

Francisco Diez de Velasco. Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España) en prensa en Actas del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México (5-11 de agosto de 1995), México, 2004.¹

En este trabajo se intenta avanzar en el análisis de un ejemplo de ritual de expulsión de población, testificado entre los antiguos itálicos: el *ver sacrum* (primavera sagrada).

Los mecanismos de escisión grupal en las sociedades humanas resultan muy variados y la antropología ha dedicado muy interesantes esfuerzos a analizarlos en su diversidad, pero el dominio latino (y en general itálico) resulta algo alejado de los intereses de la antropología más estándar, por lo que no se ha dedicado ningún estudio monográfico desde este campo disciplinar. Pero los mecanismos de escisión grupal resultan claves para explicar la dinámica cultural, de ahí que las páginas que siguen tengan la intención de ofrecer algunas notas en este dossier inconcluso.

El *ver sacrum* y otros rituales semejantes son bien conocidos (hablan de ellos algunos autores griegos y romanos como Estrabón, Dionisio de Halicarnaso o Tito Livio) y han sido bien investigados (Eisenhut 1955; Heurgon 1957; Martin 1973; Aignier-Foresti 1995; Caro 1998; 2000; Cazanove 2000), generalmente tenidos por soluciones radicales ante situaciones coyunturalmente complicadas (hambrunas, enfermedades, peligros que ponen en entredicho la perdurabilidad de la sociedad). En este trabajo se optará por plantear que el *ver sacrum* ilustra una de las posibles causas de la expansión de los pueblos entre los que se testifica, causa que estimo estructural (y no solamente coyuntural) y que tiene que ver con problemas de equilibrio ecológico entre población y recursos que se resuelve por medio de la escisión grupal según unas pautas específicas, ritualmente consensuadas.

Para justificar esta hipótesis del carácter estructural del desequilibrio entre población y recursos podemos, a modo de ejemplo muy significativo, utilizar la documentación romana relativa a las estrategias de denominar a la prole, que ilustran un universo simbólico muy característico. Los nombres personales (los que identifican más allá del nombre familiar) denominados *praenomina*, presentan entre los romanos (y también entre otros pueblos itálicos) una categoría muy notable, la de los *praenomina* numerales (Salomies 1987: 111ss.): los más conocidos, puesto que los usaba la nobleza y se cargaron de prestigio eran *Quintus*, *Sextus* y *Decimus*, pero se testifican todas las posibilidades desde el uno al diez (*Primus*, *Secundus*, *Tertius*, *Quartus*, *Quintus*, *Sextus*, *Septimus*, *Octavus*, *Nonus*, *Decimus*).

Los *praenomina* numerales han generado una compleja y erudita discusión en la que no podemos ahondar, pero en la que sería necesario decantarse en dos puntos. El primero se refiere a si se trata de nombres familiares o nombres gentilicios, es decir, si los *praenomina* numerales nombran a hijos de un mismo *paterfamilias* o a miembros de un grupo gentilicio, hijos de diferentes varones emparentados. Para la plena funcionalidad de la hipótesis que se expone en este trabajo es preferible optar por la primera posibilidad, que defiende que efectivamente el *praenomen* sirve para puntualizar un grado más la identificación que comienza en el *nomen* (entendido como nombre gentilicio) pero que actúa como modo de

¹ La puesta al día para su publicación de esta contribución se realizó en el seno del proyecto de investigación: Metodologías en Historia de las Religiones (BHA 2003-01686, MEC-FEDER).

nombrar dentro de una misma familia nuclear a los hijos de una misma pareja (o cuando menos de un mismo padre aunque sea con diferentes esposas correlativas -no simultáneas-, tras viudedad o divorcio). Un segundo punto se refiere a la significación de los numerales, que requieren, por ejemplo, desechar la hipótesis según la cual éstos se referirían al mes del año en el que nació el hijo (que por ejemplo defiende Petersen 1962). Por el contrario, parece mejor plantear que los numerales se refiriesen al número de orden de nacimiento, dentro de proles por tanto muy extensas.

