un carácter de divinidad poliada en varias ciudades de la cuenca tiberina (Veyes, Falerii, Gabii, Lanuvium, Tibur, Ardea, etc.)³³. Pero esto no quiere decir que la Ceres de Rapino haya sufrido una influencia latina, como se ha llegado a defender basándose únicamente en que los itálicos desconocían no sólo la institución monárquica sino también su nombre³⁴. En contexto itálico se conocen otros ejemplos que contienen palabras de la misma raíz, pero siempre aplicadas a ámbito divino, nunca humano.

Un interesante paralelo se encuentra en el repertorio epigráfico del santuario lucano de Rossano di Vaglio³⁵. La inscripción RV28 contiene la dedicatoria de unos *σεγωνω ατζνιω* – probablemente dos estatuas de bronce – por parte de los cuestores y por decisión del senado a *ρεγο(μ)*³⁶. El término corresponde al latín *regum*, pero se debe excluir cualquier referencia a una pareja monárquica, pues pertenece a la esfera divina. En este punto se abren dos posibilidades de interpretación. Una de ellas propone su identificación con los *φάνακες* griegos, esto es los Dióscuros, lo que indicaría una influencia de la doria Tarento, elemento muy destacado en el proceso de helenización de los lucanos³⁷. El conecedor más profundo de la epigrafía de Rossano, M. Lejeune, ve más probable sin embargo una referencia a una pareja de dioses, que no serían otros que Júpiter y Mefitis, principales divinidades del

³⁰ Fest., 192–193 L (s.v. *ocrem*). En la mayor parte de los diccionarios se da como masculino, excepto el *ThLL*, s.v. *ocris*, que lo considera femenino.

³¹ Sobre el vínculo entre *iouias* y *ocres*, véanse las justas observaciones de A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», pp. 110s.; también A. Morandi, *Epigrafia Italica*, p. 150.

³² Véase al respecto U. Bianchi, «Gli dei delle stirpi italiche», pp. 198ss. Diferentes interpretaciones sobre este hecho en K. Latte, «Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung», pp. 251ss.; K. Kerényi, «Altitalische Götterverbindungen», *SMSR*, 9, 1933, pp. 21ss.

³³ Que se trate verdaderamente de una Juno *Regina* determinada por Ceres, como parecen sugerir J. Whatmough, «The Iovilae-Dedications from S. Maria di Capua», *CQ*, 16, 1922, p. 186, y H. Le Bonniec, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris, 1958, p. 44, no es admisible. Sobre Juno *Regina* pueden consultarse R. E. A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire*, Philadelphia, 1974, pp. 21ss.; G. Dury-Moyaers y M. Renard, «Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon», *ANRW*, II.17.1, 1981, pp. 168ss.

³⁴ W. Corssen, «Zum sabellischen dialekt», pp. 145, 150ss.; M. G. Delfino, «Il problema dei rapporti linguistici tra l'osco e il latino», en *Serta Eusebiana*, Genova, 1958, pp. 63 y 76, quien además supone un influjo latino en las palabras *lixs*, *patres*, *peai*, *amatens*, *nipis* y *suam*. Véanse en contra las acertadas observaciones de E. Campanile, «Nota sulla stratificazione del lessico itálico», *SSL*, 7, 1967, p. 127.

³⁵ En opinión de J. Heurgon, «I culti non greci della Magna Grecia», pp. 74s., habrían sido samnitas y no lucanos los propietarios del santuario, lo que explicaría mejor su carácter esencialmente osco, sin apenas influencia griega. Cf. sin embargo R. Antonini, «Dedica osca a Mefite Aravina dalla Valle d'Asanto (Av)», *AION(Arch)*, 3, 1981, p. 59.

³⁶ M. Lejeune, «Inscriptions de Rossano di Vaglio 1971», *RAL*, 26, 1971, pp. 667ss.

