



Cómo citar / How to cite: Requena Jiménez, M. 2020. El 'relato maravilloso' como expresión mítica de la presencia o ausencia divina. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 131-145. <https://doi.org/10.6018/ayc.458781>

EL 'RELATO MARAVILLOSO' COMO EXPRESIÓN MÍTICA DE LA PRESENCIA O AUSENCIA DIVINA

THE 'WONDERFUL STORY' AS A MYTHICAL EXPRESSION OF DIVINE PRESENCE OR ABSENCE

Miquel Requena Jiménez
*Universitat de València,
València, España*
miquel.requena@uv.es
orcid.org/0000-0002-7945-6603

Recibido: 7-10-2020

Aceptado: 2-12-2020

RESUMEN

El relato maravilloso constituye un recurso eficaz que el mito proporciona a las sociedades antiguas para articular y dar explicación a la relación del hombre con la naturaleza y a la presencia o ausencia de la protección divina.

Palabras clave: Relato maravilloso, Prodigio, Milagro, Presagio, Poder, Protección divina.

ABSTRACT

The 'wonderful story' constitutes an effective resource that myth provides to ancient societies to articulate and explain man's relationship with nature and the presence or absence of divine protection.

Keywords: Wonderful story, Prodigy, Miracle, Omen, Power, Divine protection.

SUMARIO

1. Los 'relatos maravillosos' como parte de la mentalidad mítica. 2. La falta de estudios que analicen el concepto de 'relato maravilloso' como un elemento unitario con un origen y significado común. 3. La definición del concepto de prodigio en el proceso de diferenciación de los 'relatos maravillosos'. 4. La percepción de la naturaleza 5. Conclusión.



Hace ya casi una década iniciaba un pequeño trabajo dedicado a los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta (Requena 2002) citando las palabras de Laurent Mattiussi en las que planteaba como el lector moderno, cualesquiera que sean los méritos que reconoce en la historiografía antigua, no puede dejar de sentirse turbado, incluso irritado, por la continua presencia en sus páginas de lo maravilloso, pues constituye un hábito que choca frontalmente con su concepción del mundo, heredera en gran parte del positivismo triunfante durante el último siglo (Mattiussi 1988, 3). Autores como Livio, Tácito, Suetonio, Dión Casio, los escritores de la Historia Augusta, Amiano Marcelino u Orosio, por citar solamente algunos historiadores, incluyen en sus obras infinidad de historias fabulosas, prodigios, sueños, profecías o presagios que se acercan más al ambiente maravilloso de los cuentos de Andersen, Grimm o Garskin que a la trama de verdaderos relatos históricos.

Historias como las que narran, por ejemplo, la aparición del ave Fénix en Egipto (Tac., *Ann.*, VI, 28; D. C., LVIII, 27, 1), la curación de un ciego y un cojo por el emperador Vespasiano (Tac., *Hist.*, IV, 81; Suet., *Vesp.*, VII, 2), el coito de una mujer con una serpiente (Suet., *Aug.*, XCIV, 4, para Augusto; Liv., XXVI, 19, 7, para Escipión), las palabras pronunciadas por una corneja (Suet., *Dom.*, XXIII, 2), las lluvias de sangre, leche, piedras ardiendo u otros objetos (Liv., XXII, 1, 9; XXV, 7, 7; XXXIV, 45, 6-7; XXXIX, 46, 5; el silencio de unas ranas por orden del joven Octavio (Suet., *Aug.*, XCIV, 7), el extraordinario crecimiento de una encina en casa de Vespasiano (Suet., *Vesp.*, V, 2), el soñar parir serpientes de color púrpura la víspera del nacimiento de Alejandro Severo (S.H.A., *Alex.*, XIV, 2) o el brotar de rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro tras el nacimiento de Aureliano (S.H.A., *Aurelian.*, V, 1), etc.), jalonan constantemente las biografías de los personajes históricos, la descripción táctica de una batalla, las maniobras políticas de un grupo o el análisis de las instituciones

públicas romanas, hasta producir una simbiosis que nos obliga a preguntarnos cómo e incluso por qué los autores clásicos podían conciliar un espíritu crítico que consideramos cercano a nuestra racionalidad con las creencias más extrañas e increíbles.

Las teorías que han intentado explicar la presencia de estos 'relatos maravillosos' en la obra histórica han sido numerosas y se mueven entre aquellas que los consideran un simple recurso de embellecimiento literario, capaz de mantener la atención del lector al introducir en la narración un elemento dramático (Grimal 1989), las que los califican como una técnica narrativa que la Retórica suministra a los escritores para la perfecta caracterización del personaje (Wagner 1888; Sánchez Marín 1985, 292-296), sin faltar las que los toman por un medio de mitificar la Historia (Mattiussi 1988), las que los juzgan como simples reflejos lógicos de la mentalidad y creencias de la sociedad romana (Lembert 1905; Jiménez Delgado 1961; Bayet 1971, 88; Tupet 1984; M. Requena 2001), a veces planteando su ignorancia de las leyes naturales (Krauss 1930), o bien, las que los creen un mero resultado del juego político-ideológico cuyo objetivo sería crear, confirmar y consagrar el carisma real de ciertos personajes entre las masas populares (Bloch 1968a; Lorsch 1993; Montero 2000; Taylor 1949, 76-97), un recurso intensamente utilizado en el proceso de consagración del régimen del principado y legitimación del poder imperial (Carabia 1977; Lorsch 1993; Bertrand-Ecanvil 1994; Vigourt 2001).

Unas propuestas que, si bien permiten aproximarnos al origen y el significado de 'relatos maravillosos' concretos o de su presencia en autores clásicos determinados, parten de tres principios que, en mi opinión, condicionan y dificultan enormemente la comprensión general del concepto de 'relato maravilloso'. Estos tres factores serían: a) su no valoración como parte del mito, b) la falta de estudios que analicen el concepto de 'relato maravilloso' como un elemento unitario con un



origen y significado común, y c) la valoración tradicional del concepto de prodigio.

1. LOS 'RELATOS MARAVILLOSOS' COMO PARTE DE LA MENTALIDAD MÍTICA

El mito, del griego μῦθος, *mythos*, 'relato', constituye un recurso imprescindible del ser humano a la hora de articular un relato coherente, una explicación completa, ante preguntas existenciales que el hombre no puede responder con los recursos cognitivos de los que dispone. El mito permite aliviar la angustia del hombre ante lo desconocido, proporcionándole un relato explicativo y a la vez unos parámetros de conducta, con los que enfrentarse y articular esas realidades. Se entiende por ello que ante circunstancias extraordinarias tales como la muerte, el poder, los fenómenos naturales, etc., el ser humano haya generado toda una serie de relatos míticos de extraordinaria riqueza y vitalidad, evocados por la población cada vez que se enfrentaba a dichos fenómenos.