Por otra parte las mujeres no llevan *praenomina*, una información simbólica muy interesante para entender el androcentrismo pero también las pautas residenciales post-maritales del patriarcado romano. Se les reconocía un grado de individuación inferior al varón en una sociedad patrilineal y patrilocal como era la romana: eran portadoras solamente del nombre que las identificaba como miembros de un grupo familiar del que se desvinculaban en el día a día tras casarse y marchar a formar parte del grupo familiar del esposo (en el que actuaban también como referentes de los valores de alianza con todo el grupo cuyo *nomen* portaban). La mujer era, por ejemplo, una *Aemilia* (sin más necesidad de individuación) entre el grupo de los *Claudii* (si había casado con uno de ellos). Por su parte su esposo como vivía siempre entre *Claudii* (su grupo patrilineal y patrilocal), necesitaba una ulterior identificación que le otorgaba el *praenomen*. Por su parte su esposa no vivía entre *Aemilii*, era *Aemilia* entre los *Claudii*, y su suegra sería de otro grupo, por ejemplo de los *Iulii* y sería *Iulia* entre los *Claudii*, sin posibilidad de mayor confusión entre ellas salvo cuando en el mismo grupo viviesen varias mujeres de un mismo origen. Cuando esto ocurría y había que distinguirlas, se hacía también por medio de ordinales (*Aemilia prima, secunda, tertia* etc., de mayor a menor), además del otro modelo que distinguía si había dos entre una *maior* y una *minor*. Se usaba, pues, un sistema parecido al de los *praenomina* numerales entre los varones en este caso particular.

Recapitulando, nos encontramos con que en el momento en el que el modelo familiar que subyace tras el modelo simbólico de los *praenomina* numerales estaba en plena vigencia (una época remota, pero que nos testimonia bien esta excursión antroponímica, aunque la documentación plenamente histórica muestre ya una predilección por unos nombres respecto de otros, lo que anulaba la efectividad del sistema de antroponimia numeral), se pensaba como posible una familia con un *Decimus*, es decir con un décimo hijo varón (pues no se contarían en este cómputo las mujeres, que no tenían *praenomen*).

La consecuencia de lo anterior sería la existencia de familias extremadamente numerosas que determinarían un problema fundamental: la inadaptación estructural a los límites territoriales, ya que un grupo social no resiste mucho tiempo sin problemas ni escisiones con un modelo reproductivo que posee los instrumentos simbólicos e ideológicos (los nombres) para generar una decena de hijos varones por unidad de reproducción. A la par el modelo parece mostrar una cierta insensibilidad hacia la prole (un cierto desapego en el modo de denominarlos, por medio de números).

En este desequilibrio poblacional estructural que ilustra una estrategia de reproducción como la romana que estamos repasando, no es de extrañar que fuesen necesarias actuaciones para remediarlo. Surgirían y se potenciarían mecanismos ideológicos de adaptación a un territorio en expansión y a un grupo en expansión, entre los que destacan tres. Por una parte se requiere una cierta insensibilidad o desvalorización respecto del territorio (no se crea una poderosa mística del territorio como hacen los pueblos menos expansivos que controlan el número de los miembros del grupo con la finalidad de no modificar los límites del territorio, que estiman característicamente sagrado). Por otra sería lógica una valoración de las instituciones militares y muy especialmente las cofradías de jóvenes guerreros organizados por grupos de edad (que tienen un notable desarrollo entre muchos pueblos indoeuropeos como ilustran de modo ejemplar los esfuerzos analíticos relativos a lo que denomina segunda función por parte

de Dumézil 1971; 1939 para un esbozo sobre migraciones y conflictos de edad entre los germanos). Y por último sería fundamental la creación de mecanismos de consenso para hacer aceptable la expulsión necesaria de población. Estos tres mecanismos convergen de modo ejemplar en torno al ritual del *ver sacrum*.

Un cierto número de autores antiguos han tratado sobre la ceremonia y nos ofrecen pinceladas, en muchas ocasiones marcadas por comparaciones e intentos de explicación que nos resultan metodológicamente muy interesantes (no se resistían a saltar más allá del marco contextual que trataban) de un ritual que les parecía inusitado y que de hecho se sitúa en momentos históricos de carácter indeterminado. Los pasajes más evocadores son los que transmiten Estrabón, Dionisio de Halicarnaso y Festo.

