

LA VICTORIA COMO JUSTIFICACIÓN DEL *BELLUM PIUM* Y LA *PAX DEORUM*: EL CASO DE NUMANCIA

VICTORY AS JUSTIFICATION OF THE *BELLUM PIUM* AND
THE *PAX DEORUM*: THE CASE OF NUMANTIA

JOSE IGNACIO SAN VICENTE
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
MAIL: vicentejose@uniovi.es

RESUMEN

El *bellum pium* y la conservación de la *pax deorum* eran un asunto de vital importancia para la *civitas* romana. La guerra podía provocar fácilmente la ira de los dioses. Con el fin de evitarla, se desarrolló el *ius fetiale*. En este artículo se analiza la acusación de Mancino a Quinto Pompeyo, a quien culpó de haber roto la *pax deorum* y ser el causante de las derrotas del ejército romano. El Senado, liderado por Escipión, rechazó la inculpación y aplicó el *ius fetiale* para entregar a Mancino a los numantinos. El fracaso del ejército romano y las dudas sobre la veracidad de la acusación llevaron a Escipión a hacerse cargo de la campaña contra Numancia. Su éxito confirmó que no se había producido una quiebra de la *pax deorum* y que la guerra contra Numancia había sido un *bellum pium*.

ABSTRACT

Bellum pium and conservation of the *pax deorum* were a matter of vital importance to Roman *civitas*. War could easily provoke the rage of gods. To avoid it, *ius fetiale* was developed. This article discusses the accusation made by Mancinus against Quintus Pompeius, whom he blamed for breaking the *pax deorum* and for being the cause of the defeat of the Roman army. The Senate, led by Scipio, rejected the accusation and applied the *ius fetiale* to deliver Mancinus to the numantini. The defeat of the Roman army and the doubts about the veracity of the accusation made Scipio take charge of the campaign against Numantia. His success confirmed that there had not been a failure of the *pax deorum* and that the war against Numantia had been a *bellum pium*.

PALABRAS CLAVE

Bellum iustum, bellum pium, Cicerón, Escipión Emiliano, Hostilio Mancino, ius fetiale, Numancia, pax deorum, Quinto Pompeyo, Tito Livio.

KEY WORDS

Bellum iustum, bellum pium, Cicero, Hostilius Mancinus, ius fetiale, Livy, pax deorum, Numantia, Quintus Pompeius, Scipio Aemilianus.

Fecha de recepción: 29/04/2013

Fecha de aceptación: 15/10/2013

1. *BELLUM PIUM ET BELLUM IUSTUM*

Tito Livio utiliza el término *bellum iustum* cuando describe acontecimientos bélicos del pasado, pero en el mundo romano fue mencionado por primera vez por Cicerón, por lo que se ha cuestionado la veracidad y la adecuación de su uso en conflictos anteriores al siglo I a. C.

Cicerón fue el primero que se hizo eco de la idea, aunque no fue el creador de la misma¹. En un discurso que Licortas, el padre del historiador Polibio, dirige a Apio Claudio, Tito Livio² pone en su boca el concepto del *bellum iustum et pium* para referirse a la guerra que ha hecho contra sus enemigos y añade que la han aprobado los dioses concediéndoles la victoria. Algún autor³ ha argüido que el discurso le pudo llegar a Tito Livio a través de Polibio, quien habría transmitido las palabras de su padre. Pero es poco probable la utilización del concepto de *bellum iustum* por parte de Licortas y es admisible que haya sido una iniciativa personal de Tito Livio, ya que los términos empleados son romanos.

La concepción del *bellum iustum* que observamos en *De legibus* de Cicerón⁴ era el producto de un debate greco-latino⁵ en torno a la moralidad de la guerra y sobre cuándo esta se podía considerar justa o injusta⁶. Cicerón se hace eco en *La República*

1. La explicación más clara de la teoría de guerra justa en el mundo antiguo se encuentra en *De officiis* (*Los deberes*) de Cicerón, libro 1, secciones 33-41: CIC. *Off.* 1. 36: «Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est. Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum»; CIC. *Off.* 1. 38: «Cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum».

2. Licortas a Apio Claudio en LIV. 39. 36. 12: «pro vobis igitur iustum piumque bellum suscepimus, quod cum alii laudent, reprehendere ne Lacedaemonii quidem possint, dii quoque ipsi comprobauerint, qui nobis victoriam dederunt, quonam modo ea, quae belli iure acta sunt, in disceptationem ueniunt?». Tanto el asunto de Licortas como el de Carnéades parecen indicar que el concepto del *bellum iustum* había sido desarrollado en el mundo griego y que de este había pasado a Roma. Véase los ejemplos recogidos Antonio Calore de Livio en el que hay varios ejemplos relacionados con las guerra macedonicas (CALORE, A.: *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milán, 2003, 29-32).

3. Con relación a la autenticidad del discurso de Licortas, cf. los debates enumerados por DEININGER, J.: *Der politische Widerstand gegen Rom im Griechenland, 217-86 v. Chr.*, Berlín-Nueva York, 1971, 123, n. 28.

4. ISID. *Orig.* 18. 1.2-3: «Quattuor autem sunt genera bellorum: id est iustum, iniustum civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in Republica Cicero dicit (3,35): 'Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta'. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest».

5. COLISH, M. L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. 1, Leiden, 1980, 150. Sobre la creencia griega en la justicia de las guerras en defensa propia o de los aliados véase MARTIN, V.: *La vie internationale dans la Grèce des cités*, París, 1940, 394-5. DAVERIO, G. (ed.), *Tra concordia e pace, parole e valori della Grecia antica: giornata di studio, Milano, 21 ottobre 2005*, Università di Milano, Milán, 2007.

6. ZUCOTTI, F.: «*Bellum iustum* o del buon uso del diritto romano», sep. *Rivista di Diritto Romano* 4, 2004, 1- 64, (8). Sobre el *bellum iustum* veáanse ALBERT, S.: *Bellum Iustum: Die Theorie des «gerechten Krieges» und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikani-*

(3. 9) de la intervención en Roma del estoico escéptico Carnéades en el año 155 a. C. defendiendo y ensalzando en un discurso la noción de la justicia⁷ y la necesidad que había de ella y, al día siguiente, atacando esa noción y rebatiendo los argumentos que había utilizado en la disertación anterior. Las palabras de Carnéades produjeron un fuerte impacto en el pensamiento romano, un eco que podemos percibir en las posiciones que mantienen Furio y Lelio en el libro tercero del diálogo ciceroniano de *La República* y del que nos han llegado fragmentos a través de las citas de autores cristianos (Lactancio⁸, Agustín⁹, Isidoro [18. 1. 2-3]) que analizan el tema de la justicia¹⁰. Cicerón, basándose en Platón, argumenta que nuestra idea de lo que significan el derecho y la justicia son un vago y pálido esbozo de los verdaderos¹¹.

Es indudable que el concepto de *bellum pium* tiene una mayor antigüedad, ya que lleva implícito que las guerras emprendidas por los romanos debían contar con la aprobación de los dioses y guarda, por tanto, relación con otras dos expresiones analizadas posteriormente, la *pax deorum* y el *ius fetiale*.

El concepto de *bellum iustum*, en cambio, no participa tanto de un pensamiento religioso como de uno ético, tal y como podemos observar en la opinión de un estoico estricto como Catón el joven, para quien la guerra justa era la guerra defensiva¹². En ese sentido, si alguien planteaba una guerra ofensiva era un *bellum iniustum*. En el año 55

scher Zeit, Kallmünz, 1980; ILARI, V.: *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milán, 1981; LORETO, L.: *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Nápoles, 2001; CALORE, A.: *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, Seminari di storia e di diritto, vol. 3, Milán, 2003; IDEM, (ed.), *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milán, 2003.

7. Recogido por Lactancio en sus *Instituciones divinas*. LACT. *Inst.*, 5. 15: «(Carneades) Is, cum legatus ab Atheniensibus Roman missus esset, disputavit de iustitia copiose, audiente Galba, et Catone censorio, maximis tunc oratoribus. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit; et iustitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, non quidem philosophi gravitate cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi. Quod ille facere solebat, ut alios quilibet afferentes posset refutare».

8. LACT. *Inst.* 6. 9: «quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena cupiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit».

