



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Máster

*Res Publica y Pax Deorum: La violencia religiosa en los conflictos internos de la Roma Tardorrepública, 133-30 a.C.*

*Res Publica and Pax Deorum: Religious violence in the internal conflicts in Late Republican Rome, 133-30 B.C.*

Autor

Carlos González Catalán

Director

Francisco Pina Polo

Máster en Mundo Antiguo y Patrimonio Arqueológico  
Facultad de Filosofía y Letras  
Año Académico 2020/21

# ÍNDICE

Resumen/Abstract	2
1. Introducción	3
1.1. Justificación del trabajo	3
1.2. Estado de la cuestión	4
1.3. Metodología	9
2. Conceptualización de la violencia	10
3. Contexto tardorrepublicano	13
3.1. Violencia Política	16
4. Casos de violencia-religión	23
4.1. El asesinato de Tiberio Graco	24
4.2. El asesinato de Tribunos de la Plebe	29
4.3. El asesinato de Mario Gratidiano	33
4.4. El castigo de César a unos legionarios	37
4.5. La inmolación de trescientos individuos en Perugia	40
4.6. La <i>Bona Dea</i>	41
4.7. Clodio y Cicerón: el templo a <i>Libertas</i>	43
4.8. Un espacio para la violencia: el templo	47
4.9. Dolabela y el monumento funerario a César	50
5. Conclusiones	52
6. Bibliografía	58
7. Anexos	62

## Resumen

La religión romana se articula en torno al *cultus deorum*, mientras la relación de la comunidad con los dioses se mantenga en equilibrio estos serán propicios con Roma. El orden cósmico está representado por la *pax deorum* y su ruptura se produce a través de la impiedad. La violencia es un acto impuro en sí mismo, y la respuesta religiosa de Roma frente a la guerra o los castigos religiosos demuestran que está estrechamente relacionada con el equilibrio cósmico, necesitando de rituales de purificación para restablecer el orden.

Con este trabajo pretendo realizar un análisis de la violencia en relación con la religión dentro del periodo denominado como tardorrepblicano (133-30 a.C.), el cual corresponde a una etapa de progresiva manifestación de la violencia interna de Roma, y llena de episodios que trasladan al límite el equilibrio de la comunidad cívica con los dioses. Recorreremos una selección de casos de violencia religiosa con el objetivo de acercarnos a episodios y a la justificación religiosa de la violencia.

## Abstract

Roman religion is articulated around the *cultus deorum*, and as long as the community's relationship with the gods remained in balance, the gods would be favourable to Rome. The cosmic order is represented by the *pax deorum* and its rupture is produced through impiety. Violence is an impure act in itself, and Rome's religious response to war or religious punishments shows that it is closely related to the cosmic balance, necessitating rituals of purification to restore order.

In this paper I intend to analyse violence in relation to religion in the Late Republican period (133-30 BC), which corresponds to a period of progressive manifestation of internal violence in Rome, full of episodes that pushed the balance of the civic community with the gods to the limit. We will go through a selection of cases of religious violence with the aim of approaching episodes and the religious justification of violence.

# 1. Introducción

## 1.1. Justificación del trabajo

El objetivo principal del trabajo es analizar la relación entre la religión y la violencia en la Roma tardorrepública. La religión romana se articula en torno al *cultus deorum*, mientras la relación de la comunidad con los dioses se mantenga en equilibrio estos serán propicios con Roma. La ruptura de la *pax deorum*, concepto que representa el orden cósmico, se produce a través de la impiedad y requiere de rituales de purificación para restablecerlo. Dentro del conjunto de elementos que pueden producir esta quiebra del orden se encuentra la violencia. El comportamiento de Roma frente a la guerra o los castigos religiosos nos demuestra que la violencia está estrechamente relacionada con el concepto de *pax deorum*. Por ello pretendo hacer un recorrido por el periodo tardorrepúblico (133-30 a.C.), examinando los diferentes procesos coyunturales que contengan el binomio violencia-religión. El marco cronológico escogido representa un periodo convulso en Roma, donde se produce una paulatina manifestación de actos violentos en un contexto de crisis política que desembocará en la disolución de la República y la instauración del principado de Augusto. La finalidad de este proyecto consiste en analizar la justificación religiosa para un contexto violento, así como la construcción de la violencia desde una perspectiva religiosa. El trabajo quedaría enmarcado dentro del estudio histórico de Roma y en el campo de Historia de las Religiones.

El trabajo está dividido en varios capítulos temáticos, comenzando con el capítulo dos por una introducción al concepto de violencia. A continuación el capítulo tres lo dedico al contexto de la Roma tardorrepública, para poder situarnos históricamente, así como introducir el proceso de violencia política del periodo. El capítulo cuatro lo dedicamos a exponer los diferentes casos seleccionados. Finalmente, ofrezco las conclusiones del trabajo, a lo que sigue la bibliografía utilizada, y un anexo con extractos de las fuentes para los casos más relevantes.

## 1.2. Estado de la cuestión

En el estudio de Roma disponemos de un conjunto de autores clásicos como fuentes, aunque debemos tener en cuenta que en ocasiones sus obras se conservan parcialmente. También disponemos de autores fragmentarios que no han llegado con sus obras hasta nosotros. Para el estudio de la violencia que se desarrolla en Roma en el marco cronológico seleccionado, tenemos una serie de autores fundamentales: Apiano y su obra *Historia de Roma* nos acerca estrechamente al devenir histórico del periodo con sus cinco libros dedicados a las guerras civiles; Salustio, quien en sus obras, especialmente los fragmentos de *Historia*, recoge acontecimientos y confrontaciones políticas de nuestro interés; por otro lado tenemos la obra de Plutarco, *Vidas Paralelas*, donde aparecen las biografías de personajes (Sila, Craso, Pompeyo, César, Antonio, Catón, Cicerón y los hermanos Graco) que participan como protagonistas en la historia política tardorrepública, al igual que nos pueden alumbrar detalles en determinados contextos que acontecen en su tiempo; sin duda una de las fuentes requeridas para nuestro trabajo es la amplia obra de Cicerón, desde sus cartas a sus trabajos sobre política; también debemos incluir la obra *Guerra Civil* de Julio César, ya que se trata de otra obra acerca del conflicto civil escrita por uno de sus participantes. Finalmente hay una serie de autores de los que podemos extraer información para el tema en cuestión: Aulo Gelio, Dión Casio, Floro, Lucano, Macrobio, Plinio, Suetonio, Valerio Máximo o Veleyo Patérculo.

El recorrido historiográfico de la violencia religiosa en Roma es más bien corto, ya que carecemos de monografías específicas sobre este tema, de manera que esta línea aparece insertada generalmente en trabajos sobre el contexto político. En cambio el análisis de la violencia política si dispone de recorrido y tiende a centrarse en el devenir político tardorrepública. La bibliografía no es muy extensa, pero disponemos de obras de referencia que marcan el trayecto sobre el estudio de la violencia tardorrepública. En los años 60 del siglo XX el trabajo de Lintott<sup>1</sup> sobre violencia en Roma es un punto de inflexión en el análisis de este campo y un punto de partida para otros autores. Lintott profundiza en la violencia del periodo tardorrepública, descomponiendo la violencia por partes, estudiando su expresión, además de ofrecernos una clasificación y el tratamiento jurídico que se puede atisbar en las fuentes. Posteriormente en los años 80 surge la obra de Vanderbroeck<sup>2</sup>, el cual sigue las tesis de Turner y Killian<sup>3</sup> sobre el comportamiento colectivo. El holandés parte del trabajo de Lintott aplicando teorías de movimientos sociales para analizar los disturbios y movilizaciones en la tardorrepública. Su trabajo se centra en la jerarquía social y los estallidos violentos, recopilando y clasificando todos los casos entre los años 78-49 a.C. Después en los años 90 disponemos de otros trabajos específicos que guardan relación con el desarrollo de la violencia en Roma, como la obra de Duplá<sup>4</sup> sobre el *senatus consultum ultimum*. Su trabajo examina exhaustivamente la aplicación de esta medida de excepción por parte del senado, una medida que servía para resolver violentamente un conflicto que afectaba al dominio político de una parte senatorial. Dentro de esta línea de trabajos

---

<sup>1</sup> Lintott, A. (1999<sup>1</sup>1968), *Violence in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford.

<sup>2</sup> Vanderbroeck, P. (1987), *Popular Leadership and Collective Behaviour in the Late Roman Republic (ca. 80-50 B.C.)*, J.C. Gieben, Amsterdam.

<sup>3</sup> Turner, R.H., y Killian, L.M. (1972), *Collective Behavior*, Englewood Cliffs.

<sup>4</sup> Duplá A. (1990), *Videant Consules, las medidas de excepción en la crisis de la República Romana*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

específicos también tenemos el de Cantarella<sup>5</sup>, una obra sobre los castigos religiosos en Roma, lo cual incluye el proceso jurídico, la interpretación religiosa y el análisis de la violencia aplicada a los casos de impiedad. Recientemente disponemos de artículos científicos que analizan casos específicos donde podemos encontrar la violencia, disponiendo este trabajo de una selección que aparece en la bibliografía.