Unos relatos que, como han señalado distintos especialistas, sufrirán a lo largo la historia intensos procesos de 'estiramiento temporal', y de 'desbordamiento espacial' que permiten explicar las numerosas versiones, modificaciones e incluso contradicciones que presentan (Ballester 2018, 9-21). Así, por un lado, los mitos sufrirán un proceso de 'estiramiento temporal', es decir, de 'constante modernización de su marco temporal, de suerte que estos van actualizándose como un programa informático', propiedad que explica la constante adaptación del mito a las circunstancias culturales, ideológicas o sociales de cada época o grupo social. Una adaptación en la que incide decisivamente su segunda característica, el 'desbordamiento espacial' del mito, derivado no sólo de los posibles contactos entre diferentes culturas sino también a similares reacciones mentales del ser humano ante problemas prácticos o concretos desafíos.

Esta doble estiramiento temporal y espacial del mito le proporciona una enorme capacidad de supervivencia al dotarlo de una enorme capacidad de adaptación a cualquier circunstancia, sociedad e individuo. Como parte del mito, el 'relato maravilloso' posee la capacidad de 'estirarse temporalmente' y de 'desbordarse espacialmente' para adaptarse a nuevas realidades sociopolíticas manteniendo su esencia como relato explicativo. El 'relato maravilloso' forma parte de la mentalidad mítica presente en gran parte de la sociedad romana con capacidad para adaptarse a sus transformaciones y dar, como veremos en el presente capítulo, una explicación coherente a las nuevas realidades sociales y políticas que sufrirá a lo largo de su historia.

2. LA FALTA DE ESTUDIOS QUE ANALICEN EL CONCEPTO DE 'RELATO MARAVILLOSO' COMO UN ELEMENTO UNITARIO CON UN ORIGEN Y SIGNIFICADO COMÚN

Si bien los autores latinos han usado diferentes términos para denominar los fenómenos maravillosos, tales como *prodigium* (prodigio), *omen* (presagio), *miraculum* (milagro), *signum* (signo), *monstrum* (monstruo), *portentum* (portento), *ostentum* (ostento), los intentos actuales por diferenciarlos respecto a su naturaleza han sido infructuosos, y reposan únicamente en estudios etimológicos o en la supuesta intencionalidad que los autores clásicos les atribuyen (*omina mortis*, *omina imperii*, *miracula*) (Bouché-Leclercq 1882, 77; Bloch 1968a, 88; Benvenist 1983; Moussy 1977; Moussy 1990).

A pesar de ello, la inercia por catalogar de la investigación moderna ha provocado que la mayoría de los estudios sobre los 'relatos maravillosos' sigan utilizando como elemento diferenciador la denominación latina (especialmente la de prodigio, presagio y milagro), circunstancia que dificulta la valoración de los 'relatos maravillosos' como un fenómeno unitario de naturaleza y significado común. Y en este sentido resulta



especialmente significativa la individualización que desde hace ya más de un siglo ha hecho la historiografía moderna del concepto de prodigio.

3. LA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE PRODIGIO EN EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN DE LOS 'RELATOS MARAVILLOSOS'

Los numerosos estudios publicados desde finales del siglo XIX han consolidado una definición del prodigio diferente al resto de relatos maravillosos que parte de tres principios fundamentales: un prodigio es, 1) un fenómeno que claramente excede los límites de la naturaleza, 2) que forma parte de la adivinación, y (3) que advierte de una amenaza próxima, frecuentemente causada por la ira divina (Bouché-Leclercq 1882, 75; Wissowa 1912, 390-391; Krauss 1930; Bloch 1968a; MacBain 1982; Rosenberger 1998; Rasmussen 2000, 11; Rasmussen 2003; Distelrath 2007). Una definición ampliamente aceptada por la historiografía tradicional que, sin embargo, últimamente ha comenzado a cuestionarse (Santangelo 2013; Satterfield 2015; Requena 2014; Requena 2018).

Como ya señalé en un trabajo recientemente publicado en la revista *Klio*, los tres principios definitorios del prodigio antes señalados presentan toda una serie de imprecisiones y excepciones. Veamos algunas de ellas.

La definición tradicional de *prodigium* es la de un fenómeno que excede claramente los límites de la naturaleza. Una definición sencilla, que si bien resulta adecuada para delimitar fenómenos como el nacimiento de un cerdo con rostro humano (Liv. 27.4.14); el habla de animales (un buey, Liv. 24.10.10; un perro, Obs. 43); los partos imposibles (que una vaca alumbró un potro, Liv. 23.31.8; el parto de una mula, Liv. 37.3.3); o la presencia de varios soles o lunas en el cielo (Obs. 32; Liv. 28.11.3), sin embargo, difícilmente puede incluir hechos tan "naturales" y a la vez tan habituales en los listados de prodigios como la caída de rayos en

distintos lugares (murallas, templos, personas, etc, Liv. 24.44.8), los incendios (Obs. 19; 39); las epidemias (Liv. 38.44.7; Obs. 22), la entrada de lobos o búhos en una ciudad (Obs. 13; 52), la presencia de animales en los templos (cuervos, Liv. 24.10.6; un buitre, Liv. 27.23.3; un milano, Obs. 52; avispa, Liv. 35.9.4, etc; serpientes Liv. 28.11. 2); la aparición de enjambres de abejas en el foro (Liv. 24.10.11; Obs. 35); o las plagas de langosta (Liv. 30.2.10), entre otros muchos ejemplos. Definición que además tampoco permite incluir acontecimientos que nada tienen que ver con la naturaleza como, por ejemplo, la apertura espontánea de puertas (del templo de Neptuno, Obs. 52; de los Penates, Obs. 13), la caída de objetos (Liv. 27.11.3), etc.

Unos inconvenientes que llevaron al propio Bouché-Leclercq a afirmar que un prodigio no necesariamente era un fenómeno contra natura, sino simplemente algo desacostumbrado, un accidente fortuito que llame la atención del espectador¹. Una definición tan amplia, imprecisa y ambigua que en numerosos casos requiere el comentario del autor clásico que relata el hecho para valorar ciertos fenómenos como prodigios².

Tampoco parece muy acertada el segundo principio de la definición de prodigio como signo que revela la voluntad divina.