9. AG. *CD.* 22. 6. 2: «Scio in libro Ciceronis tertio, nisi fallor, de re publica disputari nullum bellum suscipi a civitate optima, nisi aut pro fide aut pro salute.... Constat ergo eum pro ea salute voluisse bellum suscipi a civitate, qua fit ut maneat hic civitas, sicut dicit, aeterna, quamvis morientibus et nascentibus singulis».

10. Y fragmentos de otros autores como Nonio (9. *De num. et cas.*: «M. Tullius de Republica lib.III: 'noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est'»).

11. CIC. *Off.* 3. 69: «Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur. Eas ipsas utinam sequeremur. Feruntur enim ex optimis naturae et veritatis exemplis».

12. Entrás las causas que justifican una guerra justa según los autores latinos están la de repeler un invasión, la ruptura de un tratado o la represalia por un pillaje del enemigo (LIV. 9. 1. 10; CIC., *Div. Caec.* 63; *Prov.* 4; *Att.* 7. 14, 3; 9. 19, 1; *Deiot.* 13; *Off.* 1. 36; *Phil.* 11. 37; 13. 35; *Rep.* 2. 31; 3. 35; ISI. *Orig.* 18. 1. 2; MOD. *Libro I regolarum* = *Dig.* 1. 3. 40).

a. C. Catón acusó a César de impiedad. Argumentó que la campaña en las Galias era una guerra injusta, por lo que había quebrado la *pax deorum*, y defendió que debía ser entregado a los galos/germanos¹³. Aunque la denuncia fue rechazada, este ataque a César tenía un peso específico en los medios intelectuales republicanos y, desde un punto de vista propagandístico, era muy negativo. Es posible que César escribiera *De Bello Gallico* con el fin de defenderse de esta acusación. Esta obra es un memorándum de su campaña, en la que se justifica y contesta hábilmente a sus detractores. Para ello se apoya en que su principal objetivo había sido defender a sus aliados y, por lo tanto, se trataba de una guerra defensiva, luego justa.

Cicerón (*Off.* 1. 13) considera a los cimbrios y celtiberos como verdaderos enemigos. De sus palabras se puede deducir que los bárbaros pueden también llevar a cabo una guerra justa. Este concepto no sería aplicable a una guerra civil, ni tampoco a las guerras contra los piratas, consideradas por Cicerón *bellum iniustum*, ya que el pirata no se cuenta entre los enemigos de guerra, sino que es enemigo común de todos los hombres¹⁴.

La guerra contra los celtiberos fue, por tanto, una guerra justa desde el punto de vista romano, ya que el objetivo era la defensa de sus aliados por Roma, tal y como defiende Cicerón en *La República*. El autor, en un contexto que sitúa en el año 129 a. C., pone en boca de Lelio que Roma ha adquirido sus dominios defendiendo a sus aliados (*Rep.* 3. 35 de NON. *Marc.* 800 L.). En otro pasaje conservado por Agustín, se afirma que Roma siempre había librado sus guerras *pro fide* o *pro salute* (*Rep.* 3. 34; *AG. CD.* 32. 6). Ya Polibio había recogido, posiblemente de Fabio Píctor, que los romanos planteaban la guerra para defenderse y defender a sus aliados (*POLIB.* 2. 8. 10). Como afirma Harris¹⁵, la teoría era de origen romano, pero estaba también calculada para llamar la atención de los griegos. Se convirtió en parte de la propaganda romana junto con la *amicitia* y la *fides* de Roma en asuntos internacionales¹⁶.

Pero en tiempos de la guerra llevada a cabo contra Numancia, el concepto *bellum iustum* todavía no estaba desarrollado y el pensamiento predominante era que la guerra tenía que atenerse al *bellum piium*, es decir, debía contar con la benevolencia de los dioses

13. SUET. *DI* 24. 3; PLUT. *Caes.* 22. 4, *Cat. Min.* 51, *Crass.* 37. 3; *APP. Gall.* 18.

14. CIC. *Off.* 3. 107: «Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune. Non enim falsum iurare periurare est, sed quod ex animi tui sententia iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurium est».

15. HARRIS, W.V.: *Guerra e imperialismo en la República romana*, Madrid (1ª ed. inglesa 1979, 2ª ed. rev. 1985), 1989, 169.

16. Roma no siempre se comportó inocentemente en los tratados (en asunto de Tarento en el 282 o la toma de Sardinia después de la 1ª Guerra Púnica), pero, según Eckstein, Roma utilizaba dos tonos diferentes en sus relaciones diplomáticas con otros estados. Mientras que el tono del discurso interno era defensivo, es decir el que mostraba a los ciudadanos de Roma cómo se estaba abordando un conflicto; en cambio, el tono del discurso externo dirigido a los otros estados era amenazador y coercitivo. Aunque hoy en día pudiera parecer algo contradictorio, para Eckstein no lo era en aquella época (ECKSTEIN, A.M.: *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*, Berkeley/Los Angeles/Rome, 2006, 229).

y no romper la *pax deorum*. En consecuencia, se debía respetar la *fides*, ya que faltar a la misma implicaba la ira de los dioses.

2. MANCINO Y NUMANCIA

Durante el proceso llevado a cabo en Roma en el año 136 a. C. como consecuencia del pacto de Hostilio Mancino con los numantinos, se producen dos episodios que tendrán repercusión en los acontecimientos políticos romanos. Uno de ellos fue la acusación de Mancino contra Quinto Pompeyo de haber roto la *pax deorum* por haber violado su *fides* al no asumir el pacto que había realizado en el año 139 a.C. con Numancia. El otro caso fue la intervención de los *fetiales* en la entrega de Mancino a los numantinos.

En primer lugar analizaremos las implicaciones y trascendencia que conllevaba la ruptura de la *pax deorum* en el mundo romano. En segundo lugar, la utilización del *ius fetiale* en la entrega de Mancino.

2. 1. LA RUPTURA DE LA *PAX DEORUM* Y MANCINO

Plauto¹⁷ es el primer escritor romano que menciona la expresión *pax deorum*, lo que indica que era un término ya conocido a comienzos del siglo II a. C. y lo suficientemente introducido en el lenguaje como para hacer juegos de palabras con el mismo¹⁸. La noción debía existir desde la época arcaica, ya que todo el ritual romano tenía por finalidad conservar la *amicitia* con los dioses. A partir de cierto momento, estos ritos dieron lugar al *ius divinum* del culto estatal¹⁹ cuya finalidad era prevenir la ruptura y apaciguar los posibles temores de la comunidad en relación a un posible abandono de los dioses por falta de ofrendas y ceremonias en su honor.

Las posibles quiebras podían venir de errores u omisiones del ritual, que también se corregían si eran detectados, o, por otras causas, como la impiedad. Según sugiere Scheid²⁰, la noción del delito religioso en la República era fortuita, insegura, poco definida, contingente y estaba estrechamente vinculada a la fortaleza de Roma y a la visión que los romanos tuviesen de ella. Por ello, la ruptura de la *pax deorum* solo podía ser apreciada en relación al éxito o fracaso de las actividades y empresas de la República.

Desde el punto de vista romano, todo acto guardaba relación con los dioses y el encadenamiento de catástrofes, derrotas y prodigios estaba relacionado con la voluntad de los dioses. La quiebra de la *amicitia* llevaba desgracias al conjunto del pueblo romano.

17. PL. *Poen.* 252: «sed hoc nunc responde: sunt hic omnia, quae ad deum pacem oportet adesse?»; *Cur.* 270-272: «hoc animum aduerte: pacem ab Aesculapio petas, ne forte tibi euenat magnum malum, quod in quiete tibi portentumst».

18. SANTANGELO, F.: «Pax deorum and Pontiffs», en RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F., (ed.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, 2011, 161-186, (162).

19. BAILEY, C.: *Phases in the religion of Ancient Rome* (Berkeley, 1932 [reed. Westport, Conn., 1972]), 76.

20. SCHEID, J.: *La religión en Roma*, Madrid (1ª ed. italiana 1982), 1991, 18.

Ahora bien, la consideración de que se había producido una ruptura no la decidía la totalidad de la comunidad, sino que la responsabilidad de averiguar si se había producido recaía, en un principio, sobre los magistrados y sacerdotes.

La comprobación de que se había roto la *pax deorum* y que, por consiguiente, el pueblo romano no gozaba ya del favor de los dioses creaban una situación de emergencia que afectaba a toda la sociedad. El hallazgo de una solución se convertía en una prioridad para la comunidad y en especial para los estamentos religiosos, los sacerdotes, que llevaban a cabo la búsqueda del evento causante de la mancha comunitaria.