Para introducirnos en el contexto historiográfico de esta línea de trabajo, considero necesario hacer un sucinto recorrido sobre la evolución del estudio de la política en Roma, así como el estudio de la religión romana. Ambos campos de trabajo se entrelazan para este proyecto.

El estudio científico del contexto político tardorrepublicano parte de los trabajos decimonónicos, especialmente las tesis de Mommsen y su interpretación de la obra de Cicerón, lo cual ha generado uno de los grandes problemas historiográficos en este campo, ya que ha marcado su perspectiva ciceroniana muchos de los trabajos posteriores. Desde los que consideran a Cicerón un modelo de estadista patriótico, hasta los que mantienen la perspectiva negativa sobre el arpinate que mantenía Mommsen (Duplá 1990, 31). La tendencia tradicional decimonónica presentaba la vida política como el choque entre dos partidos políticos, uno conservador y otro demócrata progresista (Duplá 1990, 39). Así a comienzos del siglo XX el trabajo de Gelzer<sup>6</sup>, muy relevante historiográficamente, nos presenta las relaciones entre patrón y cliente como una red de dependencias y vínculos que abarcan toda la sociedad (Hölkeskamp 2019, 27). Junto a Gelzer tenemos los trabajos de Münzer<sup>7</sup> y Syme<sup>8</sup> que marcarán las pautas en la concepción de la política romana en la primera mitad del siglo XX: ambos autores consideran que hay una lucha de partidos que buscan obtener el poder (Hölkeskamp 2019, 32). Syme establece la ‘clase política’ como una oligarquía cerrada que lucha por el poder, la riqueza y la gloria, obviando las clases bajas frente a la voz dominante de la elite (Hölkeskamp 2019, 30-31). Esta concepción de partidos será superada en el siglo XX dando paso a una nueva tendencia prosopográfica, la cual coloca el foco en las figuras individuales, sus relaciones políticas, alianzas, parentesco y clientelas (Duplá 1990, 40). En esta línea prosopográfica encontramos la obra de Broughton<sup>9</sup>, que recopila los magistrados republicanos que disponemos a través de las fuentes primarias. Aunque era consciente de los límites de esta metodología, la prosopografía marcará la investigación hasta los años 80. Algunos autores como Gruen<sup>10</sup> comenzaron a cuestionar la visión prosopográfica. Para él, se había abusado de esta línea generalizando la sostenibilidad de las clientelas y relaciones entre los miembros de la elite romana: no obstante, considera que es una herramienta necesaria para su estudio (Hölkeskamp 2019, 34). En cambio, algunos autores como Starr<sup>11</sup> la consideran algo especulativo. También Ward<sup>12</sup> postulaba que las alianzas entre ‘dinastías’ no eran algo presente. Sin embargo, el punto de inflexión surge en

---

<sup>5</sup> Cantarella E. (1991), *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Akal, Madrid.

<sup>6</sup> Gelzer, M. (1912), *Die Nobilität der römischen Republik*, Leipzig.

<sup>7</sup> Münzer, F. (1920), *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart.

<sup>8</sup> Syme, R. (1939), *The Roman Revolution*, Oxford.

<sup>9</sup> Broughton, T.R.S. (1951), *The magistrates of Roman Republic*, American Philological Association.

<sup>10</sup> Gruen, E. (1974), *The Last Generation of the Roman Republic*, University of California Press.

<sup>11</sup> Starr, Ch. (1987), *Past and Future in Ancient History*, Lanham.

<sup>12</sup> Ward, A.M. (1997), «The Roman Republic», en Thomas, C.G. (ed.), *Ancient History: Recent Work and New Directions*, Claremont, Calif., pp 54-78.

los años 80 con un conjunto de publicaciones de Millar<sup>13</sup>. Su trabajo partía de la base de la existencia de democracia en la República romana. Millar defendía que la capacidad de decisión del pueblo romano era suficiente para hablar de la presencia de democracia. Para ello aludía a las votaciones en asambleas, las elecciones en los comicios, el sufragio secreto y otros elementos (Hölkeskamp 2019, 12). No obstante, generó un aluvión de trabajos críticos con el tema, ya que Millar obviaba factores que condicionaban su interpretación. A raíz de Millar se generó un gran debate historiográfico que comenzó a cuestionar el hilo tradicional de la política republicana. Algunas cuestiones de autores tradicionales como Münzer, Gelzer o Syme han pasado al revisionismo con este nuevo planteamiento. Dentro del nuevo panorama historiográfico, autores como Hölkeskamp (2019) muestran la construcción de la clase política republicana romana con una nueva perspectiva de factores como la competitividad y la dimensión simbólica. Por otro lado, uno de los temas que ha generado su replanteamiento es el constructo *optimates-populares*, con autores como Clemente<sup>14</sup>, López Barja<sup>15</sup>, Rosenblitt<sup>16</sup> y Pina Polo<sup>17</sup>, los cuales ponen el foco en la ideología política. En los últimos años el debate se ha centrado más en la metodología y los enfoques teóricos, donde cabe destacar la apertura a nuevas líneas de investigación sobre la política romana (Hölkeskamp 2019, 17).

En el caso del estudio científico de la religión, se ha mantenido en una línea historiográfica separada del estudio político de Roma. Los trabajos comienzan en el siglo XIX con diferentes investigaciones marcadas por la línea de Mommsen. Desde inicios del siglo XX hasta los años 40 predominan los estudios de herencia positivista que continúan con los preceptos decimonónicos. El trabajo de Wissowa<sup>18</sup>, a comienzos de siglo, se establecerá como referencia en los estudios de religión romana, especialmente en torno al siglo I a.C. Wissowa considera que el final de la República se produce una decadencia religiosa asociándola a una manipulación política (Aldea 2012, 54). Después Latte<sup>19</sup> consolida las teorías de Wissowa, sosteniendo que la religión romana es un conjunto de rituales de obligado cumplimiento pero de contenido vacío, por lo que se busca en la época arcaica ese contenido, lo cual deja el periodo tardorrepublicano como un horizonte sin esencia religiosa y dependiente de la coyuntura política (Aldea 2012, 55). A pesar de que en el campo de Historia de las Religiones surgen obras como la de Otto<sup>20</sup> a inicios del siglo XX, en la que presenta una nueva perspectiva acerca de la sacralidad, analizando la experiencia religiosa de lo sagrado en lugar de las ideas de Dios o religión (Mircea 2017<sup>1</sup> 1956, 13), no se aplican al estudio de la religión de Roma donde predomina la visión de manipulación política. A mediados de siglo se mantienen trabajos que

---

<sup>13</sup> Millar, F (1984), «The Political Character of the Classical Roman Republic», *JRS*, 74, pp. 1-19; (1986), «Politics, Persuasion, and the People before the Social War (150-90 BC)», *JRS*, 76, pp. 1-11; (1989), «Political Power in Mid-Republican Rome: Curia or Comitium?», *JRS*, 79, pp. 138-150; (1995), «The Last Century of the Republic: Whose History?», *JRS*, 85, pp. 236-243.

<sup>14</sup> Clemente, G. (2019), «“Cicerone e i populares: l’ambigua lezione della storia”», en Maiuro, M., Merola, G.D., de Nardis, M., y Soricelli, G. (eds.), *Uomini, istituzioni, mercati. Studi di storia per Elio lo Cascio*, Bari, pp. 35-49

<sup>15</sup> López Barja, P. (2020), «The Bellvm, Civil Pompeianvm: The war of words», *The Classical Quarterly*, 69 (2), pp. 700-714.

<sup>16</sup> Rosenblitt, J.A. (2016), «Hostile politics: Sallust and the rhetoric of popular champions in the late Republic», *American Journal of Philology*, 137, pp. 655-688.

<sup>17</sup> Pina Polo, F. (en prensa), *Fruimentary policy, ideology, and the welfare state in the late Roman Republic, Populares vs optimates: politics without ideology?*, Universidad Zaragoza – Grupo Hiberus

<sup>18</sup> Wissowa, G. (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Beck, Múnich.

<sup>19</sup> Latte, K. (1960), *Römische Religionsgeschichte*, Beck, Múnich.