Bouché-Leclercq afirmaba que ese *fenómeno extraordinario* o *accidente fortuito* era causado por la acción directa de una divinidad con el objetivo de revelar (*prodere, prodicere*) a los hombres sus intenciones (Bouché-Leclercq 1882, 74-99). El fenómeno prodigioso

1 Bouché-Leclercq 1882, 75: '*Le prodige, dans la langue des devins, est bien un phénomène extraordinaire et remarqué pour cette raison; mais il n'est pas nécessairement contraire aux lois de la nature, à celles même que connaissaient les anciens.*'

2 La investigación moderna no ha mejorado la definición de prodigio. Wissowa 1912, 390 utiliza la expresión *aussergewöhnliche Naturereignisse und Schreckenszeichen*; MacBain 1982, 7: *whose occurrence*; Distelrath 2007, 931-932, emplea la fórmula (*natural*) *events perceived as extraordinary*, Rasmussen 2000, 11; *as any unusual occurrence* o Rasmussen 2003, 35: '*unusual event*'; Rosenberger 2005, 85 habla de *ungewöhnliche Geschehnisse*, para delimitar este importante y complejo concepto.



se convertía así en un signo adivinatorio, en concreto, en un signo oblativo, es decir, llegaba a los hombres sin haber sido solicitado a los dioses (Rüpke 2005, 221).

Ahora bien, como ya señaló R. Bloch, esta valoración de los prodigios como signo adivinatorio también presenta dificultades. Para el historiador francés, en la mentalidad latina primitiva el prodigio no prefigura el porvenir, no anuncia el futuro, sino que es un signo terrorífico de la cólera divina (Bloch 1968a, 82). Aunque a finales de la República, continúa afirmando R. Bloch, el prodigio mutará adquiriendo ese carácter adivinatorio que ya tenía en el mundo griego (Bloch 1968a, 129-157). Significativamente los listados de prodigios de Livio y Obsecuente en muy pocos casos mencionan las supuestas consecuencias anunciadas por los prodigios, y cuando éstas aparecen son las respuestas dadas por los harúspices a una consulta realizada por el Senado.

Esta valoración del prodigio como signo divino implicaba normalmente, como ya apunta San Isidoro, una amenaza cercana para los hombres, *-hominibus futuram cladem* (Isid. *Etym.* 11.3.4)-. Para Bouché-Leclercq 1882, 667, la idea de revelación que supone el prodigio entraña de ordinario una amenaza para el futuro próximo. G. Wissowa y R. Bloch concretaban esta amenaza al señalar que el prodigio advertía que la normal relación entre los hombres y los dioses, tradicionalmente conocida como *pax deorum*, se había roto, circunstancia de la que sólo podían derivarse negativas consecuencias³.

3 Wissowa 1912, 390-391: *Lustrationen gesehen..... insbesondere..., wenn aussergewöhnliche Naturereignisse und Schreckenszeichen (prodigia) darauf hinweisen, dass das normale Verhältnis zwischen Gemeinde und Gottheit eine Störung erfahren hat und der ersteren daraus ernste Gefahren drohen. Diese Anzeichen konnten ihrer Art nach sehr verschieden sein, von dem häufigsten und am wenigsten bedrohlichen, dem Blitzschlage, an bis zu Sonnenfinsternissen, Stein- und Blutregen, Missgeburten (namentlich Zwittergeburten) und anderen beängstigenden Abweichungen vom natürlichen laufe der Dinge.* Bloch 1968a, 82.

Así, por ejemplo, Livio señala que en el año 461 y a causa de toda una serie de prodigios, los libros sibilinos fueron consultados por los dúunviro sagrados y presagiaron peligros provenientes de un grupo de extranjeros, ataques contra Rome y muertes (Liv. 3.10.7)⁴; Obsecuente afirma que en el año 152 a. C. los harúspices anunciaron que los prodigios presagiaban la muerte de magistrados y de sacerdotes (Obs. 18)⁵, de ahí que todos los magistrados se apresuraron a dimitir; y por no alargar mucho más esta relación, Cicerón destaca que para el año 65 a. C. los harúspices anunciaron no sólo masacres, incendios, y guerra civil, sino también la ruina total de la villa y el imperio (Cic. *Cat.* 3.19-20).

Unas desgracias que podían conjurarse gracias a toda una serie de ceremonias expiatorias y propiciatorias ordenadas por las autoridades religiosas para restablecer la relación con los dioses, la *pax deorum*. El conjunto de actos, ofrendas, sacrificios, y purificaciones ofrecidos a los dioses para dicha reconciliación formaban parte de la conocida como *procuratio prodigiorum*, procedimiento imprescindible para la seguridad de Rome, confiado a sus máximas autoridades, los cónsules (Bloch 1949, 119-131).

Ahora bien, el automatismo de dicho proceso (prodigio = anuncio de desgracias = *procuratio prodigiorum* = restablecimiento = *pax deorum*), no responde, como ya señaló Orosio (*Hist.* 4.1.19; 5.6.2), a la realidad de ciertos fenómenos prodigiosos que más que presagiar una amenaza son en sí mismos ya una desgracia, como ocurre en los casos de terremotos, pestilencias, incendios, erupciones volcánicas, etc., a los que los propios autores clásicos atribuyen miles de víctimas y calamidades (Liv. 4.25.3; Obs. 29, etc.) (Martínez Cavero 1997, 83-95).

Tampoco podemos olvidar que, frente a la consideración del prodigio como anuncio de

4 *Libri per duumviros sacrorum aditi; pericula a conuentu alienigerarum praedicta, ne qui in loca summa Urbis impetus caedesque inde fierent.*

5 *Cumque aruspices respondissent magistratuum et sacerdotum interitum fore.*



desgracias, autores como Livio, Obsecuente u Orosio proporcionan numerosas referencias en las que estos fenómenos aparecen asociados a acontecimientos positivos para Rome y sus habitantes. Así, por ejemplo, la extraordinaria crecida del lago del bosque sagrado de Alba en el año 398 a. C. anunció la victoria de los romanos sobre los veyentes (Liv. 5.15.11); los prodigios del año 205 a. C., anunciaron la victoria de los romanos (Liv. 29.10.4-8); los del 172 a. C., la extensión de las fronteras y el aniquilamiento de los enemigos (Liv. 42. 20.2). Según Obsecuente, en el año 98 a. C., la lluvia de greda blanca en el teatro fue un presagio de buenas cosechas y buen tiempo, (Obs. 47); en el 86 a. C., la caída de un rayo al asalto del Pireo y la victoria para los romanos (Obs. 56b). Para el año 86, el incendio de un templo de Minerva en el que se mantuvo intacta la estatua de la diosa, anunció la restauración de Ilión (Obs. 56b); y en 75 a. C., el ensangrentamiento de las armas defensivas fue un buen presagio para Sertorio y sus soldados (Obs. 60). Ejemplos a los que podemos sumar los prodigios que Obsecuente y Orosio asocian al feliz destino de César (Obs. 65a) y Augusto (Obs. 68; Obs. 69; Oros. 6.20.5).