³⁷ Así M. P. Marchese, «Lucani», *SE*, 42, 1974, p. 415, desarrollando una idea que ya había sido sugerida por M. Lejeune.

santuario³⁸. Y en efecto, como sugiere Lejeune, este dato ha de estar en relación con el doble altar dedicado a Júpiter y a Mefitis, ofrenda realizada asimismo por los cuestores a instancias del senado y donde la diosa es designada *διωφιας διομανας*³⁹. Este último término equivale al latín *domina* y se encuadra por tanto en el ámbito del poder, de la soberanía, función en la que la diosa actúa por mediación de Júpiter (*Jovia Domina*). Al igual que en Rapino, aquí nos encontramos con un santuario político cuyos más destacados habitantes son Júpiter y Mefitis y que muy probablemente era el centro religioso de la *touta* correspondiente, según se deduce del epíteto *Utiana* que en algunas inscripciones lleva Mefitis⁴⁰. Esta era su verdadera titular, divinidad de la tierra, pero también con connotaciones soberanas, auténtico doble de Ceres. Por ello mismo, el universo religioso de Rossano se aproxima al de Agnone, en territorio samnita: en ambas localidades, la diosa – Mefitis en uno, Ceres en otro – se sitúa en el centro de un círculo a cuyo alrededor giran divinidades determinadas por ella, sistema en el que Júpiter tiene una presencia secundaria pero una dignidad principal⁴¹.

La tabla de Agnone presenta también estrechas afinidades con la de Rapino. Aquí es Ceres quien ocupa la posición central, como se ha dicho, pero también Júpiter hace acto de presencia: en la larga y doble lista de dioses es denominado una vez *διύβεϊ verehasiúτ* y otra *διύβεϊ (πιήιούτ) regatureί*, epítetos que no dejan de suscitar opiniones encontradas. De acuerdo con el carácter agrario del santuario, la tendencia dominante se inclina por entender la presencia de Júpiter en relación a este aspecto, de forma que *verehasiúτ* se vincula a la fuerza vegetativa y *regatureί* al agua vivificante, a la lluvia⁴². Pero existe otra posibilidad, tan antigua como la anterior, que cuenta con mejores argumentos lingüísticos y que nunca ha sido demostrada falsa. Se trata de la comprensión de estos epítetos en el ámbito de la vida política y social, mostrando a Júpiter en su cualidad de divinidad rectora y soberana: en este sentido, *regatureί* derivaría de la raíz **reg-*, mientras que *verehasiúτ* haría referencia a la *vereia*⁴³. La *vereia* está en relación con las clases de edad y por ello con los rituales iniciáticos que introducen a los jóvenes en el estado adulto, siendo una institución perfectamente asentada en ambientes itálicos⁴⁴. La naturaleza política y social de la *vereia* se manifiesta con claridad en la epigrafía, pues en la mayoría de los ejemplos conocidos implica a los magistrados y en definitiva a toda la comunidad política, a la *touta*⁴⁵.

³⁸ «Inscriptions de Rossano di Vaglio 1971», pp. 674s. En similar sentido A. L. Prosdocimi, «Le religioni degli Italici», p. 519. No obstante, en un trabajo más reciente, el mismo Lejeune no descarta del todo la propuesta de los Dióscuros (*Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la-Neuve, 1990, p. 53; cf. sin embargo p. 57).

³⁹ Inscripciones RV17 y 18: [D. Adamesteanu y] M. Lejeune, «Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio», *MAL*, 16, 1971, pp. 66ss.

⁴⁰ RV11, 22, 32 y 45. Esta cualidad continúa durante la época romana en dedicatorias oficiales realizadas por magistrados locales (*CIL IX.131–133*): M. Lejeune, «Le culte de Méfitis à Rossano di Vaglio», *REL*, 45, 1967, pp. 208 y 213s.; idem, *Méfitis*, pp. 36ss.

⁴¹ Véase M. Lejeune, «Inscriptions de Rossano di Vaglio 1972», *RAL*, 27, 1972, pp. 404s.

⁴² F. Altheim, *Terra Mater*, p. 150; E. Schwyzler, «Zur Bronze von Agnone», *RhM*, 84, 1935, pp. 117ss.; E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, pp. 104ss.; G. Devoto, «Il Panteon di Agnone», pp. 192s.; A. Brelich, «Lo Iuppiter della tavola di Agnone», p. 151; A. L. Prosdocimi, «Le religioni degli Italici», p. 517.

⁴³ Así A. von Blumenthal, «Zu einigen oskischen Götternamen», *RhM*, 85, 1936, p. 65; V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, p. 94; G. Bottiglioni, *Manuale dei dialetti italici*, p. 200; M. G. Tibiletti Bruno, «Osservazioni sulla 'Tavola di Agnone'», pp. 168s. Véanse sin embargo las observaciones de E. Campanile, «Note sulle compagnie di venture osche», *Athenaeum*, 81, 1993, p. 611.