<sup>20</sup> Otto, R. (2016/1917), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.

continúan en esa línea. Taylor<sup>21</sup> analiza los conflictos entre facciones en la época de César, y bajo su óptica hay una influencia griega de racionalismo que choca con un escepticismo tradicional, lo cual nos lleva al uso de la religión como herramienta política (Aldea 2012, 56). Sin embargo, hay una corriente renovadora con monografías de autores como Gagé<sup>22</sup>, Le Bonniec<sup>23</sup> o Schilling<sup>24</sup>. A lo que debemos sumar los estudios de religión romana de Dumézil<sup>25</sup>, el cual emplea elementos antropológicos, filológicos y de mitología indoeuropea, dando un nuevo enfoque (Aldea 2012, 56-57). En los años 70 se publica el trabajo de North<sup>26</sup>, el cual considera que el peso de la tradición es igual a otras áreas, de manera que la religión evoluciona paralelamente a lo social y lo político. En esta tesis la decadencia sería resultado de la óptica cristiana que identifica el vacío religioso entre la Roma arcaica y la cristiana (Aldea 2012, 57). Esta nueva línea de investigación será seguida por otros autores como Liebeschuetz<sup>27</sup>, el cual revisa esa idea de decadencia y manipulación política. Los sacerdotes forman parte de la elite, y por tanto son miembros de la estructura política, de manera que no podemos hablar de una manipulación política (Aldea 2012, 58). En la década de los años 80 surgen nuevas aportaciones con Beard y Crawford<sup>28</sup>, además del trabajo de Wardman<sup>29</sup> sobre la relación entre el poder y la religión. La elite política controla la religión, y por tanto, el concepto de continuidad es evidente rechazando la vieja línea de vacío y decadencia (Aldea 2012, 59). Después los trabajos de Scheid (1981; 1985; 1991) demuestran que la religión y la política están unidas, que no podemos hablar de dominación política para justificar las crisis del final de la República (Aldea 2012, 53-60). Es una religión social, y por tanto, el análisis de la sociedad es imprescindible para comprender la religión romana (Scheid 1985, 12). El significado de la religión hay que buscarlo en quienes la practicaban: la comunidad cívica (Scheid 1985, 10).

En el siglo XXI, Rüpke (2007; 2010; 2011a) y otros autores, presentan una visión actualizada y renovadora, generando nuevas líneas de interpretación y cuestionando postulados tradicionales. Recientemente ha surgido una nueva línea de investigación generando debate: el individualismo religioso. Tradicionalmente se ha entendido la religión romana como un culto cívico, que estructura la comunidad y su identidad. Trabajos como el de Fuchs<sup>30</sup>, Rüpke y otros autores, sostienen que la los individuos forman la comunidad, de manera que actúan como agentes en su construcción y en las redes sociales con las que se relaciona, por tanto la identidad colectiva sería fruto de un proceso de entrelazado (Fuchs *et al.* 2019). Sin embargo, tenemos un sector de autores críticos como John Scheid<sup>31</sup> y sus trabajos sobre religión romana, donde en este contexto critica que la perspectiva del individualismo religioso en Roma se analiza en una comparativa a través de una óptica cristiana, la

<sup>21</sup> Taylor, L. (1964), *Party Politics in the Age of Caesar*, University of California Press, Berkeley.

<sup>22</sup> Gagé, J. (1955), *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome, des origines à Auguste*, E. de Boccar, París.

<sup>23</sup> Le Bonniec, H. (1958), *Le culte de Cérès à Rome: des origines à la fin de la République*, Klincksieck, París.

<sup>24</sup> Schilling, R. (1954), *La religion romaine de Vénus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, E. de Boccar, París.

<sup>25</sup> Dumézil, G. (2007<sup>1</sup>1966), *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, BUR Saggi, Milán.

<sup>26</sup> North, J. (1976), «Conservatism and change in Roman Religion», *Papers of the British School at Rome*, 44, pp.1-12.

<sup>27</sup> Liebeschuetz, J. (1979), *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon Press, Oxford.

<sup>28</sup> Beard, M. y Crawford, M. (1985), *Rome in the Late Republic*, Duckworth, Londres.

<sup>29</sup> Wardman, A. (1995), *Religion and Statecraft among the Romans*, Ann Arbor: University Microfilm International.

<sup>30</sup> Fuchs, M. et al. (2019), «General Introduction», en Fuchs, M. et al (eds.), *Religious Individualisation, Historical Dimensions and Comparative Perspectives, Volume 1*, De Gruyter.

<sup>31</sup> Scheid, J. (2016), *The Gods, the State, and the Individual, Reflections on Civic Religion in Rome*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.



cual no incluye la posibilidad de formas religiosas individuales distintas a la expresión cristiana (Scheid 2016, p. 113). Las investigaciones recientes nos permiten observar aspectos que hasta ahora no habían sido objeto de estudio, lo cual nos acerca a una mayor comprensión de la religión romana.

### 1.3. Metodología

Para la realización de este trabajo he consultado una serie de obras generales y trabajos específicos sobre el estudio histórico de Roma, Historia de las Religiones y violencia. El proyecto comenzó con la búsqueda en las fuentes primarias de los episodios en los que podíamos observar la relación entre violencia y religión. A continuación amplié la información a través de bibliografía secundaria, contrastando en las fuentes primarias los episodios de interés para nuestro trabajo. Cabe decir que he empleado mi TFG “La ruptura de la *pax deorum*: la impiedad en la República romana (siglos III-I a.C.)” como un punto de partida para aspectos específicos de la religión romana, los castigos religiosos y la impiedad. En cuanto a la selección bibliográfica, para el contenido de la violencia en Roma he empleado trabajos como el de Lintott (1999 <sup>1</sup>1968), Vanderbroeck (1987) y Duplá (1990; 2007; 2017), acompañados de artículos científicos o capítulos de obras para temas más específicos, como Cantarella (1991) para abordar los delitos religiosos. En el apartado de política romana he consultado autores como Hölkeskamp (2019) y Pina Polo (1998b; 2010) para marcar conceptos generales y abordar las cuestiones del contexto tardorrepublicano. Para el campo de la religión romana fundamentalmente he trabajado la obra de Rüpke (2007; 2010; 2011a), y el trabajo de Scheid (1981; 1985; 1991), el cual aborda aspectos como el delito religioso y los conceptos de *pax deorum* e impiedad. Aspectos fundamentales que requieren el acercamiento a este campo de trabajo son la estructura religiosa, los sacerdocios, la composición de la sociedad romana y el contexto histórico del marco cronológico, para ello he consultado obras generales y específicas a fin de obtener una mayor comprensión.

El capítulo cuatro de este trabajo recoge los episodios seleccionados para el estudio del binomio violencia-religión, de manera que he consultado las fuentes primarias en busca de estos episodios. Fundamentales han sido la obra *Historia de Roma* de Apiano que aborda el periodo de las guerras civiles. También la obra *Historia* de Salustio, que nos acerca a un periodo concreto de la primera mitad del siglo I a.C. De Plutarco he consultado *Vidas Paralelas*, una obra que recopila biografías de individuos con protagonismo político en el contexto. De la misma manera he consultado la obra de Cicerón, donde encontramos una serie de trabajos que nos permiten acercarnos a muchos de los episodios del contexto. Además de la obra *La Guerra Civil* de Julio César y otros autores como Dión Casio, Valerio Máximo, Macrobio, Lucano, Tito Livio o Suetonio para aspectos más específicos. Los casos seleccionados han sido completados con bibliografía específica que nos aporta detalles de relevancia y otras interpretaciones.

El guion metodológico del trabajo consiste, tras plantear el concepto de la violencia teórica (capítulo 2), presentar sucintamente el contexto de choque interno tardorrepublicano (capítulo 3), para después ahondar en la violencia política y sus factores (subapartado 3.1). A continuación dedico una sección que recopila los casos seleccionados analizando la violencia y su relación con la religión (capítulo 4). Finalmente como cierre unas conclusiones que completan el trabajo.

## 2. Conceptualización de la violencia

Es necesario, antes de dirigir la mirada al contexto histórico de nuestro trabajo, introducir el concepto de la violencia, su estructura, expresiones y análisis desde una perspectiva teórica. El propio término de violencia responde a un significado polisémico. La definición de la violencia ha sido abordada desde múltiples campos como la sociología, la filosofía, el derecho, la antropología o la psicología, aunque dentro del ámbito jurídico podemos distinguir entre dos categorías de violencia: la física y la psíquica (Lull *et al.* 2006, 88).

La violencia física es la más evidente, desde una agresión leve hasta su mayor expresión que corresponde a la muerte de un individuo. Ciertamente la violencia física genera la posibilidad de que se produzca otra forma de violencia como respuesta (Lull *et al.* 2006, 89). Su expresión suscita terror y fascinación, sus diferentes manifestaciones cuentan con la imprevisibilidad, y presenta una respuesta más inmediata y directa que la psíquica, lo cual dificulta su evasión (Lull *et al.* 2006, 89-90). En cambio, la violencia psíquica tiene formas más sutiles para alcanzar el mismo fin: obligar a un individuo a actuar en contra de su voluntad (Lull *et al.* 2006, 88). La capacidad ejecutiva de la violencia para doblegar o someter, relaciona los agentes que pueden ejercer esa capacidad con las estructuras de poder, lo cual nos lleva al plano político. La violencia puede convertirse en una herramienta de sumisión del contrincante produciendo su máxima expresión política a través de la guerra (Lull *et al.* 2006, 89). Cuando se produce una manifestación de violencia no responde a un acto de aleatoriedad, sino que mantienen una orientación hacia un fin, esto la diferencia de los accidentes. Existe un propósito en su ejecución, ya sea a corto, medio o largo plazo (Lull *et al.* 2006, 90). En su estructura nos encontramos con dos partes, una emisora y activa que la ejerce, frente a una segunda pasiva que actúa como receptor. Asimismo esta puede ser unidireccional, bidireccional o multidireccional, por consiguiente siempre hay una voluntad ejecutiva (Lull *et al.* 2006, 90). Además debemos incluir otro aspecto de la violencia, que es un acto mimético, pudiendo reproducirse y expandirse entre los individuos implicados (Lull *et al.* 2006, 93).