Dramatizando las negativas consecuencias anunciadas por los prodigios, algunos autores han llegado a plantear que los fenómenos prodigiosos son el signo que muestra la ira divina hacia los hombres como consecuencia de que éstos han cometido alguna acción, equívoco u olvido reprobado por los dioses. Afirma Bloch que el prodigio en la mentalidad latina es un signo terrorífico de la cólera divina: *il est le signe terrifiant de la colère des Dieux et suscite chez l'homme un sentiment d'horror, un frémissement qui le saisit devant l'intervention tangible des forces divines* (Bloch 1968a, 85-86). El prodigio revela que la paz con los dioses se ha roto y la ciudad está gravemente amenazada por la cólera divina: *tandis que le presage avertit l'homme, de poursuivre ou d'arreter sa route, le prodige revele, pour sa part, que la paix des dieux est rompue et que la cite est gravement menacee par le courroux divin. (...) Le prodige est funeste*

et reclame une expiation rapide' (Bloch 1968b, 223-224). La *procuratio prodigiorum* tendría como objetivo calmar la cólera de los dioses.

Sin embargo, pocos son los testimonios clásicos que relacionan los prodigios con la supuesta cólera divina: en las más de 60 menciones a prodigios presentes en la obra de Livio, tan sólo en tres ocasiones habla claramente de ira divina *-irae deum-*; las dos primeras en relación a epidemias que causaron abundantes víctimas (4.25.3 para el año 433 a. C. y 40.37.2, para el 180 a. C.) y la tercera en el transcurso de la guerra contra Aníbal (22.9.10 para el 217 a. C.). Obsecuente no menciona en ningún momento la ira divina como causa de los prodigios. Dionisio de Halicarnaso habla de cólera divina en tres de las nueve referencias a fenómenos prodigiosos: para el año 483 a. C., *Θείου χόλου* (8.89.3); para el 472 a. C., *χόλου δαιμόνων* (9.40); y para el 398 a. C., *ὡς δαίμονιου τινὸς μηνίοντος τῆ πόλει* (12.10.2). Orosio menciona la ira celeste en relación a una epidemia que causó numerosas víctimas *-caelestis ira* (4.5.7)-. Aunque fiel a su carácter apologético cristiano, lo atribuye a Dios, cambiando la expresión de los libros sibilinos *iratos deos por iram caelestem*⁶

Estas imprecisiones en la definición tradicional del concepto de prodigio, me llevaron a proponer una valoración más amplia sobre este concepto que considero -y esa es la novedad de este artículo-, permite explicar también el fenómeno extraordinario o maravilloso.

4. LA PERCEPCIÓN DE LA NATURALEZA

La mayoría de sociedades antiguas de las que conocemos sus mitos cosmogónicos parten de un elemento originario anterior a todo, que recibe las denominaciones de Caos, Nyx (Noche), Tártaro, Eter, Hades, Porus, Erebo, Nu, etc., caracterizado por la oscuridad,

⁶ *Sed, ne quemquam quasi temptatae caullationis offendat quod cum Sibylla iratos deos dixerit, nos iram caelestem dixisse uideamur, audiat et intellegat quia haec, etsi plerumque per aerias potestates fiunt, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fiunt.*



el espacio vacío, la materia informe, el agua primigenia, el desorden y toda una serie de valores, generalmente negativos, relacionados con las ideas de anarquía y desorganización. Un caos primitivo que es transformado por la acción de un 'Ser Superior', 'principio demiúrgico' o 'Demiurgo', en un mundo ordenado, un 'cosmos'/κοσμός donde los dioses y los hombres pueden vivir en armonía y concordia (Kirk y Raven 1966; Martínez Nieto 2000).

Ese 'Ordenador Cósmico' que separa la luz de las tinieblas, la tierra del cielo, lo seco de lo mojado, el bien del mal, etc., es también el que mantiene el orden y la justicia en la tierra, la fecundidad de los campos, ganados y hombres, el ciclo regular de las estaciones, la órbita de las estrellas, el flujo acostumbrado de los ríos, el desarrollo normal de las cosas, en definitiva, el ciclo regular y ordenado de la vida en la tierra (Ov. Met. 1.4-30).

Antes del mar, y de la tierra, y del cielo que todo lo cubre, en toda la extensión del orbe era uno sólo el aspecto que ofrecía la naturaleza. Se le llamó Caos; era una masa confusa y desordenada, no más que un peso inerte y un amontonamiento de gérmenes mal unidos y discordantes. Ningún Titán daba todavía al mundo su luz; tampoco Febe renovaba en su creciente los cuernos recién aparecidos. Ni la tierra se encontraba suspendida en medio de los aires que la rodeaban, en equilibrio por su propio peso, ni Anfitrite había extendido todavía sus brazos marcando los confines de la tierra firme. Y por dondequiera que había tierra, había también aire y agua, con lo que ni la tierra era sólida, ni vadeable el agua, ni el aire tenía luz; ningún elemento conservaba su propia figura. Cada uno era un obstáculo para los otros, porque en un solo cuerpo lo frío luchaba con lo caliente, lo húmedo con lo seco, lo blando con lo duro, y con lo desprovisto de peso lo que tenía peso.

A esa contienda puso fin un dios, una naturaleza mejor. Separó, en efecto, del cielo la tierra, y de la tierra las aguas, y apartó el límpido cielo del aire espeso (.....).

Una vez que aquel dios, fuera el que fuera, hubo dividido aquella masa, y, una vez dividida, la distribuyó orgánicamente (Ov. Met. I, 5-30, traducción de A. Ruiz de Elvira 1964).

Un "ordenador cósmico" que las sociedades antiguas pronto incorporaron a la genealogía de sus dioses protectores.

Ahora bien, ese 'orden' de la naturaleza, establecido por el primitivo Demiurgo, se encuentra eternamente amenazado por toda una serie de fuerzas primigenias, que aspiran a restablecer el caos originario y están dispuestas a combatir para volver al *ἀρχη primigenia*. Tan sólo la periódica y dramática lucha de los dioses protectores/salvadores contra esas fuerzas primigenias informes y malvadas, permite mantener el 'orden' necesario para la supervivencia del hombre en la tierra. Es así como Cronos encabezando las fuerzas del orden se enfrenta a Ofión, comandante de las huestes del caos y la anarquía (Orig. *C. Celsum*, VI 42); como Zeus vence a los Titanes (616-82), a Tifón (Hes. *Th.* 820-885), y a los Gigantes (Apollod. I 6); como Osiris y Horus luchan contra Tifón/Set (Plut. *Mor.* 355B-358D); como el dios egipcio Re se enfrenta al dragón Apofis (ANET 6-7 Pritchard 1950); o como Marduk combate a Tiamat 'madre de las serpientes' en el mito babilonio de la Creación (ANET 60, 66-69, 514 Pritchard 1950), entre otros muchos ejemplos.