Podía suceder que la ruptura de la *pax deorum* se hubiese producido con anterioridad y como consecuencia se hubiese sufrido una derrota en el campo de batalla, como fue el caso del descalabro del año 218 a. C. en Trebia. O bien, que se hubiese declarado una grave alteración en los principios esenciales de la religión romana como la pérdida de la virginidad de una vestal, sin que hubiese acontecido todavía una desgracia o una catástrofe, terremoto, peste, etc. En cada caso, se buscaba propiciar al dios o los dioses ofendidos por medio de los correspondientes ritos de expiación, *piacula*.

La ruptura de la *pax deorum* podía ser realizada tanto por el individuo, la familia o los magistrados y sacerdotes de la República y afectaba a todo el *populus romanus*, aunque lo normal es que la quebraran aquellos miembros de la comunidad que tenían funciones relacionadas con el Estado o la religión. La pérdida de virginidad de las vestales era uno de los motivos que no admitía discusión. Igualmente lo provocaba la falta de cumplimiento de un pacto firmado por un magistrado *cum imperium*, ya que los dioses eran garantes del pacto y los encargados de la venganza en caso de incumplimiento. También, el ataque a embajadores extranjeros por ciudadanos romanos, los pillajes de los templos por militares, o la agresión a magistrados romanos dotados de protección sacra, como los tribunos de la plebe. Asimismo, los parricidios, los perjurios, el incesto, la violación de los arúspices, el atentado a un objeto sagrado, los delitos relacionados con el culto a los muertos, etc. Y lo que era más problemático, las alteraciones y negligencias producidas en las ceremonias, sacrificios²¹ y ritos religiosos o la omisión de uno de ellos.

La quiebra de la *pax deorum* podía ser conocida por una calamidad que afectaba al Estado o por una anomalía de la naturaleza, un prodigio. Los prodigios monstruosos causaban una alteración religiosa que podía poner en peligro la relación entre la comunidad y los dioses. Había que eliminarlos, mediante unos específicos y determinados rituales, con el fin de restablecer la armonía religiosa previa. Por ello, los romanos, por medio de miembros especializados, estaban en todo momento tratando de conocer la voluntad de los dioses a través de los signos que estos transmitían y que los augures, arúspices y otros sacerdotes interpretaban. La alteración ponía en marcha un mecanismo de consulta por parte de un colegio especializado que interpretaba la voluntad de los dioses recurriendo a ritos y ceremonias específicas.

21. Infracciones cometidas en el curso de una ceremonia religiosa, omisiones o negligencias en rituales religiosos, inobservancia de los días de fiesta, actos prohibidos a sacerdotes en función de su cargo (SCHEID, J.: «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le délit religieux dans la cité antique* [Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978], Rome, 1981, [Coll. EFR, 48], [117-171], [121-147]).

Tal y como recoge Cicerón²², el individuo que había producido la impiedad quedaba afectado por una mancha indeleble que no podía eliminar.

Cuando se producía alguna ofensa contra los dioses, la causa y el nombre del ofensor se anunciaban públicamente y si este era culpable o no de impiedad. En caso de que fuese una grave ofensa, el magistrado y la comunidad a la que representaba podían romper con el sacrílego ofreciendo un sacrificio expiatorio. Si era necesario se reparaba el daño causado y, además, se podía infligir una multa al impío por la violación de las leyes públicas (LIV. 22. 61. 9; 24. 18. 5-6). El propósito de tales medidas era probar la inocencia de la *civitas* y que esta había prohibido actos que pudiesen ofender a las divinidades²³.

Además, según Cicerón²⁴, el impío no debe atreverse a aplacar con dones la cólera de los dioses. La razón es que había quedado manchado y al margen de la comunidad, era un extraño y ya no tenía derecho al culto comunitario. Según este autor²⁵, la infamia excluía al hombre del *populus romanus*. No se le castigaba por el delito cometido, la venganza se dejaba a los dioses²⁶.

Si esa mancha, esa impiedad, no era detectada, afectaba a la comunidad y era la causa real de que se produjera la quiebra de la *amicitia* entre el pueblo romano y los dioses, ya que el verdadero delito religioso solo podía ser cometido por la *civitas*²⁷, tal y como infiere Scheid de un pasaje de Livio²⁸. En el texto, Livio escribe «et obstringere religione populum Romanum». Está relacionado con el expolio del templo de Juno Lacinia, llevado a cabo por el pretor Fulvio Flaco para techar el templo de Fortuna Ecuestre. El responsable del sacrilegio cometido por Fulvio Flaco en último término era el pueblo romano y sobre él podía recaer la venganza de los dioses. Hay también otro episodio de saqueo por parte del pretor Pleminio y sus hombres del santuario de Proserpina en Locros (LIV. 29. 8-9; 29. 18-20; D. S. 27. 4). Los locrios acudieron a Roma y dieron a conocer el hecho, añadiendo que ello suponía una grave amenaza para el pueblo romano. Y así fue asumido por el Senado, que tomó las medidas pertinentes.

22. CIC. *Leg.* 2. 24: «animi labes ne diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest».

23. SCHEID, J.: «The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology», en *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ASSMAN, J.; STROUSMA, G., (ed.), Leyden, 1999, 331-347, (341-342).

24. CIC. *Leg.* 2. 22: «impius ne audeto placare donis iram deorum».

25. CIC. *Leg.* 2. 22: «periuri poena divina exitium, humana dedecus».

26. Aunque en otro pasaje Cicerón duda de que los dioses vayan a tomar venganza (CIC. *Off.* 3. 104: «Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate, quasi deo teste, promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum, que nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet».

27. SCHEID, J.: *La religión... op. cit.*, 13.

28. LIV. 42. 3: «et quod, si in priuatis sociorum aedificiis faceret, indignum uideri posset, id eum <templa deum> immortalium demolientem facere, et obstringere religione populum Romanum, ruinis templorum templa aedificantem». El verbo *obstringere* tiene el significado de obligar, comprometer y la frase «obstringere religione populum romanum» se puede traducir como «obligaba (comprometía) al pueblo romano a un acto sacrílego». Scheid traduce el párrafo como «un sacrilegio del que el pueblo romano sería responsable».

Pero, como reconoce Scheid²⁹, no todas las infracciones religiosas eran consideradas con el rango de impiedad, ya que para que existiese el delito religioso la comunidad debía asumirlo públicamente. Incluso el mismo delito podía ser considerado sacrílego en un caso y en otro no.

Tito Livio (LIV. 21. 62) menciona cómo después de la derrota de Trebia (218 a. C.) ocurrieron muchos prodigios en Roma o sus alrededores, y señala: «quod euenire solet motis semel in religionem animis, multa nuntiata et temere credita sunt». A continuación describe un catálogo de ellos³⁰: niño de seis meses que grita ¡Victoria!; buey que se arroja de un tercer piso; navíos en el cielo; el templo de la diosa *Spes* alcanzado por un rayo; estremecimiento de una víctima de un sacrificio; cuervo sobre el cojín sagrado del templo de Juno; apariciones de hombres con vestimenta blanca; lluvia de piedras; rotura de las tablillas de la suerte en Caere; un lobo había sacado la espada de la vaina a un centinela en la Galia y se la había llevado (LIV. 21. 62. 3-5)³¹.

El estudio de los prodigios que tenían lugar en Roma y en Italia era realizado por los cónsules. Después de ser nombrados, una de sus primeras tareas era la expiación de todos los fenómenos extraordinarios que se habían producido en el año anterior. Una vez examinados, debían dar a conocer su opinión al Senado y este organismo era el que determinaba si había indicios de que se hubiese roto la *pax deorum* y las medidas que había que tomar³².

Cada portento mencionado por Livio tuvo su respuesta. Desde la purificación de la ciudad a la lectura de los libros sibilinos, sacrificios, etc., y casi toda la población se ocupó en conjurar los prodigios. Las expiaciones y los votos realizados conforme a los libros sibilinos aliviaron en gran medida los espíritus de escrúpulos religiosos. Era un momento de gran tensión, tal y como se puede percibir en el elevado número de prodigios narrados por Livio (21. 62. 1-11). Se amenazaba la existencia del *populus romanus* tanto en sentido físico (muerte en cruentas batallas), como social y estatal (a través de la disgregación del sistema político romano). Las medidas estaban concebidas como un acto de reforzamiento de los viejos ritos y de las divinidades tradicionales y supuso la apertura del culto romano a las influencias griegas.