Desde el campo de estudio de la biología se ha definido tradicionalmente como una expresión natural e instintiva de las conductas agresivas de nuestra especie, en especial los machos por la agresividad potenciada con la testosterona y el comportamiento competitivo (Lull *et al.* 2006, 93). Junto a esta línea se unen matizaciones como el instinto cazador, la supervivencia, la sed de poder, la búsqueda de prestigio... Sin embargo, los elementos de corte psicológico abren un abanico de factores tan amplio que no permite establecer una conexión con un patrón genético (Lull *et al.* 2006, 93). Desde una perspectiva cultural disponemos de componentes como la identidad-alteridad, la etnia, religión, nación... Por tanto, debemos atenernos al contexto y naturaleza de los individuos involucrados en un acto de violencia (Lull *et al.* 2006, 94).

A la hora de identificar la violencia tenemos el problema de equiparar una fuerza de acción con violencia. El ejemplo de la diferencia que existe entre un puñetazo y un cachete cariñoso es evidente para definir este problema. Debemos tener en cuenta que toda acción física no tiene que implicar un acto de violencia, la circunstancia para encontrar la violencia es que se dé la condición de sentirla y una asociación de sufrimiento (dolor, pena, miedo...) (Lull *et al.* 2006, 91). Esto produce una paradoja, teniendo en cuenta que la violencia la reconocemos al sufrirla, puede darse el caso de que quién la ejerce no sea consciente de que la está haciendo, consecuentemente el análisis de la

violencia debe hacerse sobre ambas partes: el emisor y el receptor (Lull *et al.* 2006, 92). No obstante, la recepción de esa violencia no solo afecta a los que la sufren directamente, sino que también afecta al resto de individuos del contexto, ya sean espectadores directos del acto, individuos que mantienen un vínculo con los implicados o la comunidad al completo como un agente pasivo. Esta percepción es la que sienta las bases de la violencia simbólico-discursiva (Lull *et al.* 2006, 92).

Siguiendo el proceso de identificación, Žižek (2009) plantea en su obra un análisis de la violencia empleando ejemplos contemporáneos. No obstante, su clasificación de la violencia nos es muy útil para comprender mejor el fenómeno. Žižek (2009, 9) lo estructura en tres categorías: la violencia subjetiva, la simbólica y la sistémica.

La violencia subjetiva se experimenta en contraste con un nivel cero de violencia, como una perturbación del estado normal. Por el contrario, la violencia objetiva es la inherente a ese estado normal (Žižek 2009, 10). Podemos ver el ejemplo en el Mundo Antiguo en el ejercicio de pautas violentas que en el Mundo Actual serían inadmisibles, como puede ser la violencia doméstica, los castigos físicos o el trato en relación con los esclavos. Žižek (2009, 11) nos recuerda que todas las vidas no valen lo mismo en función del contexto. Esta categoría es la más perceptible de las tres, ya que responde a los actos como el terror por violencia psíquica o los crímenes (Žižek 2009, 9).

La categoría de violencia simbólica hace referencia al lenguaje de la violencia y sus formas (Žižek 2009, 9). El lenguaje de la violencia forma parte de la actitud identitaria, lo que podemos traducir en términos de alteridad: el “otro”. (Žižek 2009, 77). La comunicación simbólica reduciendo la condición de un objetivo, destrozando su ser al considerarlo fuera de la sociedad o incluso de la raza humana como elemento de dominación (Žižek 2009, 79). En la comunicación de la violencia asistimos a un eje asimétrico de intersubjetividad entre ambas partes, la que ejerce y la que recibe (Žižek 2009, 80). Cuando se establece la dicotomía de si la violencia es positiva o negativa, caemos en la tesitura de que al calificarla de positiva permite la justificación de actos violentos (Žižek 2009, 81). Por otro lado, cuando la violencia se convierte en moneda de cambio de la sociedad abre la puerta al campo de las concepciones morales e ideológicas (Lull *et al.* 2006, 107).

La violencia sistémica es la inherente al sistema, no solo afecta de forma física a través de los métodos de coerción, sino que se aplica en términos de dominación (Žižek 2009, 20). Al hablar de violencia en términos de poder, es necesario que su expresión sea reconocible, ya que esto permite ocupar un espacio en la memoria. En cambio, cuando no es perceptible hablamos del poder como una abstracción de la acción. La intimidación puede pertenecer a ambas categorías y puede vincularse con la dominación colectiva (Lull *et al.* 2006, 96). Los individuos que buscan el poder inherentemente lo hacen para no ser dominados por otros (Žižek 2009, 82). El uso de la violencia como herramienta implica que el miedo es más ventajoso y barato que el homicidio (Lull *et al.* 2006, 103). La política del miedo tiene como objetivo la regulación del orden social, dejando atrás la lucha ideológica para centrarse en la gestión de los problemas coyunturales (Žižek 2009, 55). Cabe señalar que en este proceso la identidad cultural se resalta como elemento de unión social (Žižek 2009, 56). También la necesidad de la búsqueda de un culpable, un chivo expiatorio que cargue con la tensión coyuntural (Žižek 2009, 63), lo cual influye en esa subjetivización de la realidad que representa el orden. Los valores éticos de la violencia siguen el marco de la subjetivización de la sociedad, cuando por ejemplo el soldado mata a un enemigo externo en una guerra, ese acto de violencia es aceptado por su finalidad positiva para la nación, consecuentemente se produce una visión subjetiva de la

valorización de los actos violentos (Žižek 2009, 64). Además esta subjetividad nos lleva a lo que es explícito jurídicamente y lo que no, donde normas que no están escritas se aceptan en determinados casos para ejercer la violencia (Žižek 2009, 207). En este proceso de interpretación de la violencia, Žižek (2009, 163) considera que cuando una causa adquiere la categoría de “sagrado” permite una justificación para ejercer la violencia.

Finalmente Žižek (2009, 9) expone que no hay que examinar las señales evidentes con exclusividad, sino que es necesario analizar el trasfondo con distancia. En su estudio nos plantea como el acto violento se localiza en un espacio y tiempo histórico, generando un espacio virtual propio e inexistente, donde la realidad se descontextualiza y el individuo que participa adquiere ese espacio como su realidad, la cual permite justificar los actos de violencia y da sentido a su ejercicio (Žižek 2009, 15).

### 3. Contexto tardorrepblicano

El periodo denominado como tardorrepblicano (133-30 a.C.) corresponde a una etapa de progresiva manifestación de la violencia interna de Roma. Este marco cronológico se caracteriza por representar el final del sistema de gobierno republicano. Se trata de un periodo de cambio, donde el modelo monárquico de César culminará con Augusto en el principado. Para esta etapa contamos además con fuentes de relevancia como Salustio, César o Cicerón, ya que fueron protagonistas de los sucesos, acercándonos más a la coyuntura y pudiendo analizar el pensamiento contemporáneo. Para muchos autores este periodo se ha etiquetado de crisis, remarcando así el proceso de disolución del modelo republicano. Debemos tener en cuenta que después de la expansión en el siglo III-II a.C., nos encontramos en un contexto de Roma como potencia hegemónica del Mediterráneo. El cambio que se produce afecta a la organización política, no estamos ante un cambio radical de la estructura de la sociedad (Pina Polo 1998b, 1). Las crisis, con raíces en los siglos anteriores, se generaron por una inadecuación de la estructura política, social y económica de una ciudad-estado a un imperio de gran extensión (Pina Polo 1998b, 1).