Sin la periódica victoria de ese 'Ser Superior', que organiza y domina el 'cosmos', el mundo volvería al 'Caos/χάος', al desorden, con todas las consecuencias negativas que ello supone: injusticia, oscuridad, sequía, inundaciones, terremotos, nacimientos monstruosos, muerte, esterilidad, movimientos desordenados de los astros, lluvias monstruosas, etc. La vuelta al caos constituye un permanente temor de todas las sociedades, y la eterna lucha entre el orden y el caos -en numerosos casos formulada como la lucha entre el bien y el mal-, una idea constante de todos los tiempos y culturas.

Sólo bajo la tutela de ese 'Ordenador Cósmico' o "Dios Protector", vencedor del mal y la anarquía, los hombres pueden vivir felices en



la abundancia y en la paz. La protección divina frente al caos y las fuerzas que lo representan, constituye el principio fundamental sobre el que se asienta la estabilidad y supervivencia de cualquier comunidad humana, y el mantenimiento de esa protección, la más importante dedicación de los hombres en la tierra. La expresión *pax deorum*, vendría a expresar esa necesaria relación entre los hombres y los dioses. Una relación establecida a partir de unos parámetros similares a los de cualquier relación clientelar, en la que el patrón (el dios) protege a sus clientes (los hombres) a cambio de toda una serie de servicios, propiedades y ofrendas.

Sin el patrocinio divino el hombre se encontraría indefenso ante las terribles potencias primigenias. Por ello las sociedades antiguas temían que la ruptura de su alianza con los dioses protectores fuera aprovechada por aquellas fuerzas informes para restablecer el terrible desorden pre-cósmico. Una angustiosa posibilidad que podía producirse por dos causas:

(1) que los dioses protectores/ organizadores hubieran sido derrotados y obligados a abandonar un territorio o a una comunidad,

(2) que por alguna negligencia o acción humana los dioses hubieran decidido abandonar voluntariamente a aquellos hombres que hasta ahora protegían.

(1)- El primero de los casos es especialmente dramático pues suponía que los dioses patronos de una comunidad habían sido derrotados temporalmente por las fuerzas del mal primigenias, circunstancia que les impedía seguir ejerciendo su función organizadora y protectora.

El temor de los hombres a que sus dioses protectores fueran vencidos por los dioses precósmicos y que el caos primigenio y la oscuridad se establecieran nuevamente en el mundo aparece claramente expresado en la percepción que las sociedades antiguas tuvieron de los eclipses. Un fenómeno astronómico presente en los listados de prodigios arriba

señalados, y valorado popularmente como una clara manifestación de la dramática lucha entre los espíritus del bien, representados por la luz, y los del mal, dominio de la oscuridad.

Un eclipse suponía el intento de los espíritus de la noche por acabar definitivamente con la leve luz que proporcionaba la luna, o incluso por apoderarse del dominio de los dioses protectores, el soleado día. El temor a una victoria final de los espíritus del mal y a que una oscuridad eterna invadiera la vida de los hombres, llevaba a éstos últimos a participar con sus dioses protectores en esta dramática guerra (Lunais 1979, 209-212). Es así como se ha interpretado la popular costumbre de que en el momento en el que se iniciaba un eclipse, los hombres golpearan objetos de bronce, tocaban trompetas, gritaran y realizaran todo el ruido posible, con el objetivo de ayudar a los dioses ahuyentando a los espíritus malignos (Liv. 26.5.9; 44.37.9; Ov. *Met.* 4.332-333; Iuu. 6.442-443; Sen. *Nat.* 7.1.2). La creencia de que con estos golpes los hombres participaban en esa dramática guerra entre el bien y el mal todavía está presente en los sermones cristianos de la Edad Media como bien refleja Máximo de Turín (Max. Taur. *Sermo* 30 (*De defectione lunae*); *Corpus Christ.* serie latina, 23, 117-119. Giordano 1983, 189-190).

Pero junto a ese temor cosmogónico a la derrota de los dioses custodios del orden, todas las sociedades antiguas temían una realidad mucho más cercana, en concreto, que los dioses patronos de su comunidad fueran derrotados por las divinidades protectoras de una ciudad enemiga. Una derrota que frecuentemente conllevaba la huida del dios vencido, abandonando así a la colectividad de la que hasta ese momento era patrón. La ausencia de divinidad protectora, circunstancia aprovechada por las ya mencionadas fuerzas primigenias malvadas e informes, situaban a esa comunidad ante un incierto destino de indeseables consecuencias. Los numerosos prodigios que suelen anunciarse coincidiendo con las crisis bélicas de las ciudades antiguas (Liv. 21.63.13-15; Sil. Ital. *Pun.* 5.53-76; etc.),



así como las derrotas de sus ejércitos, son la temible expresión de ese abandono forzoso de los vencidos dioses protectores.

Pero también podía ocurrir que -(2) los dioses protectores hubieran abandonado de forma voluntaria a los hombres, dejándolos, por tanto, a merced de unas fuerzas malignas siempre acechantes.

Ya en el antiguo Oriente, el conocido mito hitita de Telepinu refleja perfectamente esta idea. Así, la huida del dios irritado con su pueblo provocó que la niebla y la oscuridad invadiera las casas, que las madres abandonaran a sus hijos, que los rebaños se sofocaran, que el orden natural de las cosas se alterara. Sólo el regreso del dios permite recuperar el orden natural de la comunidad y la protección divina (ANET 126-128 Pritchard 1950).

Numerosas citas clásicas de todos los tiempos y culturas constatan ese universal temor al abandono divino. Jerusalén fue tomada por Nabucodonosor cuando Yavhé abandono su templo (Ez. 11. 23; Flau. Iosef. BJ. 5. 412). El fin de Troya aconteció cuando los dioses abandonaron sus templos (Verg. Aen. 2.351-352). La entrada de los persas en Atenas coincidió con la desaparición de la diosa que protegía la ciudad (Herod. 8.41; Plut. Them. 10.1). Livio sugiere que el abandono de la diosa Juno, evocada por los romanos, hacía inevitable la caída de Veyes en manos de Roma (5.21.3ss) etc, (Requena 2014).

Las causas por las cuales una divinidad abandona voluntariamente la comunidad que hasta ahora protegía son muy variadas. Éstas pueden ir desde el desagrado del dios patrón por alguna acción, equívoco u olvido cometido por los habitantes de su comunidad, generalmente relacionado con su culto, hasta la promesa por parte de otra ciudad de mejores ofrendas, instalaciones o estatuas que las recibidas hasta ese momento en su ciudad. Un crematístico motivo presente en una de las más interesantes instituciones romanas, la *euocatio* (Basanoff 1947).