⁴⁴ Acerca de la *vereia*, con diferentes apreciaciones, pueden consultarse entre otros A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker*, pp. 92ss.; M. Cristofani, «Società e istituzioni nell'Italia preromana», pp. 89s.; A. La Regina, «Appunti su entità etniche e strutture istituzionali nel Sannio antico», pp. 134ss.; G. Tagliamonte, «Alcune osservazioni sull'istituto italico della vereia», *PdP*, 44, 1989, 361–376; E. Campanile, «Note sulle compagnie di ventura osche», pp. 608ss.

⁴⁵ Ve 11 (Pompeya), 87 (Capua), 108 (Cumas; Poccetti, n° 132), 173 (Pallano), 192 (procedencia desconocida; Poccetti n° 151; A. L. Prosdocimi, «Le iscrizioni itáliche», pp. 125ss., propone leer *φερενισ* en vez de *φερειας*); añádanse Poccetti n° 133 y 134, donde este autor interpreta la abreviatura *M. V.* como *m(eddiss) v(ereias)*. Véanse los comentarios de A. Franchi De Bellis y R. Antonini en A. L. Prosdocimi, «L'osco», *PCIA*, vol. VI, 1978, pp. 850ss. y 869s. respectivamente; P. Poccetti, *Nuovi documenti itálici*, pp. 114ss.

En este sentido no puede sorprender que en uno de los casos se mencione a un Júpiter *Flagius* en relación directa a la *vereia*, lo que inevitablemente nos lleva a pensar en el Júpiter de Agnone⁴⁶. Por otro lado, la inclusión de este último en un sistema agrario tampoco debe extrañar, ya que los *iuvenes* representan, en términos político-sociales, la garantía de supervivencia de la comunidad, cuyo futuro tratan de avalar las restantes divinidades, pero en el ámbito agrícola.

Respecto al epíteto *pihiúí*, lat. *pio*, su mención junto a *regatureí* sólo puede explicarse satisfactoriamente a través de la vía política, no de la agraria. A juicio de G. Devoto, en la noción de *pius* se encuentra implícita la de purificación, que se asocia a la idea de la irrigación y le asegura un carácter religioso que implica la eliminación de las fuerzas opuestas⁴⁷. Pero las cosas no están tan claras como parece. La palabra latina *pius* alude a aquél que practica la *pietas*, entre cuyos significados ciertamente se encuentra la idea de pureza⁴⁸, principio éste que sólo puede aplicarse a los hombres; idéntica aplicación se produce cuando entendemos la *pietas* como aquella virtud *quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est*, como dice Cicerón⁴⁹, y con mayor motivo si comprende también el respeto y devoción a los dioses⁵⁰. Pero desde el momento en que *pius* aparece como epíteto divino, evidentemente no puede entrañar ya tales conceptos. Por tanto, en estos casos hay que entender que la *pietas* es recíproca y que los dioses, en palabras de R. Schilling, «se doivent de répondre par leur bienveillance à la vénération des humains»⁵¹. El epíteto refleja en consecuencia una función de carácter político, por la cual los dioses se comprometen a proteger a los hombres, siempre que estos cumplan con sus deberes hacia el mundo divino. De esta manera, la *pietas* se vincula a otros conceptos que enriquecen su contenido, y entre ellos el de *iustitia*, puesto que ésta representa una posibilidad hacia el exterior de la *pietas*, con la cual al mismo tiempo confluye en el ideal de la *fides*⁵². En este sentido reviste especial importancia una inscripción lucana que conmemora la ofrenda de un ara a οἱ τοι μετσεδ πεθεδ, es decir *Iouio iuste pie* según la interpretación de E. Vetter⁵³, en la que los conceptos de *iustitia* y *pietas* se presentan estrechamente unidos. Cuando el epíteto *pius* aparece vinculado a la divinidad, hay que entenderlo probablemente en relación a la *fides*, una de las funciones más destacadas del Júpiter itálico.

En Agnone y en Rapino se dan pues situaciones prácticamente idénticas. En la primera es Júpiter quien, insumiso al carácter agrario del santuario, se manifiesta como divinidad política portando los epítetos *pius* y *rector*. En Rapino es por el contrario Ceres quien expresa estas funciones, por lo cual es

⁴⁶ Ve 108. Partidario de la interpretación agraria, A. Brelich presenta sin embargo esta inscripción como un elemento problemático («Lo Iuppiter della tavola di Agnone», p. 160).