En otros eventos, como en los que había un olvido o alteración en el rito, se tomaban otras medidas. Tal es el caso de Tiberio Sempronio Graco padre que, en el momento en que se producía el nombramiento de los nuevos cónsules, tuvo un olvido en la celebración de

29. SCHEID, J.: *La religión... op. cit.*, 14.

30. Para un análisis de los prodigios recogidos por los primeros analistas véase BOULIANNE, M.: *Légendes et prodiges à Rome: le corpus annalistique*. (Mémoire de la Faculté des Lettres Université Laval), Laval, 2001; Veyne examina los prodigios romanos y griegos en la obra de Plutarco: VEYNE, P.: «Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque», *Revue de l'histoire des religions*, 216, nº 4, 1999, 387-442.

31. Esta última era una clara interpretación de que el dios Marte, simbolizado por el lobo, había abandonado a Roma y favorecido las operaciones militares de Aníbal.

32. PINA POLO, F.: «Consuls as *curatores pacis deorum*», en BECK, H.; DUPLÁ, A.; JEHNE, M., y PINA POLO, F., (ed.), *Consuls and «Res Publica»: Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge-Nueva York, 2011, 97-115, (98-100).

los ritos ceremoniales. La posterior constatación por parte de Tiberio de que no había realizado las prácticas correctamente conllevó la dimisión de los cónsules (CIC. *N. D.* 2. 11).

Por último, había un caso particular que afectaba a dos comunidades y era el ataque por parte de ciudadanos a embajadores extranjeros. En estas situaciones se entregaba al ofensor a la comunidad agraviada, a la que le correspondía el castigo³³.

En conclusión podemos decir que la ruptura de la *fides* por parte de un magistrado romano o la no asunción de un pacto implicaban la ruptura de la *pax deorum*. Esa ruptura podía ser conocida bien por las calamidades o los prodigios observados o bien por la derrota de los ejércitos romanos en el campo de batalla. A continuación analizaremos la acusación de Mancino y sus implicaciones en la política romana.

2. 2. ACUSACIÓN DE MANCINO CONTRA QUINTO POMPEYO DE RUPTURA DE LA PAX DEORUM

Mancino cercó Numancia, pero después de una serie de operaciones emprendidas contra la ciudad celtibérica que no tuvieron éxito decidió levantar el sitio³⁴. Durante la retirada, las fuerzas numantinas rodearon su ejército y, ante tal situación, se entablaron negociaciones. El peso de las mismas por parte romana lo llevó su cuestor Tiberio Sempronio Graco, que gozaba de una gran consideración entre los celtiberos³⁵. Era hijo del propretor del mismo nombre, quien en el año 179 había establecido una serie de pactos con estos pueblos que habían permanecido vigentes hasta el inicio de las guerras celtibéricas.

Se alcanzó un acuerdo, pero dado que los numantinos estaban en disposición de destruir el ejército de Mancino fueron ellos los que impusieron el tipo de tratado. Debido a su larga experiencia en este tipo de acuerdos con los romanos y por las dificultades que habían tenido con el anterior tratado firmado con Quinto Pompeyo, solicitaron que en el mismo figurasen en calidad de *consponsores*³⁶ no solo Mancino y Tiberio Sempronio Graco, sino también todos los oficiales de su *consilium* o Estado Mayor, incluidos los tribunos, que se vieron obligados a jurar y firmar el tratado. El tratado era un acuerdo entre iguales, un *foedus aequum*, y no la habitual rendición o *deditio* que los romanos solían obligar a asumir a los pueblos hispanos.

33. SCHEID, J.: *La religión... op. cit.*, 20.

34. Sobre este asunto y las circunstancias del pacto véase SAN VICENTE, J. I.: «El cerco del ejército de Mancino, el *Lughmasadh* y la amputación de las manos diestras». CID, R.M. y GARCÍA, E. (eds.), *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Oviedo, 2013, vol. 1, 611-626. Un análisis sobre la actuación militar de Mancino y el pacto en SIMON, H.: *Roms kriege in Spanien (154-133)*, Frankfurt, 1962, 143-159; GARCÍA RIAZA, E.: *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: Diplomacia y derecho de guerra*, Vitoria, 2002, 159-171.

35. Aulio Gelio cita que, según Valerio Antias, Tiberio Graco fue el responsable del acuerdo (Gel. 6. 9. 12: «Idem Probus Valerium Antiatem libro historiarum XXII. 'speponderant' scripsisse annotavit verbaque eius haec posuit: 'Tiberius Gracchus, qui quaestor C. Mancino in Hispania fuerat, et ceteri, qui pacem speponderant'»), (MARSHALL, P. K., [ed.] *A. Gellii noctes atticae*, vol. I-II, Oxford, 1968).

36. ARIAS RAMOS, J.: «Apostillas jurídicas a un episodio numantino», *Revista de Estudios Políticos*, 68, 1953, 40-41.

Los dioses de los signatarios fueron tomados como testigos de los acuerdos suscritos y sobre ellos recaía el cometido de ejercer la venganza sobre el causante de la ruptura del pacto. El culpable de la violación del pacto era el causante de la ruptura de la *pax deorum*, algo que había que prevenir³⁷ ya que sobre el infractor y sobre la ciudad que representaba recaía la venganza de los dioses y esta tenía consecuencias catastróficas para la misma.

El pacto de Mancino con los numantinos provocó en Roma una agria disputa social y política en la que se vieron involucrados tanto el Senado como el *concilium plebis*. La firma del tratado había implicado a Mancino, Tiberio Sempronio Graco y a otros componentes de su *consilium* compuesto por los legados, doce tribunos, y otros oficiales, todos ellos con categoría de senadores o caballeros (GELL. 6. 9. 12). Mancino, investido con una magistratura *cum imperium militare*, podía tomar los *auspicia* en ausencia del *fetial* o del *augur*, realizar las ceremonias y pronunciar las fórmulas religiosas del *foedus*. Es decir, tenía la capacidad, como cónsul, de realizar un pacto en nombre de Roma, aunque este debía ser sancionado por el Senado y el *populus romanus*.

En Roma, el asunto fue debatido tanto en el Senado como en el *concilium plebis*³⁸. Lo primero que se debió abordar fue si era conveniente ratificar o rechazar el pacto con Numancia. Mancino respaldó la primera propuesta y argumentó, entre otros motivos, que al no asumir su pacto del año 139 a. C. con los numantinos Pompeyo había causado una violación de la *fides* romana, lo que había quebrantado la *pax deorum* y era el origen de los desastres de los ejércitos romanos en Hispania³⁹ (APP. *Hisp.* 83; CIC. *Off.* 3. 109; *Rep.* 3. 28).

Como sostiene Cicerón en *Los Deberes* (*Off.* 3. 29)⁴⁰, el juramento toma a la divinidad por testigo de su verdad y es preciso mantenerlo por respeto a la justicia y a la buena fe. Como es una afirmación de carácter religioso, sobre el impío y, en este caso, sobre la comunidad que él representaba y le respaldaba podía recaer la cólera divina.

Esta no era una acusación intrascendente, sino que le hacía a Pompeyo responsable directo del fracaso de su campaña contra los numantinos, ya que los romanos

37. Como recoge Santangelo, basándose en Livio (3. 8. 1), en caso de ruptura de la *pax deorum* era necesario buscar su restauración. Ello requería un gran esfuerzo y atención pudiéndose llevar a cabo a través del ritual y la persuasión (SANTANGELO, F.: *op. cit.*, 164).