Estrabón (V, 4,12), que escribió en griego en torno al cambio de era, ofrece el siguiente relato: "Durante una larga guerra contra los umbros, los sabinos hicieron voto, al modo que lo suelen hacer en circunstancias parecidas también los griegos, de consagrar todo lo que naciera aquel año. Tras vencer a sus enemigos, sacrificaron una parte de la producción y consagraron el resto, pero al producirse una hambruna alguien les dijo que también había que consagrar a los recién nacidos, lo que hicieron. Dedicaron a Ares los hijos que les habían nacido y cuando se hicieron hombres se les hizo emigrar conducidos por un toro, que una vez llegó al país de los opicos se tumbó en el suelo; entonces expulsaron a los habitantes del lugar, que vivían en aldeas, se instalaron en su territorio y siguiendo las predicciones de los adivinos sacrificaron a Ares el toro que les había guiado".

Dionisio de Halicarnaso (*Historia Antigua de Roma* I, 16), también en griego y en una época cercana al anterior, nos ofrece el relato siguiente relativo a los que denomina aborígenes de la zona itálica de Reate: "Los aborígenes, desde su territorio, hacían incursiones, especialmente contra los sículos, sus vecinos, para expulsarlos de sus tierras. Al principio fueron bandas sagradas de jóvenes que habían sido expulsados por sus padres para que se buscasen la vida, siguiendo una costumbre ancestral que siguen muchos pueblos bárbaros y griegos. Cuando la masa de población en sus ciudades llegaba a un punto en que los productos no bastaban para alimentarlos o cambios inusuales de tiempo llevaban a que se produjesen menos frutos de lo acostumbrado o cuando alguna otra circunstancia... llevaba a que fuese necesario recortar la población, consagraban a algún dios a todos los hombres de un cierto año y pertrechados de armas, los expulsaban del territorio.... Los expulsados, viendo que no tenían futuro en la tierra de sus padres y que tenían que adueñarse de otra, tomaban como propia la que les acogía amigablemente o la que conquistaban por la fuerza de las armas...".

Por su parte, Festo (150 Lindsay), escritor latino del siglo II de la era, cuenta lo siguiente: "Los mamertinos recibieron el nombre por la siguiente causa, como se abatió sobre el Samnio una terrible peste, Sthennius Mettius, príncipe de aquella nación, tras convocar la asamblea de sus conciudadanos, declaró que había visto en sueños a Apolo y que el propio dios le dijo que si querían librarse del mal que declarasen un *ver sacrum*, es decir, que le inmolasen todo lo que naciese la siguiente primavera. Tras hacerlo el mal remitió, pero veinte años después comenzó una peste del mismo tipo que la anterior. Consultado Apolo de nuevo respondió que el voto no había sido resuelto ya que los hombres no habían sido inmolados; solo si los expulsaban se verían libres de la peste. Recibieron éstos la orden de abandonar su patria"

El análisis de estos testimonios nos muestra que se trataba de un rito de características extremas que se decidía poner en marcha cuando se producen peligros de gran magnitud, como guerras, hambrunas o enfermedades. Consiste en la realización de un voto (que compromete al grupo social al completo y que se ha de cumplir para, por tanto, no caer en impiedad: véase Scheid 1999 para el caso romano), por el que se decide sacrificar a todos los animales nacidos durante la siguiente primavera y consagrar a los hijos nacidos en ese periodo para expulsarlos al alcanzar la adolescencia. A éstos se les denomina *sacrani* (como especifica Festo en otro pasaje -424-425 Lindsay-: "*sacrani* fueron llamados los nacidos en

Reate que expulsaron del Septimontium a ligures y sículos, ya que nacieron durante el *ver sacrum*”).

La divinidad a la que se dedica el ritual es controvertida. Estrabón es claro al plantear que los hijos expulsados se consagran a Marte, Dionisio no se decanta y en cambio Festo plantea que el dios al que parece dirigirse el *ver sacrum* es Apolo. Pero es importante destacar que los individuos resultantes de la expulsión que testimonia Festo se denominarán mamertinos, un etnónimo que se forma con el teónimo osco Mamers, que equivale al latino Marte. Podemos, por tanto plantear que, de modo directo o indirecto la divinidad que preside el *ver sacrum* debió de ser el dios de la guerra.