La comunidad abandonada puede intentar restablecer su relación con los

dioses protectores reparando los hechos que motivaron dicha ruptura (purificando la ciudad -Obs. 42a; 49; 52; 63; Liv. 21.62.7-, repitiendo el rito, Liv. 41.15.1-3; SHA. Pert. 11. 2, etc.) y/u ofreciendo mejores y mayores dones a esos dioses (sacrificios -Obs. 28; 35; 39; 46; Liv. 21.62.7; 27.11.1-6-; ofrendas -Obs. 28; 43; Liv. 21.62.7-, templos -Obs. 37; Liv. 4.25.3; Plin. HN. 18.286 -, colectas -Obs. 43; 46; 53-, simulacros -Obs. 43; 46; 48; Val. Max. 8.15.12; Liv. 21.62.7-, etc.). Éstos mostrarán su agrado con dicha expiación aceptando la renovación de su alianza con la angustiada comunidad.

* * * * *

Las alteraciones del orden natural de las cosas advierten a los hombres de que alguna de esas dos dramáticas e indeseadas situaciones -abandono forzado o voluntario de la divinidad protectora- se ha producido. Fenómenos tales como el oscurecimiento repentino del día, la entrada de lobos o búhos en una ciudad, que las estatuas lloren, suden, se muevan o caigan, los terremotos, que la tierra mane sangre, las lluvias extrañas (de carne, leche, piedras o sangre), el habla de los animales, la fertilidad de los mulos, la visión de llamas u otro tipo de meteoros en el cielo, el nacimiento de engendros monstruosos, la presencia de visiones, epidemias, incendios, etc., son la tangible señal de que ese orden del universo establecido por el 'Ser Superior' tras su lucha contra el mal, ha sido destruido, se ha desmoronado. La ausencia de protección divina ha provocado que el desorden o el caos primigenio vuelvan a instalarse entre los hombres, circunstancia de la que sólo pueden derivarse nefastas consecuencias.

Un 'fenómeno maravilloso' de esas características es la manifestación clara para una comunidad de la ausencia de su dios protector. De aquél que tras su lucha contra el caos y los seres que en él habitan, ha organizado la vida en la tierra, ha regulado la sucesión de las estaciones permitiendo el desarrollo de las cosechas, ha separado el día de la noche, lo civilizado de lo salvaje, ha favorecido los nacimientos acostumbrados, ha impuesto



justicia, ha alejado las enfermedades, los ha protegido de sus enemigos, etc., en definitiva, el que favorece el orden regular del mundo y de esa comunidad en particular. Un orden que permite a los hombres vivir en armonía y paz.

Ahora bien, si de forma general estos fenómenos son la expresión de la ausencia de protección divina como consecuencia del abandono forzado o voluntario de la divinidad, a nivel particular podemos distinguir entre -1) aquellos hechos que manifiestan la acción concreta del abandono divino y, -2) los que muestran claramente que un lugar ya ha sido abandonado por los dioses.

En el primer caso –expresión concreta del abandono divino- podemos situar, por ejemplo, los terremotos, el sudor de los simulacros divinos o su movimiento, la apertura espontánea de las puertas de los templos, etc. Fenómenos que de una forma natural y simple expresan la salida del dios desde el lugar en el que hasta ese momento reside y recibe culto.

Como he señalado en un trabajo reciente, los terremotos (Liv. 4.21.5; 41.28.2; Obs. 59, etc.), fueron valorados durante la Antigüedad como la consecuencia de la salida desde el interior de la tierra de una potencia divina, en algunos casos para ayudar a su comunidad, pero frecuentemente para abandonarla (Requena 2014a). Con este mismo sentido podemos interpretar el prodigio de ver sudar un simulacro divino (Liv. 22.1.12; 27.4.14; Plu. *Alex.* 14. 8-9; Cic. Div. 1.74; 1.98; 1.99; Sil. Ital. 1.98; D. C. 40.17.1-2; 40.47.2; SHA. *Comm.* 16.4-5, etc.). El sudor del simulacro debe ser interpretado como una evidencia de que la potencia divina que se había introducido en el objeto de barro, madera, mármol, bronce u otro material en el momento de la consagración, estaba abandonando la efigie y por tanto, finalizaba su función protectora hacia la persona o ciudad que consagró dicha estatua (Requena 2014b, 225-230).

También ciertos movimientos de estos simulacros mostraban claramente que la divinidad abandonaba a la comunidad o al individuo que hasta ese momento había

protegido (Artemid. 2.33; Plu. *Alex.* 24.5-7; SHA. *Comm.* 16.1). Y no podemos olvidar que la apertura espontánea de las puertas de los templos también anuncia frecuentemente la salida del dios de la que hasta entonces había sido su morada (Obs.13; 52, Tac. *Hist.* 5.13.1; Flau. Iosef. BJ. 6.293-299; SHA. *Comm.* 16.4) (Weinreich 1968).

-(2) Pero en la mayoría de los casos estos relatos son simplemente la manifestación de que una comunidad ha sido ya abandonada por su dios protector, es decir, que un templo, ciudad o territorio carece de la necesaria presencia/protección divina. En ese sentido debemos interpretar fenómenos como la entrada de lobos y búhos en la ciudad, la caída de simulacros divinos o de rayos en los templos, los nacimientos mostruosos, las lluvias extraordinarias, etc.

En el caso de la entrada de lobos o búhos (Liv. 5.29.9; 27.37.3; Obs. 63), la acción supone la plasmación concreta de que el mundo salvaje, simbolizado por ambos animales, ha entrado en el centro cívico y religioso de la humanidad que representa la ciudad, y especialmente Roma (Trinquier 2004). Una entrada de lo salvaje en un espacio hasta ahora civilizado que sólo ha podido producirse en tanto que los dioses han dejado de proteger ese lugar, lo han abandonado, y de ahí que todo lo malo pueda apoderarse de un ámbito ahora desamparado (Requena 2020).

Esta misma creencia en la ausencia de los dioses protectores permite comprender, por ejemplo, fenómenos extraordinarios como la caída de los simulacros divinos. Se creía que con la consagración la potencia del dios se depositaba en el objeto de madera, barro, piedra, bronce u otro material que supuestamente lo representaba ante los hombres. Desde ese momento, estos objetos eran 'animados' por una fuerza misteriosa, que en numerosos casos se exteriorizaba a los devotos con acciones tales como hablar, reír, moverse, etc. La estatua consagrada se convierte así en residencia/morada y vehículo de expresión de una potencia divina, y desde



dicho momento la posesión y el contacto ritual con ella permitía a los hombres participar de esa potencia divina y de su protección. Ahora bien, cuando la divinidad abandona el lugar, el objeto vuelve a ser simplemente piedra, madera, bronce, etc. y en consecuencia puede sufrir como tal cualquier adversidad, pues ya está vacío de la potencia divina. Es por ello también que los templos puedan ser alcanzados por el rayo, (App. BC. 1.78; Cic. *Cat.* 3.19-20; *Diu.* 1.19-20; Obs. 12; 61; Tac. 13.24; Oros. 4.4.1), destruidos por el fuego (Obs. 8; 19), arrasados por la tempestad (Obs. 16) o los animales puedan entrar e incluso anidar en ellos (Tac. *Ann.* 13.64; Obs. 14; 20). Sin la presencia divina el ámbito sagrado está desprotegido y de ahí que, por ejemplo, como señala Livio, en el año 210 a. C., unos pájaros abandonaran sus nidos en los árboles de un bosque sagrado (27.4.12).