El periodo está marcado por una serie de problemas estructurales que surgen de los cambios de la expansión. En una visión general, Roma sufría de un problema agrario arrastrado desde el siglo II a.C., ya que asistimos a un cambio de orientación de una parte de las explotaciones agrarias hacia un objetivo de rentabilidad en el mercado local, regional e internacional (Pina Polo 2010, 20). El desarrollo de estas explotaciones de medio y gran tamaño arrastra un incremento de la mano de obra esclava, además de ciudadanos libres ocasionalmente, afectando a la pequeña propiedad. Los desposeídos de tierras emigran a Roma aumentando el tamaño del proletario urbano, y también el aumento de esclavos genera consecuentemente un incremento de libertos que engrosan la población (Pina Polo 1998b, 2). En este proceso se acentúa la polarización social y surgen *homines novi* que se incorporan a la *nobilitas*, al igual que crecen el número de *equites* (Pina Polo 1998b, 2). Debemos tener en cuenta que el ejército de la República se nutre de ciudadanos-soldado, por tanto el aumento de conflictos de larga duración y distancia provocaban problemas a los *adsidui* para cultivar sus tierras (Pina Polo 2010, 20-24). Esto genera un empobrecimiento de los pequeños propietarios que pasan a ser proletarios, y por tanto, dejan de ser reclutados (Pina Polo 1988b, 3). Con Mario se produce una reforma que permite, tras un periodo precedente de cambios graduales, alistar a los proletarios en el ejército. La dependencia de los soldados del éxito de su general, así como de la compensación al licenciarse, reporta un afianzamiento de los soldados como clientela militar de los generales, lo cual implica la participación activa de veteranos en la política como elemento de presión (Pina Polo 1988b, 3). Otros problemas estructurales como la entrega de ciudadanía romana a los itálicos o el peso de los *equites* en la comunidad, serán factores clave. Estas crisis producirán intentos, por un sector senatorial, de solucionar los problemas a través de reformas: medidas agrarias para otorgar tierras a desposeídos, compensación a los soldados veteranos, creación de colonias, leyes contra la usura o condonación de deudas, así como el reparto de cereal a un precio más bajo del mercado o incluso gratis (Pina Polo 1998b, 5). El choque producido dentro de la elite por la gestión de Roma enfrenta dos modelos, la visión tradicional de *optimates-populares*, de manera que surge el caldo de cultivo para el desarrollo de la violencia interna del periodo.

En las fuentes encontramos una serie de episodios de conflicto que marcan el ritmo del periodo y nos introducen en el contexto. El inicio está marcado por los hermanos Tiberio y Gayo Graco y sus reformas entre el 133-121 a.C., considerando la etapa de los graco como el comienzo de la violencia interna. Apiano<sup>32</sup> alude a que antes de Tiberio Graco no se había producido un conflicto interno tan violento. Tiberio en calidad de tribuno de la plebe, propuso una serie de reformas, aunque su principal medida era una ley agraria que buscaba evitar el acaparamiento de tierras de forma ilegal, y mediante repartos de *ager publicus* a ciudadanos sin tierra (*proletarii*), incrementar el número de *adsidui*, y por tanto, soldados, lo cual era sumamente necesario por la demanda frente a los conflictos de la expansión (Pina Polo 2010, 25-27). Aunque Tiberio contaba con apoyos en el senado, su propuesta de ley encontró una oposición entre la *nobilitas*, la cual lo consideraba un ataque ante sus prerrogativas. La ley agraria fue aprobada y Tiberio intentó presentarse una segunda vez al tribunado mientras un sector del senado le acusaba de tirano. El desenlace de este choque concluye con la muerte de Tiberio y sus partidarios (Pina Polo 2010, 33). El asesinato de T. Graco se considera el punto de inflexión que señala el inicio del periodo tarrdorrepublikano, marcado por el progresivo enfrentamiento interno y el uso de la violencia en el seno de la comunidad.

Diez años después (123 a.C.), Gayo, hermano de Tiberio, accede al tribunado de la plebe. Gayo propone una serie de reformas para reivindicar la figura de su hermano, así como nuevas medidas en la misma línea que Tiberio. El enfrentamiento político se reanuda como en el anterior episodio, y una asamblea para tratar un asunto de una colonia acaba en un disturbio con la consecuentemente muerte de Gayo y sus partidarios. Aunque en esta ocasión tenemos por primera vez la implementación del *senatus consultum ultimum*<sup>33</sup>: el senado llama a los ciudadanos a las armas, concentrando el poder en el cónsul Opimio, para ejercer la violencia contra Gayo Graco y los suyos (Duplá 1990, 92). Desde los graco los magistrados que lleven iniciativas en la misma línea reformista se integrarán en los denominados *populares*.

El siguiente episodio que marca la lucha interna es en el año 100 a.C. durante las elecciones para el año siguiente, se trata del choque entre Saturnino y Glaucia, aliados de Mario, frente al senado. Una serie de medidas sobre las tierras y colonias retoman la línea del programa de los graco, además de plantear la concesión de ciudadanía a los itálicos (Duplá 1990, 97). En este contexto entran en escena los veteranos de Mario como elemento de presión para apoyar las medidas legislativas de Saturnino. Una serie de enfrentamientos provocan que Saturnino y sus seguidores se concentren en el Capitolio, lo cual desencadena un *scu* en el que el senado delega en Mario, que había sido aliado de Saturnino, para resolver violentamente la situación y tomar el control de la ciudad (Duplá 1990, 102). El desenlace produce un linchamiento, asesinatos, y confiscaciones de bienes de los acusados (Duplá 1990, 103).

No mucho después en el año 88 a.C., tras finalizar la Guerra Social (91-88 a.C.) que enfrentó a Roma contra sus aliados itálicos con su consecuente incorporación a la ciudadanía, se produce una nueva intervención mediante el *scu*. No obstante, tenemos una diferencia que conforma un precedente: la declaración del objetivo como *hostis publicus*, de manera que al declararlo enemigo público queda expulsado de la comunidad perdiendo sus derechos de ciudadanía. El objetivo fue el tribuno Sulpicio Rufo, el cual había propuesto una serie de medidas dentro de la línea de los

---

<sup>32</sup> App. B.C. I, 1-2.

<sup>33</sup> A partir de ahora se abreviara con la formula *scu* en este trabajo.

*populares*, especialmente algunas en relación con los nuevos ciudadanos tras la Guerra Social, una señal de que no se había solucionado el problema tras la guerra (Pina Polo 2010, 99-100). Este mismo año se produce el golpe de Sila, es decir, la primera vez en la historia de Roma que un ciudadano romano toma la ciudad por la fuerza desencadenando una guerra civil. El contexto de la guerra incrementa la violencia interna a un nivel sin precedentes. Tanto Sila, como sus adversarios Mario y Cinna, desencadenan una persecución y ejercen la violencia para mantener el control. Las acciones de Sila tendrán mayor peso por las listas de proscripciones del año 81 a.C., ya que como vencedor se considera legitimado para reprimir a los derrotados, de manera que elabora unas listas que incluían enemigos y adversarios políticos, no solo permitiendo su asesinato, sino incitando a su persecución a cambio de recompensa, para después confiscar las propiedades de las víctimas. Según las fuentes se calcula que al menos cerca de 40 senadores y 1400 *equites* fueron ejecutados (Pina Polo 2010, 114-116).

En el año 77 a.C., tras finalizar el periodo silano con la muerte del dictador, se produce un nuevo episodio de violencia interna: la rebelión de Lépido, el cual había sido cónsul el año anterior. La sublevación fue aplastada por un *scu* que emitió el senado (Duplá 1990, 114). La década de los 70-60 a.C. está marcada por ser la etapa de dismantelamiento de las reformas silanas por antiguos partidarios suyos, además se producen los mandos extraordinarios de Pompeyo Magno y su creciente protagonismo político. También incluye otro episodio de violencia interna, en esta ocasión por la revuelta de esclavos de Espartaco: la tercera Guerra Servil (73-71 a.C.).

El siguiente episodio es la conjura de Catilina en el 63 a.C., un proceso por el cual se desentramó una conspiración para hacerse con el poder por parte de Catilina y sus seguidores. Ese mismo año Cicerón había alcanzado el consulado, de manera que estuvo al frente para aplastar la rebelión que se estaba conjurando. El senado decretó un *scu* y Cicerón en calidad de cónsul, resolvió el episodio en lo que sería el culmen de su carrera política. Después entramos en la década de los 50 a.C. donde se produce el contexto de *amicitia* de César, Craso y Pompeyo, el mal llamado “primer triunvirato”<sup>34</sup> (Pina Polo 2010, 177). Esta década está plagada de varios episodios de violencia donde destaca Clodio, un patricio que fue adoptado por un plebeyo más joven que él para poder acceder así a la magistratura del tribuno de la plebe. Clodio propuso una serie de reformas en la línea *popularis* incluyendo el reparto de cereal gratuito (Pina Polo 2010, 188-196). Estas décadas centrales del siglo son escenario del enfrentamiento de bandas armadas entre adversarios políticos. En el año 52 a.C. Clodio muere en un choque de este tipo frente a su oponente político Milón. Los disturbios provocados por su muerte, debido a su gran popularidad, producen el incendio de la curia y requieren de un *scu* para mantener en control de la ciudad.

Finalmente entramos en el contexto de la guerra civil de César (49-45 a.C.) y los posteriores conflictos, primero contra los tiranidas que asesinan a César, y después la guerra de Octavio contra los triunviros que permite la introducción del principado y la disolución del modelo republicano (44-31 a.C.). No entraremos en los detalles, puesto que las coyunturas bélicas son escenario de muchos episodios de violencia justificada por la propia guerra, lo cual se aleja de nuestro análisis.