⁴⁷ G. Devoto, «Il Panteon di Agnone», p. 196. Por su parte, A. L. Prosdocimi va más lejos al sugerir que la purificación es la específica del orfismo, pues en su opinión en Agnone se practicaba un culto místico de inspiración órfico-demetríaca, posiblemente introducido desde Thurii («Sui grecismi nell'osco», en *Studi G. Bonfante*, vol. II, p. 819; «Contatti e conflitti di lingue nell'Italia antica: l'elemento greco», pp. 1073ss.). Pero en realidad nada se observa en Agnone que se ajuste a tales características.

⁴⁸ J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1969, pp. 129 y 142.

⁴⁹ *Rep.*, 6.16.16; igualmente *Inv.*, 2.22.66; 53.161.

⁵⁰ Según H. Wagenvoort, esta última idea es producto de la influencia griega y no aparece en Roma sino hasta mediados del siglo I a.C., como justificación del imperialismo romano en el Oriente helenístico («*Pietas*», ahora en H. Wagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980, 1–20). Sobre la evolución de este concepto, pueden verse también C. Koch, «*Pietas*», *RE*, XX, 1941, col. 1221ss., y sobre todo H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, pp. 331ss.

⁵¹ R. Schilling, «L'originalité du vocabulaire religieux latin», *RBPhH*, 49, 1971, p. 50. En similar sentido H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, pp. 384s. Véase asimismo [D. Adamesteanu y] M. Lejeune, «Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio», pp. 62s.

⁵² Cf. sobre estas cuestiones H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, pp. 389s.; P. Boyancé, «Les Romains, peuple de la 'Fides'», en *Études sur la religion romaine*, Paris, 1972, pp. 136s.

⁵³ Ve 183. Otras lecturas en G. Herbig, «Eine oskische Altarinschrift aus Lukanien», *Philologus*, 73, 1914/16, 449–461; F. Ribezzo, «Studi e scoperte di epigrafia osco-lucana nell'ultimo decennio», *RIGI*, 8, 1924, pp. 89ss.

llamada *regina pia*, pero con la salvedad que tal poder no lo tiene por sí misma, sino que es una concesión que le otorga Júpiter, lo que explica el determinativo *iouia* que cierra tan particular fórmula teonímica. Pero también en Rossano di Vaglio se aprecia un caso similar, como acabamos de ver, con una pareja divina compuesta por Júpiter y una diosa de la fertilidad, Mefitis, situada en un plano político por la influencia joviana. Todo esto conduce a dar la razón a M. Lejeune cuando define el sistema religioso osco a partir de una estructura binaria, representada por un círculo de Júpiter y otro de Ceres⁵⁴. Ahora bien, tanto en Agnone como en Rossano la titular del santuario es la divinidad femenina, mientras que Júpiter es ante todo un huésped, aunque elevado a una posición principal. También el templo localizado en el “fondo Patturelli”, en la ciudad campana de Capua, de donde procede la mayor parte de las inscripciones *iúvilas*, estaba presidido por una divinidad femenina de la fecundidad, cuya identidad se desconoce, pero con una presencia destacada de Júpiter⁵⁵. ¿Se repite esta situación en Rapino? Un análisis topográfico de la zona puede proporcionar alguna luz al respecto.

El área arqueológica de Rapino⁵⁶ está dominada por una colina cuya cumbre, denominada Civita Danzica, deja ver los restos de un asentamiento prerromano que se extiende por toda la superficie, unas 5 ha. aproximadamente. Contigua a ésta se encuentra otra altura, de tamaño mucho más reducido, conocida todavía con el nombre de Tuta Maruca. Una leyenda local narra que sobre estas cumbres se situaba una antigua ciudad llamada Tuta, gobernada por la maga Maruca, protagonista de una desgraciada aventura amorosa. A partir de todos estos datos, V. Cianfarani piensa que la *touta Marouca* mencionada en la tabla de Rapino «è non già il “popolo stato” marrucino, bensì il suo centro», es decir la altura llamada Tuta Maruca⁵⁷, aunque probablemente se trate de una deformación popular derivada de haber sido éste el centro religioso de los marrucinos. Y en efecto, tal altura tiene toda la apariencia de ser la antigua acrópolis del asentamiento, esto es la *ocres Tarincri Iouia* mencionada en la inscripción, por tanto el punto de referencia en el culto practicado a Júpiter. Un tercer elemento topográfico a tener en cuenta es la Grotta del Colle, cueva situada a unos 2 km. del lugar anterior y de cuyo interior procede no sólo la tabla, sino también una pequeña estatua de bronce que representa a una divinidad agraria, posiblemente un exvoto⁵⁸. Inevitablemente surge la tentación de identificar esta imagen con la Ceres de la inscripción⁵⁹ y la cueva con un lugar de culto consagrado a la diosa, como se deduce del material recuperado⁶⁰.