Ahora bien, si estos fenómenos claramente negativos expresan la ausencia de protección divina, -un abandono del que no pueden derivarse más que negativas consecuencias-, desde muy temprano se interpretó que al igual que la alteración del orden normal de las cosas era la manifestación de la ausencia divina, su presencia también podía revelarse a través de fenómenos similares. En efecto, fenómenos como el crecimiento extraordinario de plantas, animales o personas, el disfrute de abundantes cosechas, el nacimiento de animales o seres humanos con tamaño o características excepcionales, la ausencia de catástrofes naturales, el respeto de los lugares sagrados por los animales, el habla o ciertos movimientos de aceptación de los simulacros divinos, la victoria en la guerra, los destellos de luz durante la noche, etc., son testimonios de la presencia divina en una comunidad, y más concretamente de que ésta cuenta con su especial protección.

La potencia de la divinidad protectora y la buena relación con ella, favorece la supervivencia e incluso el bienestar y éxito de cualquier comunidad humana, alejando de

ella las terribles consecuencias que derivan del desamparo divino.

Pero las sociedades antiguas también creían que el “orden cósmico” destruido temporalmente como consecuencia de la ausencia divina, podía ser restablecido gracias a la intervención o intercesión de ciertos individuos que gozan del favor y la protección especial de los dioses. Unos personajes que incluso pueden auspiciar el establecimiento de un ‘orden cósmico’ superior al que hasta ese momento gozaban los hombres: es decir pueden favorecer la llegada de una ‘nueva Edad de Oro’, en la que los dioses protegen con especial intensidad a una comunidad.

Fenómenos ‘que exceden los límites regulares de la naturaleza’ como el crecimiento extraordinario de ciertos árboles (Suet. *Aug.* 94.11; Suet. *Vesp.* 5.2-3; SHA. *Alex.* 13. 7); el nacimiento de un novillo de dimensiones colosales (SHA. *Aurelian.* 4.7); el brotar de rosas de color púrpura, con olor a rosa pero con pétalos de oro (SHA. *Aurelian.* 5.1), coincidiendo con el nacimiento de varios emperadores romanos; la presencia de un círculo semejante al arco iris rodeando el disco solar en un cielo sereno y despejado (Suet. *Aug.* 95; Oros. *Hist.* 6.20.5), el fluir de una fuente de aceite en el momento que Augusto entró en Roma (Oros. *Hist.* 6.20.6), o la curación de un ciego y un cojo –un manco según Tacito y Dión Casio-, por Vespasiano (Suet. *Vesp.* 7.2.3; Tac. *Hist.* 4.81; D.C. 65.8.1), fueron valorados bien como la señal que anunciaba a una comunidad la instauración de un nuevo “orden” superior, gracias a la presencia de un individuo “querido por los dioses”, e incluso como la expresión de que gracias a la protección divina ciertos personajes tienen poder sobre la naturaleza y son capaces de renovar e incluso perfeccionar el orden existente.

En este segundo caso nos encontramos ante un proceso de transferencia de la función organizadora/ordenadora, propia de la divinidad, en manos de un miembro de una comunidad. Ese nuevo ‘cosmocrator’ personificado en la figura del emperador,



monarca, santo, faraón, héroe, o persona elegida, es el encargado de recuperar la protección divina, cuando no de restablecer y mejorar ese orden destruido. Se trata de un aspecto complejo pero fundamental para entender los procesos de ensalzamiento e incluso divinización de los emperadores en vida, cuestión presente entre otros muchos ejemplos, en las dedicatorias apoloéticas a los emperadores romanos (Plin. *Ep.* 10.52; *Pan.* 67.3).

Esta segunda idea nos ayuda a comprender el verdadero significado de la infinidad de *omina imperii* y *miracula* con los que la literatura de todos los tiempos y culturas ha rodeado la biografía de ciertas personas queridas por los dioses. Una valoración intensamente desarrollada en época helenística e imperial a la hora de expresar el carácter benefactor de ciertos personajes, que gozarán de esa consideración especial de intermediarios ante los dioses para el bien de la comunidad, cuando no como dioses protectores en sí mismos.

Desde esa perspectiva de presencia divina y transferencia de la función protectora y organizadora de los dioses a ciertos hombres, podemos valorar los conocidos como presagios de poder -*omina imperii*- o milagros, *miracula*. Un término intensamente desarrollado por la literatura cristiana que mantendrá la misma valoración del relato maravilloso como expresión de ausencia o presencia de la

protección divina pero con una significativa diferencia: frente a la vulnerabilidad de los dioses politeístas el dios cristiano es omnipotente, las alteraciones negativas de la naturaleza no son consecuencias de su derrota, sino que sólo pueden derivar de que el único dios hubiera abandonado a su comunidad o como consecuencia de su ira. Resulta significativa la intensidad con la que la literatura cristiana utilizará el recurso a la ira divina frente a su mínima presencia en la literatura latina anterior al cristianismo.

5. CONCLUSIÓN

Podemos por tanto concluir que el concepto de 'relato maravilloso' constituye un recurso que el lenguaje mítico proporciona a las sociedades antiguas para articular y explicar su relación con los dioses, y en concreto a la presencia o ausencia de la protección divina sobre una comunidad o individuo. Frente al uso de conceptos como *prodigium* (prodigio), *omen* (presagio), *miraculum* (milagro), *signum* (signo), *monstrum* (monstruo), *portentum* (portento), *ostentum* (ostento), el concepto de 'relato maravilloso' proporciona un término neutro capaz de articular sin ambigüedades la relación establecida por las sociedades antiguas con sus divinidades protectoras.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballester, X. 2018. *Gemelos, ciclopes y chamanes: tres exegesis*. Madrid: Mitáforas.
- Basanoff, V. 1947. *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bayet, J. 1962. L'étrange *omen* de Sentinum et le celtisme en Italie., *Hommages à A. Grenier*, 244-256.
- Bayet, J. 1971. *Croyances et rites dans la Rome antique*. Paris: Payot.
- Benveniste, E. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid (París, 1969): Taurus.
- Bertrand-Ecanvil, E. 1994. Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste, *MEFRA* 106, 487-531.