Hay que añadir otro testimonio literario que tiene una significación diferente y requiere un análisis distinto. Se trata de la narración que ofrece Tito Livio (XXII, 9-10; XXXIII, 44 y XXXIV, 44) sobre un *ver sacrum* datado perfectamente como histórico, consagrado durante el año 217 a.e. en unas terribles circunstancias para Roma como era la invasión cartaginesa liderada por Aníbal que estuvo a punto de resultar victoriosa. Ante la angustia de las derrotas (la batalla de Trasimeno) y la sublevación de los galos cisalpinos, los romanos, liderados por el dictador Quinto Fabio Máximo achacaron a la previa impiedad y la falta de cuidado con el culto a los dioses sus problemas y decidieron realizar sacrificios extraordinarios, incluido el más costoso y poderoso del que disponían, que era el *ver sacrum*. Hicieron un solemne voto que fue ratificado por las asambleas del pueblo (es decir buscando el máximo consenso e implicación de todo el cuerpo cívico) de sacrificar en honor a Júpiter a todos los nacidos en la primavera de entre el ganado caprino, ovino, bovino y suido si los peligros se resolvían favorablemente en el quinquenio siguiente.

El voto tardó 21 años en cumplirse, y se planteó en el 195 a.e. de un modo que se estimó erróneo. En 194 a.e., tras el informe de Publio Licinio Craso (el *pontifex maximus* y el mayor experto del momento en tradiciones romanas), se decidió que la primavera no equivalía a todo el año o a la estación calendárica estándar, sino a los dos meses entre el 1 de marzo (y no el 7 de febrero, en que empieza la primavera romana) que era el día de la fiesta de Marte: *natalis Martis* y el 29 de abril (y no el 8 de mayo, fin de la primavera romana). Resulta muy notable la elección de la fiesta del dios de la guerra para empezar el cómputo de la fecha desde la que comenzaba la obligación de apartar los animales nacidos para su sacrificio. También es muy notable que tardasen 21 años entre el voto y su cumplimiento, un lapso de tiempo muy apropiado si se hubiera tratado de una expulsión de población (hubieran llegado los niños a la plena madurez, es un lapso de tiempo del que también nos habla Festo en el caso de los mamertinos). La tesis de Heurgon (1957, 46ss.) para explicar el desarrollo material del ritual resulta muy convincente: como el calendario romano estaba en ese momento muy desconectado respecto del año solar (había varios meses de diferencia, por lo que el 1 de marzo debía corresponder con el comienzo de diciembre del año solar real) se conseguía, si se controlaba el apareamiento de los animales, que hubiese que sacrificar a una cantidad mínima de ellos (los nacidos tarde o pronto, en cualquier caso ejemplares poco interesantes). Se cumplía formalmente el ritual pero al mínimo coste.

Estas demoras y triquiñuelas ilustran un ritual que se ha desdotado de su funcionalidad principal, ha quedado en pura ceremonia escrupulosamente concebida y realizada del modo lo más económico posible. Pero el motivo a mi entender principal en el ritual presente en épocas anteriores, la expulsión de población, ni siquiera se planteó en este caso. El *ver sacrum* era en este momento un anacronismo (de los tantos que perduraban en el ritual romano, marcado por el conservadurismo), que se invocó ante un peligro sin precedentes como un medio ritual extraordinario extraído del imaginario religioso de tiempos pretéritos, pero que aunque se cumplió en sus formalidades se hizo del modo más mínimo. La sociedad romana del siglo II a.e., rígidamente estratificada, poseía un mecanismo de expulsión de población mucho más acorde con los tiempos (y que además determinaba la escisión

sociológicamente sesgada de miembros de los grupos con menos recursos) que es el sistema colonial y la expansión territorial imperialista y que además servía de cohesión de la élite puesto que permitía que creciese el territorio que controlaba el estado que ellos lideraban. El *ver sacrum* de 217 a.e. no podía más que fallar porque no cumplía la finalidad principal del rito en épocas anteriores (consensuar la escisión grupal para preservar el equilibrio del ecosistema). Para las finalidades que cumplía (como magno rito) resultaba exorbitantemente costoso para la élite senatorial (recordemos la visión puramente económica de la gestión del patrimonio fundiario que tenían los nobles del momento).

Nunca más se volvió a llevar a cabo puesto que la sociedad romana y muy especialmente su casta dirigente no lo necesitaba, eran tiempos en los que existía un nuevo sistema de expansión mucho más efectivo y que, además, al mantener los derechos de los miembros que se marchaban, conllevaba la consolidación del estado imperial territorial romano: es el modelo imperialista de expansión que en mayor o menor medida perdurará desde el mundo antiguo hasta el actual.