---

<sup>34</sup> A diferencia del triunvirato formado por Lépido, Antonio y Augusto, el cual se constituía como una magistratura, este caso es un proceso de alianza basada en la amistad (*amicitia*) de los tres individuos.



### 3.1. Violencia Política

Como hemos descrito sucintamente en el apartado anterior, el periodo tardorrepblicano está plagado de episodios de violencia dentro de la comunidad, por ello debemos detenernos en las causas que desintegran la República y alimentan el conflicto interno, con el fin de comprender el desarrollo de la violencia que se produce en este contexto. Uno de los factores de la disolución del modelo republicano es la incapacidad de un sector importante de la elite para aceptar los cambios institucionales, políticos y sociales del sistema tradicional. Después de todo en Roma no existe una constitución escrita. Asimismo no se estimula la participación activa de ciudadanos, tan solo la elite tiene acceso a las propuesta de ley, además las elites itálicas y los *equites* debían estar subordinados a la *nobilitas* (Pina Polo 1998b, 4). Duplá (1990, 237-238) señala que por un lado se produce una crisis social por la polaridad económica, el reparto desigual y la concentración de riqueza en Roma, y por otro lado la ineficacia de las instituciones frente a las nuevas relaciones políticas del dominio imperial. Añade como un tercer factor los intereses de los distintos sectores de la sociedad romana en la interrelación de los dos anteriores. Esta inadecuación del sistema produce como respuesta las reformas, las cuales son frenadas con violencia como reacción ante un ataque de los valores tradicionales.

La postura *optimata* que vemos reflejada en la obra de Cicerón, instrumentaliza el *mos maiorum*<sup>35</sup>, de manera que para el arpinate la aristocracia romana es el guardián del *mos maiorum* (Acerbi 2014, 17). Cuando escribe tras su consulado *Sobre la República* y *Sobre las leyes*, Cicerón no ve la crisis como algo estructural del sistema político, y por tanto, no se plantea soluciones. Considera el fracaso del sistema como consecuencia de la corrupción moral de una parte de la elite: los *populares*. Consecuentemente para restablecer el orden tradicional es necesario eliminarlos (Pina Polo 1998b, 4). Por lo que se producen paralelamente dos fenómenos que se retroalimentan: la incipiente violencia política y el hombre providencial como solución ante las crisis (Pina Polo 1998b, 6). Desde el siglo II a.C. el contexto socioeconómico es un factor de conflictividad, los intentos de reformas se repiten sin alcanzar soluciones hasta el final de la tardorrepública (Duplá 1990, 54). La homogeneidad política del siglo III a.C. era estable y se quiebra durante el siglo II a.C. en el contexto de expansión, de manera que el senado cada vez es más fuerte y las asambleas quedan en segundo plano (Duplá 1990, 55). La *nobilitas* identifica sus intereses personales con los del ‘estado’, y por tanto cuando se cuestionan las prerrogativas de la elite se traduce en un ataque a la patria (Duplá 1990, 56). Por consiguiente se produce un deterioro coyuntural por un uso más frecuente de la violencia. Para Duplá (1990, 59) los denominados *optimates* se concentran en mantener su posición, y desde los años 70 a.C. delegan en *imperatores* para resolver sus problemas, lo cual a la larga favorecerá los ascensos individuales, uno de los factores de la disolución republicana. Para entender esa promoción personalista Vanderbroeck (1987, 12) analiza la figura del líder, el cual combina el núcleo activo de la movilización colectiva y los espectadores dentro de la estructura social. Vanderbroeck (1987, 23) diferencia en tres niveles el papel de los líderes cuando se producen comportamientos colectivos: el líder de alto nivel (César o Pompeyo), un nivel intermedio y un nivel bajo. Hay una relación vertical entre los subordinados, donde el prestigio familiar, clientes, amigos y

---

<sup>35</sup> El *mos maiorum* representa la tradición como un conjunto de virtudes éticas y morales ejemplares.

recursos son factores. Por un lado a diferencia del siglo III a.C., en los años 80-50 a.C. el número de cónsules con antepasados que fueron cónsules se incrementa en 3 de cada 4, lo cual consolida a una parte senatorial (Vanderbroeck 1987, 23). Por otro lado el trabajo de Ward concluye que los cónsules entre los años 80-60 a.C. son herederos del mandato de Sila, produciéndose desde finales de los 70 los conflictos internos zanjados por la guerra, de manera que los individuos que obtuvieron poder con Sila quiebran el sistema elaborado por el dictador (cit. en Vanderbroeck 1987, 27).

En cambio desde la perspectiva de los *populares*, las reformas provienen de propuestas legislativas que se tramitan desde la asamblea popular, de forma que no pasan por el senado y su aceptación, esto no infringe ninguna ley pero puede generar tensiones por el contenido de esas propuestas (Castagno 2013, 13). Se trata de otro modelo político, una vía alternativa para llevar a cabo los proyectos reformistas; no obstante el ascenso del individualismo y la popularidad se producen paralelamente. Asimismo sucede con la figura del tribunado de la plebe que cobra un gran protagonismo en estos episodios. Desde Tiberio Graco el tribuno de la plebe cobra más relevancia como vía alternativa para implementar estas medidas y marca un precedente (Duplá 1990, 57). El tribuno de la plebe pierde atractivo en los 70 a.C. tras los recortes de Sila que limitan la capacidad del cargo. No obstante recuperará su posición de peso tras el desmantelamiento del sistema silano. De igual importancia para entender esta figura, entre el año 78 a.C. y el 49 a.C., a una razón de 10 tribunos anuales, tenemos 300 tribunos de la plebe. Sin embargo solo unos pocos fueron asesinados (Vanderbroeck 1987, 36). De los 300 tribunos conocemos la fecha del cargo de 114, de estos hay 87 de los que sabemos de su actividad política, y siguiendo la clasificación tradicional de *optimates-populares*, Vanderbroeck (1987, 37) los agrupa en 52 *populares* y 35 *optimates*. Cabe añadir otro factor que influye para valorar al tribunado, y es que es una magistratura que está más abierta para la introducción de *homines novi* de origen ecuestre o itálico (Vanderbroeck 1987, 38), y por tanto no forman del núcleo duro de la elite tradicional. Debemos tener en cuenta que si nos atenemos al contexto de episodios violentos que aparecen en las fuentes, son muchos los protagonizados por el asesinato y represión de un político de línea *popularis*, fundamentalmente tribunos.

Respecto a la violencia interna no resulta algo nuevo para Roma, tenemos como precedente primigenio el conflicto patricio-plebeyo (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 175). Sin embargo desde el 133 a.C. hay una progresión en el uso de la violencia, lo cual produce la pérdida de escrúpulos y moderación, que en palabras de Lintott (1999<sup>1</sup>1968, 208): “la violencia engendra violencia”. Cicerón decía que *ius* (derecho) y *vis* (violencia) son incompatibles, aunque justifica la violencia en circunstancias como la defensa patria (Duplá 2017, 70). Hay diferentes interpretaciones de la violencia producida en este contexto, Hidalgo de la Vega la considera estrictamente política y fuera del marco jurídico (cit. en Castagno 2013, 8). Sin embargo en Roma existe una legislación contra la violencia, medidas para el control de la violencia interna, así como medidas “institucionales” como el *scu* (Duplá, 2017, 71). La legislación explícitamente contra la violencia (*vis*) comienza en el año 78 a.C. con la *Lex Lutatia*, y después la *Lex Plautia* entre el 78 y el 63 a.C. (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 122). Las leyes contra la violencia responden al contexto de disturbios y asesinatos en aumento en estas décadas centrales del siglo, de manera que la legislación se desarrolla rápidamente y se va refinando al final de la República (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 123). Para Duplá (2017, 69), la política se entiende como un método pactado de resolver los conflictos internos de forma dialogada, cuando esto fracasa surge como respuesta la violencia

política<sup>36</sup>. En Roma hay una aceptación natural de la violencia en general, desde los juegos con los combates de gladiadores hasta el tratamiento de los esclavos. La violencia se legitima como respuesta a otra violencia (Duplá, 2017, 74).