38. El tema ha sido objeto de amplios estudios y ya en 1953 Arias Ramos le dedicó un interesante artículo (ARIAS RAMOS, J.: *op. cit.*, 33-50; CRAWFORD, M. H.: «Foedus and Sponsio», *Papers of the British School at Rome*, 41, 1973, 1-7; RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius and the ancestral religion», *JRS* 63, 1973, 161-174; WIKANDER, O.: «Gaius Hostilius Mancinus and the Foedus Numantium», *Opuscula Romana* 11, nº 7, 1976, 84-104; ROSENSTEIN, N.: «*Imperatores Victi*: The case of C. Hostilius Mancinus», *Classical Antiquity*, vol. 5.2, 1986, 230-252; CRIFFO, G.: «Sul caso di C. Ostilio Mancino», *Studies in Roman Maw in memory of A. Arthur Schiller*, Columbia, 1986, 19-32; ROSENSTEIN, N.: *Imperatores Victi: Military Defeat and Aristocratic Competition in the Middle and Late Republic*, California UP, Berkeley, 1990, 68). Para una ampliación de la bibliografía véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio», en *Mundus vult decipi: estudios interdisciplinares sobre falsificación textual y literaria* / coord. por MARTÍNEZ, J., Madrid 2012, 319-334.

39. ROSENSTEIN, N.: *Imperatores Victi...*, 1990, *op. cit.*, 87.

40. CIC. *Off.* 3. 107: «Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste servanda. Quod enim ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id servandum est; quod aliter, id si non fecerit, nullum est periurium».

no contaban con el apoyo de los dioses. Desde el punto de vista de Mancino, ello había provocado una situación que escapaba por completo de la esfera política y militar y se adentraba en el campo religioso.

Los romanos estimaban que los prodigios y las anomalías podían estar relacionados con alteraciones en las relaciones entre los hombres y los dioses. Valerio Máximo narra que en el momento en que Mancino se disponía a ofrecer un sacrificio en la ciudad de Lavinio, los pollos sagrados salieron de su jaula, se dirigieron a un bosque cercano y nunca fueron encontrados⁴¹. Igualmente, una serie de autores latinos nos han transmitido que cuando iba a embarcar para dirigirse a Hispania se oyó una voz que decía «Mane, Mancine», (‘Mancino, quédate’) a la que no hizo caso (LIV. *per.* 55. 6; V. MAX. 1. 6. 7; OBSEQ. 25; AUCT. *De Vir. Ill.* 59. 1). Y, por último, durante su viaje a Hispania, en Puerto Hércules (Mónaco), al subir el cónsul a una barca vio una serpiente de gran tamaño que huyó de su vista (V. MAX. 1. 6. 7)⁴². Fenómenos, en definitiva, que para los romanos tenían un preciso significado y que podían estar relacionados con la ruptura de la *pax deorum*, en este caso la de Quinto Pompeyo.

Para la *civitas* romana era primordial preservar la *pax deorum* y todas las actuaciones de sus magistrados debían guiarse por la *bona fides*. Si permanecían fieles a este precepto y se beneficiaban de la protección de sus dioses, cualquier acción militar que iniciasen contaría, desde la perspectiva religiosa y política romana, con la ayuda divina.

2. 3. DESESTIMACIÓN POR EL SENADO DE LA ACUSACIÓN DE MANCINO

El Senado era el que dictaminaba si se había producido una quiebra de la *amicitia* con los dioses. Una vez que los *patres* concluían que había signos de ello, solían encomendar el asunto a los pontífices o los *decemviri*, colegios religiosos de gran prestigio, para que emitiesen su resolución. Como los miembros de estos colegios eran también senadores, el veredicto no solía crear discrepancias entre el ámbito político y el religioso⁴³. Por lo demás, era el Senado el que reglamentaba sobre los asuntos religiosos que concernían al pueblo romano y, como precisa Scheid⁴⁴, «un mismo acto podía entrañar la ruptura o no de la *pax deorum*; cuando una infracción era útil a la comunidad estaba permitido cometerla dado que los dioses no disfrutaban en ese caso de todos los derechos».

41. El episodio tuvo lugar durante los sacrificios en honor a Vesta y los penates que efectuaban, en la ciudad de Lavinio, los cónsules y pretores romanos al ser elegidos en sus cargos (MACROB. *Sat.* 3. 4. 11).

42. V. MAX. 1. 6. 7: «Flamini autem praecipitem audaciam C. Hostilius Mancinus uaesana perseuerantia subsequitur. cui consuli in Hispaniam ituro haec prodigia acciderunt: cum Lauinii sacrificium facere uellet, pulli caeua emissi in proximam siluam fugerunt summaque diligentia quaesiti reperiri nequuerunt. cum ab Herculis portu, quo pedibus peruenerat, nauem conscenderet, talis uox sine ullo auctore ad aures eius peruenit, ‘Mancine, mane’. qua territus, cum itinere conuerso Genuam petisset et ibi scapham esset ingressus, anguis eximiae magnitudinis uisus e conspectu abiit. ergo prodigiorum <numerus> numero calamitatum aequauit, infelici pugna, turpi foedere, deditone funesta».

43. ORLIN, E.: «Urban Religion in the Middle and Late Republic», en RÜPKE, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007, 58-70, (60).

44. SCHEID, J.: *op. cit.*, 18.

La acusación de Mancino contra Pompeyo fue desechada por el Senado⁴⁵, ya que si se asumía esa acusación ello implicaba que se estaba llevando a cabo un *bellum impium* y la consecuencia lógica hubiese sido asumir el pacto de Mancino. Ambos hechos formaban parte de la línea de defensa de Mancino. La desestimación del primero dejaba muy poca esperanza de que se aprobase el segundo. En efecto, el acuerdo de Mancino con los numantinos fue rechazado por la *factio* escipioniana⁴⁶ en contra de los partidarios de su ratificación⁴⁷.

La razón principal de que se denegase la acusación realizada por Mancino de que Pompeyo había quebrado la *pax deorum* fue política⁴⁸ y ello no debió contribuir a despejar las dudas sobre si la actuación de Quinto Pompeyo había sido la correcta en relación con la *pietas* debida a los dioses. Además, los numantinos le tenían en muy poco aprecio por perjurio y, aunque acompañó al cónsul Furio con ocasión de la entrega de Mancino a los numantinos, no estuvo presente en ella. Tal y como recoge Prisciano (PRISC. en. *G. L.* 18. 264) citando el libro LVI de Livio, arguyó que estaba enfermo, ya que conocía el profundo odio que le tenían los numantinos y su presencia hubiese encrespado sus ánimos.

En el caso de Pompeyo no hay constancia de que tuviese efecto la afirmación de Cicerón (*Leg.* 2. 22) de que los dioses castigan al perjurio con la destrucción y a los hombres con la infamia, pero un cierto eco de la acusación de impiedad la encontramos en la percepción que tiene Cicerón de Q. Pompeyo, a quien no considera un hombre honorable desde el punto de vista religioso⁴⁹.

Livio advierte que la infamia era el castigo de los perjuros, que quedaban excluidos de la comunidad y no participaban en las ceremonias políticas y religiosas (LIV. 22. 61.

45. Si el acuerdo tomado no era correcto continuarían las derrotas romanas. Era por tanto necesario una victoria para confirmar que el diagnóstico había sido el adecuado. Los nuevos fracasos militares que experimentó el ejército romano ante los numantinos y vacceos hicieron que fuese elegido de nuevo como cónsul Escipión Emiliano, quien con la destrucción de Numancia acalló todas las dudas al respecto.

46. *Factio* que había aprobado, en cambio, el *foedus aequum* realizado con Viriato por Q. Fabio Máximo Serviliano (LIV. *per.* 54). Este era hermano por adopción de Quinto Fabio Máximo Emiliano, quien a su vez era hermano de sangre de Publio Cornelio Escipión Emiliano. El debate fue dirigido por un *consilium* creado por los cónsules Lucio Furio Filón y Sexto Atilio Serrano, ambos de la *factio* de Escipión, y al que debían pertenecer el propio Escipión y Lelio en calidad de augures (RAWSON, E.: *op. cit.* 166-167).

47. Mancino, Tiberio Sempronio Graco, las familias y apoyos políticos de ambos y el refuerzo de los soldados y familiares que el acuerdo había salvado de la masacre.

48. Tal y como se puede deducir del texto de Cicerón, *Off.* 3. 30: "Honestius hic quam Q. Pompeius, quo, cum in eadem causa esset, deprecante accepta lex non est. Hic ea, quae videbatur utilitas, plus valuit quam honestas, apud superiores utilitatis species falsa ab honestatis auctoritate superata est". Además, tal y como afirma Astin (ASTIN, A. E.: *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, 151, nota 1): "It is difficult to believe that Scipio and his supporters would have proposed handing over also the popular Pompeius unless they felt that the tide of the public sentiment was running strongly in their favour". Por lo tanto es bastante probable que la estrategia política influyera decisivamente al denegar la acusación que Mancino había efectuado contra Pompeyo.