Recopilando entonces los datos sobre el *ver sacrum* que disponemos tras este repaso a las fuentes literarias (tanto la contra-versión histórica de Tito Livio que no incluye la expulsión de población como las versiones completas pero sin una testificación histórica detallada), podemos plantear que nos encontramos ante un ritual del máximo poder y significación simbólica cuyas características requieren explicación algo detenida. La muerte de tantos animales actuaba como el medio de consagración de mayor potencia disponible entre pueblos para los que el ganado es la esencia de la riqueza. Sería un ritual doloroso (mayor que muchas hecatombes, mayor que cientos de *suovetaurilia*) que cimienta el consenso social-ritual pero que, a la par, también actúa como un modo de controlar el crecimiento de todos los rebaños; al paralizarse éste durante un año, se conseguía minimizar la presión sobre el ecosistema (de ahí que en el *ver sacrum* histórico se empleasen medios cicateros para cumplir el voto sin realizar unos sacrificios que ya eran innecesarios). Pero la finalidad fundamental del rito, tan radical como la de la inmolación de los rebaños no era otra que la expulsión de población (que en el ritual romano consagrado en 217 a.e. ya no se hace por parecidas razones a las relativas al ahorro en el sacrificio del ganado), que requiere el consenso que ofrece el costoso rito religioso. El que esté dedicado al dios de la guerra tampoco es fortuito, el grupo que se expulsa está formado por jóvenes guerreros y será su patrón el que les otorgue la victoria y el territorio donde instalarse y cultivar. La religión sirve, por tanto, como medio para que el grupo social acate una medida muy dura pero fundamental para la supervivencia general.

No parece, además, que la expulsión sea una fase secundaria (y más humana) de un rito que en su origen consistiese también en inmolar a los niños. Festo en otro pasaje (519 Lindsay) es claro al respecto: "Ante un peligro de gran magnitud realizaban el voto de inmolar los animales nacidos durante la primavera siguiente. Como estimaban cruel matar a niños y niñas inocentes resolvían expulsarlos fuera de sus límites territoriales cuando se hallasen en edad adulta" y lo es aún más Dionisio de Halicarnaso (*Historia Antigua de Roma* I, 16, continuación del pasaje antes citado): "Acordes con esta costumbre, los aborígenes, como en su territorio había aumentado mucho la población, y ya que no querían matar a ninguno de sus hijos, porque lo tenían por el peor de los crímenes, consagraron a algún dios los nacidos en cierto año y cuando los niños crecieron hasta hacerse hombres los expulsaron como colonizadores". Junto a esta repulsa entre las poblaciones itálicas que testifican los autores anteriores, añadamos que los romanos también eran muy contrarios al infanticidio, y en general se caracterizaron por un rechazo a las estrategias perinatales de control de la población (por lo menos hasta un cierto momento, manteniendo toda una ideologización del *nasciturus* que caracterizó al derecho romano y que perdurará en los sistemas jurídicos derivados del romano y ya cristianizados).

El modelo de expulsión que ilustra el *ver sacrum* parece, además, una estrategia muy antigua

ya que cumple para todos los miembros del grupo sin distinción de estatus: atañe de modo indiscriminado a todo un grupo de edad, lo que corresponde en cierto modo a una forma organizativa por clases de edad.

Pero un ritual de estas características no se puede circunscribir en exclusiva a los pueblos itálicos, aunque el nombre sea latino, ya hemos visto como Estrabón o Dionisio lo encontraban entre otros pueblos. Podemos aducir aquí el interesante testimonio transmitido por Justino (XXIV, 4,1 siendo Pompeyo Trogo, un escritor nacido en el sur de la Galia en el siglo I de la era, la fuente original, lo que aumenta su valor) que narra lo siguiente relativo a los galos, destacando la comparación que realiza con el rito que nos interesa: “Y los galos, tal y como si de un *ver sacrum* se tratase, expulsaron una enorme multitud de 300.000 hombres en busca de emplazamientos nuevos, ya que en su tierra de origen no se podían mantener”, también resulta apropiado referirse al relato de Tito Livio (5, 34) relativo a las migraciones célticas sobre el territorio itálico en época de Tarquinio Prisco (que analiza con detalle y desentrañando las notables implicaciones para nuestro tema Marco 2000).