Los aspectos rituales que menciona la inscripción son verdaderamente muy escasos y figuran como referencias de tipo general. Así, se duda si entre los ritos que se realizaban estaba incluida una *circumambulatio* o cualquier otra procesión⁶¹, elemento que podría estar implícito en el propio término *agine* que designa a la fiesta, si es que verdaderamente el *agonium* latino lleva consigo el significado de procesión, lo que no está claro. Sin embargo, sí era contemplado en el ritual umbro de Iguvium, centrado asimismo en la acrópolis dedicada a Júpiter⁶². El momento central de la fiesta era sin duda el

⁵⁴ «Répertoire théonomique de l'épigraphie osque», *REL*, 45, 1967, pp. 229ss.

⁵⁵ J. Whatmough, «The Iovilae-Dedications from S. Maria di Capua», pp. 183ss.; J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine*, Paris, 1942, pp. 361ss.; idem, *Étude sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, p. 31.

⁵⁶ V. Cianfarani, «Touta Marouca», pp. 312ss.

⁵⁷ «Touta Marouca», pp. 321ss.

⁵⁸ E. Galli, «La Dea madre di Rapino», *SE*, 13, 1939, 231–248, quien opina que se trata de una reproducción a menor tamaño de la imagen de culto (p. 233).

⁵⁹ E. Galli, «La Dea madre di Rapino», p. 242; G. Devoto, *Gli antichi Italici*, Firenze, 1969, p. 194.

⁶⁰ Sobre el carácter sagrado de las cuevas en Italia, puede verse en general H. Lavagne, *Operosa antra*, Roma, 1988, pp. 189ss. Más en concreto en territorio de los marsos, pueblo muy vinculado al marrucino, se ha documentado la existencia hasta el siglo I d.C. de un culto a la fecundidad en una cueva: cf. A. Radmilli, «Preistoria e protostoria Marsicana: gli scavi nella Grotta ‘Di Ciccio Felice’», *RSP*, 11, 1956, 31–52.

⁶¹ Así lo piensa V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, p. 115

⁶² A. L. Prosdocimi, «Le religioni degli Italici», p. 478.

sacrificio, único aspecto ritual sobre el que se hacen referencias de cierto detalle. En las primeras líneas hay una mención expresa del objeto sacrificial, *assignas . . . auiatas*. El primer término designa no las víctimas, sino las carnes sacrificiales, según se observa en una glosa del gramático Filoxeno de Alejandría: *assignae κρέα μεριζόμενα*⁶³, esto es se trata de las carnes de las víctimas sacrificadas ya listas para ser distribuidas⁶⁴. Previamente estas habían sido sometidas a una comprobación auspicial a través de los *exta*, como lo sugiere el término *auiatas* (= *auspicatae*); a continuación son llevadas (*ferenter*) a un lugar para nosotros desconocido. Aquí encontramos un paralelo en las tablas iguvinas, donde en varias ocasiones se mencionan las carnes cortadas y la *probatio* de los *exta* mediante prácticas de tipo haruspical⁶⁵.

Todavía se menciona un trámite más relativo asimismo a las carnes: *ifac esuc agine asum babu poleenis feret*. La interpretación de este pasaje no parece plantear ya serios problemas, pues existe al respecto un acuerdo casi general entre los especialistas: en él se viene a decir que en esa misma fiesta las carnes serán llevadas a cocer por el *babu poleenis*. Esto último no es un elemento onomástico, como se creía en un principio⁶⁶, sino un cargo sacerdotal, según vieron ya F. Bücheler y W. Deecke⁶⁷ y tras ellos la mayor parte de los autores modernos. El término *babu* tiene una muy posible explicación como nombre de substrato con el significado genérico de *pater*, entendido como sacerdote de alto grado, de forma que *poleenis* probablemente se refiere al colectivo existente en relación al *babu*. Así lo interpreta E. Vetter, quien traduce *babu* como suma sacerdotisa (*baba*) y *poleenis* como sus ayudantes, lo cual si bien sintácticamente no está exento de críticas, es probable que se sitúe en la línea interpretativa correcta⁶⁸. Por tanto, *poleenis* bien puede esconder el nombre de un colegio sacerdotal presidido por el *babu* y que tenía a su cargo los ritos prescritos para esta fiesta, al igual que sucedía en Iguvium con los *Atiedii*. Otra inscripción marrucina, procedente esta vez de S. Clemente a Casauria, limítrofe con territorio peligno, recuerda a una sacerdotisa de Ceres⁶⁹, lo que parece indicar que esta divinidad tenía su propio sacerdocio y naturalmente femenino, puesto que se trata de una diosa. Si una figura de este tipo intervenía o no en Rapino es algo que no sabemos, pero de todas formas Ceres es en esta fiesta una divinidad secundaria y por tanto su sacerdocio no puede desempeñar un papel de protagonista.