49. Cicerón califica a Mancino de honorable término que no aplica a Pompeyo [*Off.* 3. 30; *Rep.* 3. 18 (28); *Orat.* 1. 181].

9; 24. 18. 5-6). La venganza, que se dejaba a los dioses, era algo muy peligroso para una comunidad y por ello se excluía al perjuro para que el dios pudiese aplicar su castigo sobre el individuo expulsado y la comunidad no resultase afectada⁵⁰. Pero también hay que tener en cuenta lo que se ha afirmado, que cuando una infracción era ventajosa para la comunidad estaba tolerada la transgresión, ya que prevalecía el punto de vista de la *civitas*. La absolución de Pompeyo influyó en la argumentación de Cicerón, quien probablemente no trasmite lo que realmente pensaba del mismo, tanto porque en su calidad de senador no quería cuestionar una decisión adoptada por el Senado, como porque Quinto Pompeyo era el antepasado de uno de los hombres fuertes de Roma, Pompeyo Magno, y un ataque al viejo Pompeyo hubiese sido mal entendido⁵¹. Además, Q. Pompeyo, como Escipión, se opuso a Tiberio Sempronio Graco y eso para Cicerón era un aspecto positivo (PLUT. *TG.* 14. 2).

El rechazo del Senado a aceptar que Quinto Pompeyo había producido la ruptura de la *pax deorum* podía ser erróneo. Y, en este caso, las consecuencias podían afectar a Roma particularmente en los conflictos que mantenía con otros pueblos.

Una interesante secuela de este asunto es que la acusación de ruptura de la *pax deorum* de Mancino implicaba que todas las actividades militares que se habían emprendido entre el pacto de Quinto Pompeyo y la acusación de Mancino, que se debió producir a comienzos del año 136 a. C. con el nombramiento de los nuevos cónsules, habían ido mal para los romanos, que cosecharon derrota tras derrota. Si se hubiese producido una victoria romana en ese periodo, habría supuesto que Roma seguía contando con el apoyo de los dioses y Mancino no habría podido formular esta acusación. En el caso de Hispania ello implica que la victoria de Décimo Junio Bruto sobre los galaicos se tuvo que producir con posterioridad a esta acusación⁵².

3. LA ENTREGA DE MANCINO POR EL PROCEDIMIENTO *FETIAL* Y SU CONEXIÓN CON LA ESFERA RELIGIOSA

3. 1. ENTREGA DE MANCINO

En una segunda fase del debate se tomó la decisión de resolver el asunto sin que la ruptura del pacto afectara al Senado y al pueblo romano. Se determinó que el acuerdo firmado por Mancino no era un *foedus*, ya que no habían actuado como partícipes ni el

50. SCHEID, J.: «The Expiation... », *op. cit.*, 339-340.

51. Cicerón en *Las leyes* pone en boca de Ático estando presente Cicerón y su hermano (*Leg.* 1.8): «tum autem hominis amicissimi Cn. Pompeii laudes inlustrabit».

52. A pesar de que Simon (*op. cit.*, 163) sitúa el acontecimiento en junio del año 137 a. C. este se debió producir con posterioridad a esa fecha. Quizás el 9 de junio del 136 a. C., ya que Ovidio (*Fast.* 6. 461) señala que ese día se conmemoraba la victoria de Décimo Junio Bruto sobre los galaicos. Sobre esto véase SAN VICENTE, J.I., «La victoria de Décimo Junio Bruto sobre los galaicos y la retirada de Emilio Lépidio de Pallantia: algunas consideraciones sobre su cronología», *Hispania Antigua*, XXXVII-XXXVIII, 2013-2014, 41-68.

pater patratus ni los *fetiales*, y esa fue la base para anular el *foedus*⁵³. Además, se decidió que lo que se había firmado era una *sponsio* y que Mancino era el único responsable del mismo por lo que se decidió entregarlo a los numantinos.

Veleyo Patérculo (2. 1. 5) recoge que el envío de Mancino fue rechazado por los embajadores numantinos alegando que *'dicentes publicam uiolationem fidei non debere unius lui sanguine'*.

En este contexto cabe recordar la afirmación que Polibio aplica a su relato sobre los ritos y prodigios que se realizaron en Roma antes de la batalla de Cannas (3. 112. 9): «δεινοὶ γὰρ ἐν ταῖς περιστάσεσι Ῥωμαῖοι καὶ θεοὺς ἐξίλασασθαι καὶ ἀνθρώπους καὶ μηδὲν ἀπρεπὲς μηδ' ἀγεννῆς ἐν τοῖς τοιοῦτοις καιροῖς ἡγεῖσθαι τῶν περὶ ταῦτα συντελουμένων». El procedimiento fecial era uno de estos sistemas que podían ser utilizados para recuperar la confianza en sí mismos y al mismo tiempo favorecer a Roma y no reconocer el tratado.

Mancino fue entregado por el procedimiento de la *deditio*, desnudo, atado (PLIN. *Nat.* 34. 18) y presentado ante las puertas de Numancia por el *pater patratus* y los *fetiales*, donde permaneció todo el día. No fue admitido por los numantinos (APP. *Hisp.* 82), ya que ello hubiese supuesto ratificar la decisión de Roma de ofrecer un solo hombre a cambio de la quiebra del pacto y ellos pedían la entrega del ejército cercado.

3. 2. MANCINO, LOS *FETIALES* Y EL *PATER PATRATUS*

Como Warde Fowler afirmó, la guerra era una actividad potencialmente *nefas*⁵⁴, con un alto riesgo de que recayese sobre la comunidad una mancha religiosa y de perder la *amicitia* divina. El procedimiento articulado en el caso de que se produjese un conflicto con otro pueblo era el rito fecial.

Durante las primeras etapas de Roma, además, los dioses a los que rendía culto eran en muchos casos los mismos que los de sus vecinos, por lo que si amenazaba un conflicto debía tener la garantía de que todo se hacía correctamente para que los romanos fueran los favorecidos. Los encargados de llevar a cabo los ritos, las ceremonias y las negociaciones con los enemigos eran el colegio de los feciales y el *pater patratus*.

53. El relato de Livio sobre la entrega de los cónsules romanos Espurio Postumio Albino y Tito Veturio a los samnitas está claramente relacionado con la entrega de Mancino a los numantinos. Muy probablemente es una reconstrucción analista basada en el suceso de Mancino (sobre ello véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus*...», *op. cit.*, 327-329). Desde que Nissen (NISSEN, H.: «Der Caudinische Friede», *RhM* 25, 1870, 1-65) puso en duda la autenticidad del relato este se ha venido cuestionando, aunque hay autores que no por ello dejan de creer en la veracidad de la repudiación del tratado de las Horcas Caudinas por parte de Roma (CORNELL, T. J.: «The Conquest of Italy», *CAH*, VII, 2, 1989, 351-419, (370-371); SANTANGELO, F.: «The Fetials and...», *op. cit.*, 71). Clifford Ando no se equivoca al afirmar que Livio reescribió la historia de la guerra romana a raíz de que Augusto reavivase el colegio fecial y el *ius fetiale* con el fin de utilizarlo en la declaración de la guerra contra Cleopatra y Marco Antonio (ANDO, C.: «Empire and the Laws of War: A Roman Archaeology», en KINGSBURY, B. y STRAUMANN, B., (ed.) *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford-Nueva York, 2010, 30-52, [38]).

54. WARDE FOWLER, W.: *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Londres, 1925, 33ss.

La finalidad del rito fecial era garantizar ante los dioses que Roma actuaba en todo momento correctamente y protegía la *pax deorum*. Con este propósito, se articuló un procedimiento a fin de evidenciar ante los dioses y ante el pueblo romano y el resto de los pueblos que la actitud romana y su *fides* era correcta. En definitiva, que los romanos habían emprendido una guerra justa o pía y, por lo tanto, obtendrían la victoria a través del triunfo en el campo de batalla.

El colegio de los *fetiales*⁵⁵ no era solo romano sino que era propio de otros pueblos vecinos de la ciudad del Tíber. Se sabe que había *fetiales* entre los faliscos, albanos, etc. Según Livio (1. 32. 5) y Dionisio de Halicarnaso (2. 72. 2), los romanos lo tomaron de *Aequicoli*, donde había sido instituido por el rey *Ferter Resius*⁵⁶. Posteriormente, esta institución tuvo en Roma un desarrollo independiente.