Si extrapolamos el ritual (no su nombre) desde los pueblos itálicos a los griegos y galos (célticos), siguiendo los testimonios anteriores, encontramos que se nos testificaría entre poblaciones indoeuropeas del centro y occidente de la Europa antigua. Un paso más, aunque la documentación ya no lo pruebe de un modo tan fehaciente, sería estimarlo un modelo de funcionamiento ritual entre los pueblos indoeuropeos expansivos. Esta hipótesis resultaría explicativamente determinante para entender, en parte, la vitalidad expansiva de estos pueblos portadores de lenguas emparentadas y de los que no podemos negar algún grado de comunidad, que incluiría por tanto este mecanismo ritual de escisión grupal que cumpliría la función de satisfacer la necesidad estructural de resolver en parte el desequilibrio producido por la falta de controles perinatales sobre la población. La vocación guerrera de estos jóvenes expulsados, si la añadimos a la especialización en técnicas de guerra que caracterizaron a muchos grupos indoeuropeos, nos marca pinceladas para una pintura tentativa de un aspecto de la fuerza expansiva de estos grupos de población. Por último una expansión como la que hemos planteado, provocada cuando menos en parte por escisiones continuadas de varones, podría explicar la diversidad en la cultura material frente a la semejanza lingüística, la primera sería consecuencia de la adaptación necesaria a las características de las diversas zonas en las que se situaban tras su expulsión, la segunda, un rasgo cultural e identitario al que no necesitaban renunciar. Aceptarían las tecnologías y modos de vida locales, quizá por transmisión por línea femenina, ya que la estrategia de los jóvenes guerreros en busca de territorio sería conseguir mujeres de modo violento y por raptó (Roma, de nuevo, ofrece el ejemplo mítico más conocido: el raptó de las sabinas desarrollado por los fundadores de la ciudad). Esta hipótesis explicaría en parte la enorme diversidad en la cultura material constatada entre estos pueblos, a pesar de hablar lenguas que los emparentan (Diez de Velasco 1995, 209ss.) y que tan desconcertante ha sido a la hora de intentar combinar la documentación lingüística con la arqueológica.

Bibliografía citada:

Aigner Foresti (L.) 1995: “La tradizione antica sul “*ver sacrum*””, *Contributi dell'Istituto di Storia Antica, Università del Sacro Cuore (Milano)*, 21 (*Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*, M. Sordi, ed.),141-147.

Caro (J. M.) 1998: “*Ver sacrum pecuariorum*”, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 24, 53-74.

Caro (J. M.) 2000: “Una aproximación a la naturaleza del *uer sacrum*”, *Gerion*, 18, 159-190.

Cazanove (O. de) 2000: "Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique", en *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen : étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, (S. Verger, ed.), Roma: Collection de l'École française de Rome n° 276.

Diez de Velasco (F.) 1995: *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid: Trotta (3ª ed. 2002).

Dumézil (G.) 1939: *Mythes et dieux des germains*, Paris: Ernest Leroux (esp. Cap. V: conflits d'âges et migrations).

Dumézil (G.) 1971: *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, México: Siglo XXI (ed. or. París, 1969, 2ª ed. francesa, 1985)

Eisenhut (W.) 1955: "Ver sacrum" en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XV,A, cols. 917-923.

Heurgon (J.) 1957: *Trois études sur le "Ver sacrum"*, Bruselas: Collection Latomus, n° 26.

Marco (F.) 2000: "Velut ver sacrum. La *iuventus* celtica y la mística del centro" en *Las edades de la dependencia* (M. Myro et al., eds.), Madrid: ed. Clásicas, 349-362.

Martin (P.M) 1973: "Contribution de Denys d'Halicarnasse à la connaissance du *uer sacrum*" *Latomus*, 32, 23-38.

Petersen (H.) 1962: "The numeral *praenomina* of the Romans", *Transactions of the American Philological Association*, 93,347-354.

Salomies (O.) 1987: *Die römischen Vornamen. Studien zur römischen Namengebung*, Helsinki: Commentationes Humanarum Litterarum n° 82.

Scheid (J.) 1999: "Les incertitudes de la *voti sponsio*. Observations en marge du *ver sacrum* de 217 av. J.C.", en *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire d'André Magdelain* (M. Humbert / Y. Thomas, eds.), Paris: Ed. Panthéon Assas, 417-425.