La mención de las carnes partidas y a continuación cocidas parece sugerir la existencia, después del sacrificio, de un banquete celebrado entre los participantes al mismo⁷⁰. Con esto nos introducimos en un

⁶³ F. Bücheler, «Assignae», *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, 1, 1884, 103–104.

⁶⁴ Th. Grienberger, «Italice. 2», p. 70; F. Ribezzo, «Roma delle origini, Sabini e Sabelli», p. 83; A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», pp. 156ss. En sentido diferente se manifiestan E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, p. 154, y A. Morandi, *Epigrafia Italica*, p. 149, para quienes las carnes no estaban cortadas, pero es una afirmación sin fundamento (cf. A. Nocentini, p. 157). Por completo rechazable es la interpretación de W. Corssen, «Zum sabellischen dialekt», pp. 140ss., quien traduce al latín por *insignia*.

⁶⁵ Sobre las carnes cortadas, puede verse por ejemplo IIa 21ss., VIa 56s., etc. Acerca de estas prácticas, A. L. Prosdocimi, «Le religioni degli Italici», p. 482.

⁶⁶ W. Corssen, «Zum sabellischen dialekt», p. 150; Th. Grienberger, «Italice. 2», pp. 72s.; F. Ribezzo, «Roma delle origini, Sabini e Sabelli», p. 84. No obstante, esta interpretación todavía es planteada por A. Morandi, *Epigrafia Italica*, p. 150. Por su parte, M. Durante, «I dialetti italici», p. 804, lee *apoleenis* y lo vincula al umbro *aplenies* (Tablas iguvinas IIa 23), pensando que es un tecnicismo relacionado con la quema de los *exta*; pero la *a-* inicial no existe en la inscripción, sino que sólo fue supuesta por Th. Mommsen.

⁶⁷ F. Bücheler, *Umbrica*, Bonn, 1883, p. 89; W. Deecke, «Beiträge zur Entzifferung der mittelitalischen Inschriften», p. 197.

⁶⁸ E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, p. 155. Cf. A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», p. 162.

⁶⁹ M. Durante, «I dialetti medio-italici», p. 806: *s|sacarix cibab cerra licinia saluta salaus*. Publicada por C. De Simone, «Contributi Peligni», *AION(Ling)*, 4, 1962, 63–68, que la consideraba peligna, fue atribuida correctamente a los marrucinos por A. La Regina, «Sacarix herentatia CIL IX, 3032», *AAP*, 15, 1966, 173–178.

⁷⁰ Sobre la partición de las carnes sacrificiales y el banquete subsiguiente, práctica muy común en el mundo antiguo, puede verse G. Berthiaume, *Les rôles du magéiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982, así como las interesantes contribuciones recogidas en M. Detienne y J.-P. Vernant (eds.), *La cucina del*

ambiente profano, ya que tras haber ofrecido a los dioses los *exta* y otras partes de la víctima (*augmenta, magmenta*), el resto del cuerpo del animal deja de ser sacro, explicándose quizá así, por este retorno a lo profano, la invocación propiciatoria que en esos momentos dirige la inscripción a Ceres, la otra divinidad honrada en esta festividad (*regenai peai cerie iouia pacrsi*). También es posible que en Iguvium existiese una comida sacrificial con reparto de carnes, aunque aquí las opiniones no son unánimes⁷¹. Pero un testimonio afirmativo sí se encuentra en las inscripciones campanas llamadas *iúvilas*, donde en ocasiones se menciona un banquete que sigue al sacrificio, incluso con presencia de magistrados, reafirmando el carácter público del mismo⁷².