La constatación de que Roma había actuado en todo momento sin alterar los mandatos de los dioses y que, además, había intentado llegar a un acuerdo con el enemigo hacía que tuviese la convicción de que iniciaba un *bellum pium* y que la causa de la ruptura del conflicto era achacable a sus adversarios. A partir de ese momento, los dioses defenderían su postura y propiciarían su triunfo sobre un contendiente que había emprendido un *bellum impium*.

La actuación de los *fetiales* y el *ius fetiale* en los conflictos se produjo en un contexto latino e itálico, en el que su función era reconocida por otros pueblos y su actuación con unas fases ritualizadas y consecutivas podía evitar una confrontación surgida por un motivo intrascendente. El tiempo que transcurría entre el inicio de la crisis y el inicio de las hostilidades hacía posible el acuerdo.

Incluso, la declaración de guerra por parte del colegio de los *fetiales* y la apertura de conversaciones, con la consiguiente imposición de condiciones por parte de Roma, hacía que, en ciertos casos, Roma consiguiese sus reclamaciones sin llegar a la confrontación. Los *fetiales* utilizaron una variante de su procedimiento para declarar la guerra en varias ocasiones durante las guerras itálicas a finales del siglo IV y principios del III a. C., visitando al enemigo potencial *ad res repetandas* antes de que Roma tomara la decisión formal de comenzar la contienda.

El ritual fecial funcionaba y era útil cuando las fronteras romanas estaban cerca de la ciudad del Tíber, pero cuando estas se fueron alejando dejó de ser ventajoso y operativo y se prefirió la actuación de legados. Sobre todo, cuando los conflictos tenían lugar en zonas transmarinas, situadas en el Mediterráneo oriental⁵⁷. Según Livio (1. 32; 31. 8. 3; 36. 3. 9), para que se diese una guerra justa (*bellum iustum*) era necesaria una declaración ritual por parte de los sacerdotes feciales. Pero en los primeros siglos de la

55. Entre los estudios sobre los *fetiales* podemos destacar el de RÜPKE, J.: *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990; ZACK, A.: *Studien zum Römischen 'Völkerrecht': Kliegserklärung, Kriegsbeschluss, Beeidung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats*, Göttinger Forum für Altertumswissenschaft -Beihefte 5, Göttingen, 2001.

56. RICH, J.: «The *fetiales* and Roman International Relations», en RICHARDSON, J. H. y SANTANGELO, F. (eds.), *Priests...*, *op. cit.*, 187-242, (188).

57. Y que además, no compartían los rituales religiosos itálicos.

República todavía no se había desarrollado la noción del *bellum iustum*, por lo que la percepción sería más religiosa y legal, *pium*, que el concepto *ustum* posterior.

Además, los *fetiales* habían sido unos meros oficiantes de ritos religiosos, pero no podían tomar decisiones acerca de asumir o rechazar la paz o la guerra con el enemigo. Su papel de meros actores rituales en un contexto en el que su función no era comprendida ni reconocida motivó que poco a poco fuesen perdiendo su importancia. Los legados fueron los encargados de transmitir las decisiones del Senado y las Asambleas romanas⁵⁸ a los enemigos situados fuera de Italia.

Tito Livio describe una serie de ritos *fetiales* llevados a cabo por ese colegio de sacerdotes con ocasión de la guerra con Pirro, pero hay ciertas dudas acerca de su veracidad⁵⁹. Fue en esa época cuando los *fetiales* iniciaron la costumbre de lanzar su venablo no en el territorio real del enemigo, sino en una parte del Circo Flamínio (SERV. ad. *Aen.* 9. 52; costumbre que confirma OV. *Fast.* 6. 205-9).

Walbank⁶⁰ propuso que, desde finales del siglo III y durante el II a. C., la declaración formal de guerra era realizada por los *legati* y no por el *pater patratus* ni los *fetiales* que, según este autor, no tenían ninguna responsabilidad. Esta teoría ha sido defendida entre otros por Ogilvie⁶¹, aunque en la actualidad hay una serie de autores que de nuevo abogan por la continuidad de los *fetiales* desde la época arcaica⁶² hasta la época imperial.

Una de las últimas utilizaciones del procedimiento feicial está relacionada con el conflicto con Perseo, ya que se menciona el envío al rey macedonio de *legati ad res repetandas* (LIV. 42. 25. 1-2; 42. 30. 11; 42. 31. 1; 42. 36. 6) y, además, porque Livio señala que después de que el Senado de Roma tomara la decisión de ir a la guerra se planteó la posibilidad de que Perseo accediera a las peticiones de Roma, lo que estaba relacionado con el procedi-

58. Más tarde, la función atestiguada de estos últimos en las declaraciones de guerra está limitada a aconsejar sobre el procedimiento a los magistrados (LIV. 31. 8. 3; 36. 3. 7-12). Cuando se revisó el procedimiento feicial a principios del siglo III a. C., probablemente disminuyó aún más la posibilidad de que Roma considerase en algún caso concreto que sus exigencias habían sido satisfechas. Los propios *fetiales* reconocían la total irrelevancia del procedimiento para los asuntos transmarinos al decir a un cónsul en el año 200 a. C. que no era necesario entregar la declaración a Filipo V en persona (LIV. 30. 26. 4), afirmación que se repitió en el año 191^a. C. con respecto a Antíoco III (LIV. 36. 3. 7).

59. La queja se basa en que el comentarista supone que los romanos hicieron que un prisionero de guerra del ejército de Pirro adquiriera un trozo de tierra en Roma de forma que pudieran utilizarlo para declarar la guerra a Pirro (RAWSON, E.: «Scipio, Laelius, Furius and the ancestral religion», *JRS* 63, 1973, 161-174, [167]).

60. MCDONALD, A. H., WALBANK, F.: «The Origin of the Second Macedonian War», *JRS* 27, 1937, 180-207, (192); WALBANK, F.: «A note on the Embassy of Q. Marcius Philippus 172 B.C.», *JRS* 31, 1941, 82-93, (82).

61. OGILVIE, R. M.: *Comentary on Livy 1-5*, Oxford, 1965.

62. SANTANGELO, F.: «The Fetials and their *ius*», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 51, 2008, 1-49; ZOLLSCHAN, L.: «The Longevity of the Fetial College», en TELLEGEN-COUPERUS, O., *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden-Boston, 2012, 119-144 y RICH, J.: *op. cit.*, 187-242, con mención de los principales estudios sobre el tema en nota 2.

miento fecial. Después del 171 a. C., el rito fecial de declaración de guerra, aparentemente, desapareció por completo hasta que Octavio lo restableció en beneficio propio⁶³.

Sí que aparecen citados los *fetiales* en el asunto de Mancino del año 136 a. C. Rawson⁶⁴ propuso que la introducción de los *fetiales* y el *pater patratus* en este asunto era una recuperación del *ius fetiale* llevado a cabo por Escipión, Furio Filón y Lelio Sapiens con el fin de hacer frente a los problemas religiosos planteados por el pacto. En este sentido, las fuentes nos han transmitido una imagen de Escipión como hombre pío, augur y miembro de algunos de los colegios sacerdotales romanos en consonancia con la figura que aparece en las obras de Cicerón.

Aunque no se ha conservado el libro de Tito Livio que describe los acontecimientos relacionados con el pacto de Mancino, sí que ha quedado reflejada una clara influencia del desarrollo de los hechos en el relato de la *Pax Caudina* que Livio recoge en el libro IX. Este eco en el acontecimiento cumbre de la Segunda Guerra Samnita ha sido interpretado por parte de los historiadores romanos como una manipulación de anteriores sucesos. La finalidad era sostener la actuación de Escipión Emiliano y el Senado y ello indica que había dudas e incertidumbres jurídicas y religiosas sobre las resoluciones que se habían acordado para resolver el Pacto de Mancino. Aunque la tergiversación de la *Pax Caudina* por parte de los analistas debe de ser posterior a los sucesos de los años 137-136 a. C, la invención de un antecedente (actuación del cónsul Espurio Postumio Albino en la *Pax Caudina* del año 321 a. C.) sirvió, a posteriori, para justificar las medidas adoptadas en el caso de Mancino. Se apoyaba para ello en el precedente falseado que la historiografía había incorporado a la memoria histórica⁶⁵.