En el periodo tardorrepblicano la violencia tiene múltiples expresiones, como una herramienta más para conseguir objetivos en el choque político (Castagno 2013, 6-7). No se desarrolla como un fenómeno autónomo, sino que está regida por la racionalidad instrumental que legitima el uso de la fuerza (Gerardi 2015, 7). Entre el año 133 y el 49 a.C. se producen en torno a 91 casos de disturbios violentos, teniendo una especial aceleración en las décadas de los 60 y 50 a.C. (Gerardi 2015, 4). Vanderbroeck (1987, 11) aplica la teoría de Turner y Killian del comportamiento colectivo para entender las movilizaciones entre Sila y la segunda guerra civil en las que se producen más disturbios: el colectivo influye sobre el individuo, de manera que los individuos que lo forman interactúan y se rigen por unas normas superiores, las cuales se caracteriza por la espontaneidad y no la tradición. No estamos ante un comportamiento institucionalizado, una estructura social alterada o con conflictos de valores que pueden precipitar un comportamiento violento, y por tanto cuando la estructura deja de ofrecer unos canales de acción surge una respuesta a través de vías poco habituales (Vanderbroeck 1987, 11). Asimismo factores como las proscripciones y purgas de la primera guerra civil, la guerra social y la incorporación de nuevos ciudadanos, así como la carestía y la concentración de población en la ciudad de Roma, influyen en el desarrollo de estos procesos de conflicto interno (Gerardi 2015, 9). Lintott (1999<sup>1</sup>1968, 69) considera que la violencia pasa de espontánea a organizada, y pone como ejemplo el periodo político ciceroniano donde se forman grupos armados, se producen actos violentos en asambleas, juicios y *contiones*, se imponen procedimientos de obstrucción jurídica y legislativa, presión para las votaciones e incluso obstáculos en lenguaje religioso a través de auspicios o la *obnuntatio*. La elite dispone de diferentes herramientas para obtener el control político, desde el uso de leyes contra adversarios políticos, medidas como la *obnuntatio* para interrumpir una asamblea por un mal auspicio (Vanderbroeck 1987, 156), hasta la medida de excepción del *senatus consultum ultimum*: el senado concentra en un individuo el poder para retomar el control con la capacidad de usar la violencia como medio (Vanderbroeck 1987, 158).

En la línea de análisis de los movimientos sociales, estos disturbios se formulan como la expresión política ciudadana (Gerardi 2015, 5). Para Lintott (1999<sup>1</sup>1968, 6) la justicia popular es un sustrato de la violencia política, asimismo este tipo de violencia tiene muchas formas, aunque el linchamiento es la más drástica. Debemos tener también en cuenta el factor del rumor y su fuerza en el desarrollo de movimientos sociales, así como la simbología para delinear el objetivo y la dirección (Vanderbroeck 1987, 12). La base de la defensa ante la violencia es la auto-protección, ya que en Roma no hay fuerzas policiales (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 11), por lo que la violencia se relaciona con la ley como la aceptación y la prescripción de la defensa propia (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 22). Es moral y jurídicamente legal el uso de fuerza para resolver disputas, ejemplo de ello es la aspiración al *regnum* como un precedente para asesinar a un líder ambicioso (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 54).

---

<sup>36</sup> Duplá (2017, 70) sigue la tesis de Arostegui: la violencia en sociedades liberal-capitalistas es un componente sustantivo y un mecanismo social, en cambio en las sociedades precapitalistas es algo innato y estructurador. Esta definición no serviría para explicar la violencia política en Roma. Sin embargo Duplá considera que se puede aplicar, pero surge el debate sobre la estatalidad de Roma para poder analizarlo.

Otro factor para comprender estos movimientos es la composición de la plebe<sup>37</sup>. Los políticos acuden a la plebe de Roma en busca de apoyo político como una herramienta, tanteando individuos sin ataduras verticales y clientes despojados de otros miembros de la elite, lo que consecuentemente consolida una 'clientela pública' (Vanderbroeck 1987, 82). No obstante, esta clientela es más volátil debido al mayor peso que otorga la ganancia inmediata por el apoyo otorgado que la lealtad, y no debemos olvidar los contextos de crisis o los problemas de carestía (Vanderbroeck 1987, 82). Un ejemplo de ello son la cantidad de reformas agrarias y las leyes frumentarias que afectan al reparto de cereal durante este periodo. La comunicación entre la elite y la plebe se transforma, generando una relación patrón y cliente entre el líder y la movilización. Incluso disponemos de casos de liderazgo sin presencia de un magistrado, como el ejemplo de Clodio y sus subalternos, caso particular de movilización de la plebe (Vanderbroeck 1987, 139-141). De la misma manera tenemos el factor de la plebe rural frente a la urbana, ya que los miembros de las tribus rurales no están presentes todo el año en Roma. Sin embargo tienen peso para las elecciones de los magistraturas menores (Vanderbroeck 1987, 69). Lintott (1999 <sup>1</sup>1968, 178) analiza el choque entre la plebe rural y urbana: el ejemplo de la popularidad de T. Graco proviene en parte por la plebe rural que se beneficiaba de su reforma agraria, lo cual responde a la votación por tribus que expulsa al tribuno Octavio cuando intentó vetarlo; lo mismo sucede con Saturnino en el año 100 a.C. y los veteranos de Mario, donde se produce un choque entre la plebe urbana y la rural. Pero a la hora de analizar las disputas en las que participa la plebe, Vanderbroeck (1987, 147) considera que hay que diferenciar entre los movimientos de carácter violento y los disturbios, ya que los primeros responden a una acción intencionada y los segundos se deben a una protesta social, una reacción ante una injusticia. No es lo mismo provocar un disturbio con un objetivo político como las elecciones o procesos judiciales, que los que se producen por una reacción de la multitud. Es necesario analizar el suceso en relación con la coyuntura. Disponemos de un simbolismo producido en estos actos que nos ayudan a comprender el episodio, como el ejemplo de la ruptura de las fasces de los lictores en disturbios (Vanderbroeck 1987, 148). Los lictores<sup>38</sup> actuaban permitiendo la vía libre y asegurando la seguridad personal del magistrado, para ello empleaban su voz, las varas de las fasces y la intimidación (Muñiz 1989, 145). Consecuentemente romper las fasces es un agravio ante el poder del magistrado, lo cual expresa el rechazo a su persona al no considerarla digna del puesto.

Este proceso de violencia transforma la relación entre la elite y la plebe, de manera que al final de la República la distancia entre estos dos polos se incrementa (Vanderbroeck 1987, 172). Con el principado de Augusto la transformación de la estructura política impide la continuación de las luchas internas de la misma forma. La clientela militar se concentra en el príncipe, además las provincias más relevantes están bajo su mando, por no decir que las guerras civiles han permitido una purga de la elite y se ha incrementado el número de libertos y *equites* (Vanderbroeck 1987, 193-194). Se genera un nuevo factor en la ciudad de Roma frente a la violencia interna: la introducción de los pretorianos

---

<sup>37</sup> Según la estimación de Hopkins al final de la República Roma contaría con una población aproximada entre 800.000 y 1 millón de personas (cit. en Vanderbroeck 1987, 68).

<sup>38</sup> Los lictores actúan como subalternos de los magistrados (Muñiz 1989, 138), las fasces que portaban contenían un hacha dentro de un haz de varas atadas. El hacha era la que se empleaba para la pena capital (Muñiz 1989, 148), en cambio las varas tenían el uso de infligir castigos corporales (Muñiz 1989, 133). Las fasces son un símbolo de orden y poder, ya que los magistrados que recibían a los lictores eran los que disponían de *imperium* (Muñiz 1989, 138), además eran una insignia de *dignitatis* y se guardaban en el templo de Libitina (Muñiz 1989, 145).

y vigiles. La presencia de estos cuerpos en la ciudad de Roma establece algo similar a una fuerza policial, y por tanto con capacidad de impedir o influir en los procesos de disturbios sociales que hemos visto con anterioridad (Vanderbroeck 1987, 195). Finalmente la competición aristocrática tradicional es suprimida al concentrar todo el poder en la figura del príncipe, ahora la fricción entre los miembros de la elite pasa por entrar en la clientela imperial y participar en la dependencia del favor del príncipe.

Por último, para acercar mejor su comprensión, entraremos un poco más en detalle de dos elementos relevantes en los episodios de violencia interna de este periodo: el *scu* y el fenómeno de las bandas armadas.

### El *senatus consultum ultimum*

Es necesario detenerse en el *scu* para entender los episodios violentos en los que se encuentra. Duplá (1990, 245-246) considera que es un atajo violento, que principalmente no es una solución, sino una causa, un mecanismo represivo del sector político dirigente, de manera que la medida sirve para poder eliminar a un adversario político sorteando la legalidad. El problema del *scu* es que se trata como una medida de excepción. Sin embargo Roma no dispone de una constitución, ni de un estado como nosotros lo entendemos ahora. La denominación de esta medida se inserta como ‘excepción’ porque el senado es el mayor órgano de poder político y jurídico (Duplá 1990, 34-36). El *scu* se convertirá en una nueva herramienta del senado para responder ante las acciones que escapan fuera de su control, como las medidas *populares* que efectúan a través del tribunado y los disturbios. Asimismo el *scu* no dispone de una ley que lo regule, no mantiene diferencias con un *senatus consultum*, es una medida para una situación concreta en la que el senado delega en un magistrado para resolver un problema (Duplá 1990, 144-145). Todos los *scu* finalizan cuando se elimina al líder del movimiento objetivo (Duplá 1990, 150). Tenemos como precedente de actuación antes de emplear esta medida el dictador; no obstante esta magistratura se transforma en el siglo II a.C., ya que el contexto expansivo y las guerras de larga duración y distancia le influyen (Duplá 1990, 153). Debemos tener en cuenta que los *optimates* recelan de la dictadura, debido al creciente poder de concentración en un individuo, el ejemplo de la carrera extraordinaria de Pompeyo nos ilustra en que es la medida que utilizan para retomar el control (Duplá 1990, 154), lo cual en un proceso de larga duración tendrá un efecto desastroso. El ejemplo de Pompeyo es muy ilustrativo: el senado requiere de un individuo con capacidad para establecer el orden, de manera que permite mandos extraordinarios para resolver los problemas coyunturales, y por tanto Pompeyo crece en poder y *auctoritas*. Es un proceso que se retroalimenta.