- Bloch, R. 1949. Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum*. *RIDA*, 119-131.
- Bloch, R. 1968a. *Los prodigios en la antigüedad Clásica*. Buenos Aires. (Paris, 1963): Paidós.
- Bloch, R. 1968b. La divination en Etrurie et a Rome. En Caquot, A. y Leibovici, M. (eds.), *La Divination: Études recueillies*, t. 1, 223-224.
- Bouché-Leclercq, A. 1882. *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, IV. Paris: Ernest Leroux.
- Bouché-Leclercq, A. 1910. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, IV, 667, s. v. *prodigia*.
- Carabia, J. 1977. Les présages dans les Vies des Douze Césars de Suétone (Limoges, coll. Historia). *Trames* 2, 9-31.
- Distelrath, G. 2007. *Brill's Encyclopedia of the Ancient World. New Pauly*, II, 931-932, s.u. *prodigium*. Leiden- Boston: Brill.
- Engels, D. 2007. *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Georgoudi, S., Koch Piettre, R., Schmidt, F. 2011. *La raison des signes: présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne. Religions in the Graeco-Roman world*, 174. Leiden- Boston: Brill.
- Giordano, O. 1983. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Grimal, P. 1989. Tacite et les présages. *REL* 67, 170-178.
- Jiménez Delgado, J. 1961, Importancia de los prodigios en Tito Livio. *Helmantica* 12, 27-46 y 441-461.
- Khariouzov, A. 2013. *Prodigien in der römischen Königszeit. Eine motivgeschichtliche und narratologische Analyse im 1. Buch des Livius*, Berlin: Frank & Timme GmbH.
- Kirk, G.S. y Raven, J. E. 1966. *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Pres.
- Krauss, F. B. 1930. *An interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Le Bonniec, H. 1980. Les presages avant la bataille du lac Trasimeno chez Silius Italicus (Punica, 5, 53-76). *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1980, 14-206;
- Lembert, R. 1905. Der Wunderglaube bei Römern und Griechen. *Das Wunder bei den römischen Historikern*, Augsburg: Haas & Grabherr.
- Lorsch, R.S. 1993. *Omnia imperii: The omens of power received by the roman emperors from Augustus to Domitian. Their religious interpretation and political influence*. North Carolina: Unpubl. diss. Chapel Hill.
- Lunais, S. 1979. *Recherches sur la Lune, I, Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*. Leiden: Brill.
- Luterbacher, Fr. 1880. *Der Prodigien-glaube und Prodigienstil der Römer*. Burgdorf: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Macbain, B. 1982. *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome (Coll. Latomus, 177)*. Bruxelles: Latomus.
- Martin, P. 1986. Sur un prodige délivéré à Énée (D.H., I, 59, 4-5): Essai d'interprétation. *REL* 64, 38-58.
- Martínez Cavero, P. 1997. Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio, *Antigüedad y Cristianismo* 14, 83-95.
- Martínez Nieto, R. B. 2000. *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía Orfica Antigua*. Madrid: Trotta.
- Mattiussi, L. 1988. La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire. *Storia della Storiografia* 13, 3-27.



- Montero, S. 2000. *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C)*. Madrid: Universidad Complutense.
- Mouchová, M. 1970. *Omina Mortis* in der *Historia Augusta*, *Bonner Historia-Augusta-Colloquium*. 1968-1969, 111-149. Bonn: R. Habelt.
- Moussy, Cl. 1977. Esquisse de l'histoire de Monstrum. *REL* 55, 345-369.
- Moussy, Cl. 1990. Un problème de synonymie: Ostentum et Portentum. *Revue de Philologie* 64, 47-60.
- Pritchard, J. B. 1950. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- Rasmussen, S. W. 2000. Cicero's Stand on Prodigies. A Non-existent Dilemma?. En Wildfang, R. L. y Isager, J. *Divination and Portents in the Roman World* 11. Odense: Odense University Press.
- Rasmussen, S. W. 2003. *Public portents in Republican Rome*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Requena Jiménez, M. 2001. *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romano*, Madrid: Fundación Pastor.
- Requena Jiménez, M. 2003a. *Lo Maravilloso y el Poder. Los presagios de imperio de Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*. Valencia: PUV.
- Requena Jiménez, M. 2003b. Un Nuevo Hércules. El presagio de poder de Marco Clodio Pupieno Máximo. *Latomus* 62, 883-897.
- Requena Jiménez, M. 2014a. *Commovisti terram, et conturbasti eam* (Vulg. Psalm 60, 4). Los Terremotos en la Antigüedad. *Rivista Storica dell'Antichità* 44, 85-105.
- Requena Jiménez, M. 2014b. *Omina Mortis/ Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid: Abada editores.
- Requena Jiménez, M. 2018. Prodigies in Republican Rome. The Absence of God. *Klio* 100, 480-500.
- Requena Jiménez, M. 2020. El hombre devorado por un lobo (Dion xlviii, 46, 3; Apiano, BC v 79). Montero Herrero, S. y Perea Yébenes, S. (eds.), *Prodigio y violencia. Adivinación y violencia*, 187-202. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Riess, E., *RE*, XVIII, cols. 351-352, s.v. *Omen*.
- Rosenberger, V. 1998. *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Rüpke, J. 2005. Divination et décisions politiques dans la République romaine. *Cahiers Glotz* 16, 217-233.
- Ruiz de Elvira, A. 1964. *P. Ovidio Nasón. Metamorfosis*. Barcelona: Alma Mater.
- Sánchez Marín, A. 1985. Prodigios, elementos eróticos y retrato físico en las biografías de poetas. *Emerita* 43, 291-308.
- Santangelo, F. 2013. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Satterfield, S. 2015. Prodigies, the *pax deum* and the *ira deum*. *The Classical Journal* 110, 431-445.
- Taylor, L. R. 1949. *Party politics in the age of Caesars*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Trinquier, J. 2004. Les loups sont entrés dans la Ville: de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée. En Charpentier, M. C. (ed.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Actes du colloque de Besançon*. 85-118.
- Tupet, A.-M. 1984. *La mentalité superstitieuse à l'époque des Julio-Claudiens*. *REL* 62, 206-235.
- Vigourt, A. 2001. *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. Paris: De Boccard.



- Wagner, Fr. 1888. *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatis caesaribus facta traduntur*, Ienae.
- Weinreich, O. 1929. Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums. En *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt, 1968, 200-452 =(Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 5, 169-464).
- Wissowa, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck
- Wülker, L. 1903. *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*. Leipzig: Diss.