La última frase de la inscripción es la que especifica el contenido de la ley. Su exacto significado es objeto de discusión entre los especialistas, que ofrecen diversas versiones⁷³, pero no así su sentido general, que resulta perceptible: el texto menciona una suma de dinero (*eituam*), probablemente producto de una venta (*uenalinam*), advirtiendo que nadie toque sino su propia parte (*ni tagat nipis pedi suam*). El problema es doble, pues se trata de saber qué es lo que se vende y quién se lleva el beneficio. Respecto al primer punto, algunos autores piensan que se trata de objetos de devoción que vendían directamente los sacerdotes, quienes luego se repartían su producto⁷⁴. Otros, apoyándose en las tablas de Iguvium, creen que no existe tal venta, sino una compensación económica que se hace efectiva a los sacerdotes⁷⁵. Pero si nos fijamos en el contenido de la inscripción, ninguna de estas propuestas es del todo satisfactoria, pues el único protagonista del texto no es otro que el término *assignas*, sujeto de las dos acciones anteriores, habiéndose dicho de tales carnes que han sido auspiciadas, conducidas y cocidas, de forma que si no se especifica nada nuevo, hemos de pensar que la misma condición se aplica a la última frase⁷⁶. La venta de las partes de las víctimas no dedicadas a los dioses, lo que incluía no sólo la piel sino también porciones de carne no consumidas en el banquete subsiguiente, era una costumbre muy enraizada en el mundo romano, donde incluso en ocasiones el pueblo pagaba por participar en el propio banquete, práctica documentada ya en época arcaica⁷⁷. Que una situación de este tipo también existiese entre los marrucinos es más que posible, aunque naturalmente sin poder especificar los detalles.

Hay que tener en cuenta que esta ley no era de aplicación general, es decir para todas las fiestas del calendario, sino sólo para una en concreto, la de Júpiter *patres oeres Tarincri Iouias*. Retomando lo ya dicho, debía tratarse de una festividad de señalada importancia, probablemente la principal de todo el año litúrgico, por lo que el sacrificio debía ser magnífico, con inmolación de varias víctimas. Una reconstrucción posible, pero siempre hipotética, sería la siguiente: tras el sacrificio, se cuecen las carnes y con ellas se sirve un banquete, en el que participarían gratuitamente los magistrados, sacerdotes y

sacrificio in terra greca (trad. ital.), Torino, 1982, y C. Grottanelli y N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari, 1988. También J. Scheid, «Sacrifice et banquet à Rome. quelques problèmes», *MEFRA*, 97, 1985, 193–206.

⁷¹ En un sentido afirmativo G. Devoto, *Le tavole di Gubbio*, Firenze, 1948, p. 230; J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959, p. 257; A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina*, Wien, 1964, pp. 68s.; C. Kircher-Durand, «Contribution a l'étude du sacré dans l'Ombrie du II^e siècle av. J.-C.: les animaux du sacrifice», *EIE*, 11, 1992, p. 38. En definitiva todo depende del significado del término *erus*, que según A. L. Prosdocimi, en contra de los anteriores, indica la parte destinada a la destrucción no por consumo, sino mediante el fuego o el enterramiento («L'umbro», pp. 781s.).

⁷² J. Heurgon, *Étude sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, p. 55.

⁷³ Sobre las dificultades del texto y sus diferentes propuestas de lectura, puede verse A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», pp. 166ss.

⁷⁴ Así V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, p. 116; A. Morandi, *Epigrafia Italica*, p. 150.

⁷⁵ Las tarifas de Iguvium están especificadas en las tablas Va y Vb 8ss. Su aplicación a Rapino es defendida por A. Nocentini, «Contributo all'interpretazione dell'iscrizione marrucina del bronzo di Rapino», p. 169.

⁷⁶ Esta opinión ya ha sido manifestada entre otros por E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, p. 155 (quien también incluye la piel de las víctimas), y M. Durante, «I dialetti medio-italici», pp. 804s.

⁷⁷ Véanse sobre el particular M. Isenberg, «The Sale of the Sacrificial Meal», *CPh*, 70, 1975, 271–273; J. Scheid, «Sacrifice et banquet à Rome», pp. 203s.; idem, «La spartizione sacrificale a Roma», en *Sacrificio e società nel mondo antico*, pp. 282ss.

otros individuos de prestigio; el resto de la carne, muy abundante por el número de animales sacrificados, bien era consumida por el pueblo mediante pago, bien se vendía o ambas cosas a la vez.