4. CONCLUSIÓN: ESCIPIÓN, ESTRATEGA DE LA POLÍTICA ROMANA, DESTRUCTOR DE NUMANCIA

Las acusaciones que se cruzaron sobre el tema de Mancino indudablemente dejaron profunda huella en la sociedad romana. Y, además, la actuación de los cónsules que le sucedieron al frente de las campañas en la Hispania Citerior tampoco fue coronada por el éxito (APP. *Hisp.* 80-83).

Hay una interesante afirmación de Cicerón (*Off.* 1. 12)⁶⁶ en la que, refiriéndose a otros pueblos, asegura que contra los sabinos, samnitas, cartagineses y Pirro, Roma combatía por la primacía, mientras contra los cimbrios y los celtíberos, por su existencia. En el terreno militar, quizás los cimbrios hubiesen podido destruir Roma, pero es impensable que los celtíberos hubiesen podido hacerlo, por lo que Cicerón debe referirse al plano

63. Cicerón propone en su obra *Las leyes* (*Leg.* 2. 21) que los feciales sean jueces y mensajeros en cuanto a tratados, paces, guerras, treguas y embajadas y que, además, decidan acerca de las guerras. Esto era algo que nunca habían hecho, ya que este tipo de resolución recaía en el Senado.

64. RAWSON, E.: *op. cit.*, 168.

65. Para una ampliación de tema sobre las conexiones de la *Pax Caudina* y el Pacto de Mancino véase SAN VICENTE, J. I.: «El *Foedus...*», *op. cit.*, 325-332.

66. CIC. *Off.* 1. 38: «sic cum Celtiberis, cum Cimbris bellum ut cum inimicis gerebatur, uter esset, non uter imperaret, cum Latinis, Sabinis, Samnitibus, Poenis, Pyrrho de imperio dimicabatur».

político y Numancia fue, indudablemente, la cuna de los males públicos de Roma que comenzaron su andadura a raíz del debate sobre Mancino a comienzos de año 136 a. C.

Sin embargo, el episodio estaba unido también a la falta de respeto de Roma a sus pactos firmados con los celtíberos. La ausencia de éxitos militares ante Numancia, las dudas sobre la acusación de Mancino contra Quinto Pompeyo y la no asunción de los pactos de Mancino debieron provocar entre los hispanos, y quizás también en una parte de la sociedad romana, la sensación de que no había respaldo de los dioses.

El eco de una actitud expectante sobre las relaciones político religiosas entre los romanos y los hispanos se puede apreciar en la actuación del cónsul Emilio Lépido y las circunstancias del sitio que puso a la ciudad vaccea de Pallantia. En el trascurso del mismo recibió a unos *legati* del Senado con una carta en la que le hacían ver el rechazo del Senado a emprender otros conflictos mientras durasen las negociaciones del *foedus* de Mancino (APP. *Hisp.* 81).

La respuesta de Lépido al Senado incidía en que este desconocía la gravedad de la situación, que en su postura era apoyado por Décimo Junio Bruto –gobernador de la Hispania Ulterior– y que los vacceos eran aliados de los numantinos, a los que surtían de alimentos, armas y hombres. Y añadía que la retirada e inactividad de las fuerzas romanas después de comenzada la campaña sería interpretada por los indígenas como un acto de cobardía, lo que provocaría la pérdida de las conquistas romanas en toda Hispania (APP. *Hisp.* 81). No debía estar muy equivocado Lépido en su argumentación al Senado. La falta de respaldo por parte de Roma a los acuerdos firmados por sus generales y las consiguientes tretas legales para no ratificarlos situaban a los romanos ante los ojos de los indígenas como perjuros; es decir, que no contaban con el favor de los dioses.

El éxito en el combate era la prueba del apoyo de los dioses a su causa y las derrotas, la confirmación de que se había producido un cambio en la *amicitia* de los dioses. Era necesaria, por lo tanto, la presencia de Escipión, el responsable de la facción que controlaba la política romana y quien probablemente había impulsado la absolución de Quinto Pompeyo, el rechazo del pacto de Mancino y la entrega del cónsul a los numantinos. Era, además, el comandante militar más experimentado para poner punto final a la causa del conflicto.

A finales del año 135 a. C., Escipión fue elegido cónsul por segunda vez para su desempeño en el año 134. Para ello, se derogó momentáneamente la ley que impedía su segundo consulado (APP. 3. 84). La elección obedecía a un motivo concreto, terminar con Numancia. Aunque los numantinos intentaron negociar, Escipión rechazó cualquier acuerdo y, al caer en sus manos, ordenó la total destrucción de la ciudad, que fue arrasada hasta sus cimientos (APP. *Hisp.* 98).

Este mismo tratamiento había recibido Cartago. Es muy probable que Escipión concitase contra Numancia los rituales religiosos que había realizado con la ciudad púnica, la *evocatio* y la *devotio*, y que, según cita Macrobio (*Sat.* 3. 9. 8-12), se habían aplicado también a Corinto y a ciudades hispanas⁶⁷. Además, hay tres evidencias que refuerzan el argumento. En primer lugar, la proximidad temporal entre las destruccio-

67. Sobre las actividades religiosas y los rituales realizados por Escipión contra Numancia con el fin de acompañar la derrota militar de la religiosa véase SAN VICENTE, J. I.: «La *Pax Deorum*, la caída de Numancia y la profecía de Clunia», *Arys* 2012, 215-232.

nes de Cartago y Corinto (146 a. C.) y la de Numancia (133 a. C.) hace que sea muy factible que estos ritos estuviesen siendo aplicados regularmente en casos de asedio. En segundo lugar, en los tres casos las ciudades son asediadas, quemadas y destruidas. Y, por último, la presencia de Escipión - destructor de Cartago en marzo del 146⁶⁸ - y su amistad con el cónsul Lucio Furio Filón⁶⁹, posiblemente el «tal Furio», que recogió el ritual al que alude Macrobio.

Apiano (APP. *Pun.* 133) menciona que Escipión dedicó el botín de Cartago a Marte y Minerva, además de celebrar juegos por su victoria y arrojar a los desertores a las bestias (LIV. *Ep.* 51), tal y como había realizado su padre, Emilio Paulo, después de la toma de Anfípolis (LIV. 45. 33. 1)⁷⁰. Es posible que también en el caso de Numancia repitiese las acciones de su padre, ya que en la estrategia de su campaña numantina fue fiel a las tácticas paternas de solo entrar en batalla en caso de gran necesidad o si tenía una gran ventaja.⁷¹

El éxito de Escipión demostró que, desde el punto de vista religioso romano, los dioses apoyaban a Roma y, por tanto, la guerra llevada contra Numancia había sido un *bellum pium* y que la actuación romana en las distintas etapas del conflicto no había provocado una quiebra de la *pax deorum*⁷².

68. La destrucción de Corinto es algo posterior.

69. Participa junto a Escipión en los diálogos del libro de Cicerón *La República*.

70. ASTIN, A. E.: *op. cit.*, 341-342, nota g; RAWSON, E.: *op. cit.*, 165.

71. *HRR (Historicorum Romanorum Reliquiae)*, ASELLIO, frag. 1. Véase RAWSON, E.: *op. cit.*, 165.

72. Una de las consecuencias del debate abierto en torno al pacto de Mancino fue la entrada en política de Tiberio Sempronio Graco como tribuno de la plebe en el año 133. Posteriormente lo hizo su hermano Gaio Sempronio Graco. Durante este periodo, la acusación de impiedad se utilizó ampliamente en política y justificó la eliminación de Tiberio y sus partidarios y la de su hermano Graco en el 122 a. C. (Sobre los aspectos religiosos relacionados con la muerte de Tiberio Sempronio Graco véase SPAETH, B. S.: «The Goddess Ceres and the Death of Tiberius Gracchus», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 39, 1990, 182-195). Como en el caso de Mancino, también se creó un antecedente para justificar la muerte de los Gracos alrededor de la figura del cónsul Espurio Cassio Vecellino, ejecutado en el primer cuarto del siglo V a. C. después de ser acusado de impiedad. Sobre esto, véase SAN VICENTE, J.I., «Mistificaciones en torno al cónsul Espurio Cassio Vecellino», *Antigüedad y cristianismo*, (en prensa).