Los beneficiarios de la venta eran sin lugar a duda los sacerdotes, pues a ellos solamente puede dirigirse la prohibición que cierra el texto. Además el reducido tamaño de la inscripción indica que no tenía un carácter monumental, que no estaba concebida para ser expuesta en público, sino contemplada sólo por los afectados; así podría explicarse también su procedencia, una cueva destinada al culto. El texto sin embargo no detalla los criterios que han de seguirse en el reparto, y aunque parece claro que no todos recibían lo mismo, esto no implicaba una confusión: con otras palabras, cada cual sabía lo que le correspondía y la ley advierte que nadie se lleve fraudulentamente más de la cuenta. Lo más probable es que el reparto se efectuase según los mismos principios que regían la distribución de la carne con ocasión del banquete, pues tanto en el mundo griego como en el romano, no todos consumían una porción similar, sino que ésta variaba de acuerdo con la dignidad de cada cual⁷⁸. Algunos autores parecen sugerir e incluso afirmar que el santuario se quedaba con parte de tales beneficios, con los que se alimentaba un tesoro sacro y por tanto intangible⁷⁹. Pero aun siendo esto posible, la inscripción nada dice sobre el particular y si en verdad el santuario, por lo demás inexistente o incapacitado arquitectónicamente para poseer un tesoro, reclamase una parte de las ganancias, es algo que no dejaría de ser contemplado por la ley.

Aunque envuelta en un ropaje religioso, la inscripción del bronce de Rapino no es una prescripción ritual, según se cree comúnmente. En mi opinión, hay que dar de nuevo la razón a E. Vetter, pues si bien son muy discutibles algunos detalles de su interpretación, está en la línea correcta cuando afirma que «es handelt sich nicht um Ritualvorschriften (. . .), vielmehr um eine Regelung der Anteile und Gebühren»⁸⁰. En efecto, los aspectos rituales son sólo mencionados como la ocasión en la que debe ser aplicada la ley, pero no en cuanto objeto preciso de esta última. Por tanto, el recurso a una comparación con las tablas de Iguvium ha de hacerse de forma no abusiva, pues se trata de dos textos de naturaleza diferente, si bien algunos aspectos rituales insinuados en el bronce de Rapino pueden interpretarse mejor a la luz de las tablas iguvinas, como hemos visto. Pero tampoco es una ley sacra, pues se centra en un asunto – el reparto de los beneficios obtenidos con una venta – que pertenece por completo al ámbito de lo profano, si bien su origen es sacro, de donde tampoco procede ninguna comparación con la tabla volsca de Velletri⁸¹. La inscripción de Rapino es un ejemplar excepcional dentro del repertorio epigráfico itálico, no sólo por la información religiosa que contiene, sino también por su vertiente jurídico-política, pues entre otras cosas es quizá el único documento osco que habla claramente de la función legislativa cumplida por la *touta* como expresión de la soberanía popular⁸².

Madrid

Jorge Martínez-Pinna

⁷⁸ J. Scheid, «Sacrifice et banquet à Rome», pp. 201ss.; idem, «La spartizione sacrificale a Roma», pp. 269s.

⁷⁹ R. Thurneysen, «Alt-Italisches», *Glotta*, 11, 1921, p. 220; V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, p. 116.

⁸⁰ *Handbuch der italischen Dialekte*, p. 154.

⁸¹ Cf. F. Skutsch, «Die volskische Lex sacra», p. 99, n. 1, quien cree que la tabla de Rapino «in einen ähnlichen Kreis wie die volskische zu gehören scheint».

⁸² En la tabla de Velletri se hace referencia también a la *touta* en su faceta político-legislativa (*toticu couehriu*), pero no se especifica que las prescripciones contenidas en la misma sean una iniciativa de esta institución: cf. E. Pulgram, «The Volscian Tabula Veliterna: a new interpretation», *Glotta*, 54, 1976, pp. 259s. Quizá otra alusión a la capacidad legislativa de la *touta*, limitada al ámbito del *ius sepulchri*, se encuentra en una inscripción, de comienzos del siglo V a.C., procedente de Cures, aunque tal interpretación es por completo hipotética: A. Morandi, «Iscrizione sabina arcaica del territorio di Cures», *SE*, 51, 1983, 595–608 (esp. pp. 605s.).