Duplá (1990, 157-158) considera que el *scu* evoluciona de una medida de carácter ejecutiva a una preventiva represiva, ya que se salta las barreras legales legitimándose en la defensa de la *res publica* y se utiliza como herramienta para los intereses de un sector senatorial. Además desde la el año 88 a.C. el senado comienza a aplicar la declaración de *hostis* junto al *scu*, es decir, la declaración de enemigo público con la consecuente pérdida de ciudadanía, de manera que impide la capacidad de *provocatio* para tener derecho a un juicio y se puede actuar libremente contra estos individuos (Duplá 1990, 120).

Desde los hermanos Graco hasta Augusto el *scu* se aplicó en muchas ocasiones: en el 121 a.C. contra Cayo Graco, en el 100 a.C. contra Saturnino y Glaucia, en el 83 a.C. contra Sila, en el 77 a.C. contra Lépido, en el 63 a.C. contra Catilina, en el 62 a.C. por los disturbios de Metelo Nepos, en el 52 a.C. por la muerte de Clodio, en el 49 a.C. contra César y en el 43 a.C. contra Antonio (Hidalgo 1986-87, 82).

### El fenómeno de las bandas armadas

Hemos mencionado una etapa (décadas de los 60 y 50 a.C.) en la que se acelera el proceso de violencia interna, por ello dedicamos este punto a detallar este fenómeno. Tenemos como precedente la irrupción de los veteranos desde Mario y la proletarización del ejército, lo cual ofrece un elemento de presión en la ciudad de Roma (Duplá 1990, 59). También se produce con los itálicos de Druso, y Sulpicio Rufo disponía de un ‘anti-senado’ de *equites* (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 74-75). El uso de grupos de presión está cada vez más presente, aunque sin duda quien desarrolla una forma más organizada es Clodio, ya que una de las medidas como tribuno de la plebe en el año 58 a.C., recuperaba las asociaciones de *collegia* que habían sido disueltas y prohibidas en el 64 a.C. Clodio dispuso así de bandas armadas de esclavos, libertos y ciudadanos libres. Además las fuentes señalan que mantenía integrados a muchos gladiadores entre los esclavos de sus bandas (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 77-78). El uso de gladiadores, lo cual era una ventaja en los disturbios al disponer de individuos con experiencia en combate y manejo de armas, no fue exclusivo de Clodio, también su adversario político Milón disponía de gladiadores (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 83). El uso de los *collegia* tras su restitución le permitía establecer una organización estructurada, ya que estas asociaciones respondían a los *vici* y *pagi* (circunscripciones), y al contar con un *magister* que las lidera disponía de una jerarquía organizada (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 82). Cabe mencionar que muchos de los líderes de las bandas de Clodio que aparecen en las fuentes están relacionados con centuriones y con individuos que apoyaron a Catilina en su conjura (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 83). Cicerón presenta en su retórica estas asociaciones como grupos de esclavos y libertos que interceden en la vida política (López Román 2009, 118). El miedo a una revuelta de esclavos está presente en el contexto por las Guerras Serviles como precedentes, teniendo reciente la revuelta de Espartaco (73-71 a.C.). Las “bandas” de Clodio también estaban compuestas por ciudadanos libres (López Román 2009, 119). Sin embargo la mayoría de los grupos eran mixtos de libertos y esclavos, pudiendo tener incluso solo integrantes esclavos. Esto generaría el rechazo de ciudadanos libres que quisieran entrar en determinados grupos formados por esclavos (López Román 2009, 122). Además con la ley de Clodio los que eran incapaces de entrar en los *collegia* anteriormente por su extrema pobreza, ahora podían crear un grupo acorde a sus posibilidades económicas, consecuentemente aumentaba la presencia de esclavos (López Román 2009, 124). Desde época de Sila el número de libertos en Roma había crecido, asimismo el aumento de las bandas y los *collegia* se produce en paralelo al de libertos y hombres libres en Roma, lo cual afectaba directamente al reparto de cereal y por ello Clodio explota este recurso (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 87-88).

Los *collegia* eran asociaciones de tipo voluntario con unos objetivos e intereses comunes. La visión historiográfica actual considera los *collegia* como una agrupación voluntaria para un apoyo mutuo en procesos funerarios o de necesidad (López Román 2009, 121). Estos grupos están fuera de

la estructura política como las centurias o las tribus. Los datos que se recopilan sobre estas asociaciones se incrementan entre los años 65-55 a.C. porque forman parte de la política de ese periodo (López Román 2009, 119). En el año 56 a.C. un *senatus consultum* intentó prohibirlos de nuevo, aunque existe un debate acerca de esto. Después al año siguiente, una ley completa ese decreto pero no queda claro si afectó a todos los *collegia* o solo a una parte de estos (López Román 2009, 120)<sup>39</sup>. Para López Román (2009, 123) el hecho de no tener una legislación con anterioridad al 64 a.C. supone que no tenían la presencia y fuerza que representan en ese periodo. Por otro lado, al ejercer como elemento de presión en comicios, relaciona el aumento de participación de la plebe urbana desde Tiberio Graco con su prohibición, ya que la violencia es su capacidad real de influencia. Aparentemente Clodio no parece buscar el control de la plebe como un fin, sino como un medio que le servía para sus intereses políticos. Pero la legislación de Clodio se visualiza como un desafío al senado, lo cual generó tensiones (López Román 2009, 125).

---

<sup>39</sup> El debate surge con el trabajo de Mommsen y una inscripción en *Fiesole* con la que construye el término *Collegia Compitalicia*; el término no aparece en las fuentes pero se consolidó historiográficamente. Mommsen relaciona los *collegia* y los *compitalia*, donde el *compitum* estaría formado por un número de *vici* con sus magistrados. Sin embargo para Mommsen es algo territorial dejando fuera lo religioso o profesional (López Román 2009, 120).

## 4. Casos de violencia-religión

En este capítulo expondremos los diferentes casos seleccionados, intentando plantear una síntesis del suceso y su contexto, para después aplicar el análisis de la relación entre violencia y religión.

Primero debemos entender qué relación existe conceptualmente entre la violencia y lo religioso en Roma. Para Girard (1983, 35) la violencia física causa una impureza, ya que al producirse un derramamiento de sangre se está generando una “mancha” de impiedad, de forma que la violencia es un elemento contagioso e impuro. El sacrificio, que se encuentra en la base de la estructura ritual de Roma, es un acto de violencia. No obstante, el ritual del sacrificio elimina el contagio de la violencia (Girard 1983, 38), de ahí su relevancia dentro de la rigurosidad ritualística romana. Debemos recordar que la religión romana se estructura en el *cultus deorum*, donde el equilibrio cósmico se representa con la *pax deorum*. Cuando se realiza un sacrificio con un procedimiento incorrecto, se está desencadenando una reacción negativa para toda la comunidad (Girard 1983, 48). Consecuentemente se predisponía a la escrupulosidad y el conservadurismo. Para Bayet (1984, 53) la prevención de la ruptura ocupa un elemento central en Roma. Los sacrificios pueden ser públicos o privados, pero son los de carácter público los que afectan a la comunidad. El acto del sacrificio en sí mismo es un acto de violencia, ya que, en palabras de Girard (1983, 9) «es criminal matar a la víctima porque es sagrada...pero la víctima no sería sagrada si no se le matara». De ahí que el propio ritual del sacrificio ejerce como su propio acto de purificación (Girard 1983, 47-48). En definitiva la violencia causa impureza ritual, como sucede en el caso de la guerra, y por tanto requiere de una purificación para limpiar esa mancha. El ciclo militar anual<sup>40</sup> establece una serie de festividades para la purificación del acto bélico. Estas lustraciones previas al conflicto permiten absolver a los soldados del asesinato mediante el *sacramentum*, lo cual lo constituye como un rito de tránsito para desacralizar la guerra a la vez que purifica a sus participantes (Pérez 2016, 183-184). Al finalizar el ciclo militar se reintegran en la comunidad mediante otros ritos de purificación.

En general podemos vincular la violencia física con el acto del derramamiento de sangre, mientras la violencia psíquica la relacionamos con el uso de la religión como herramienta de dominación y miedo. Ambos aspectos pueden retroalimentarse, teniendo además la justificación religiosa de la guerra como su máxima expresión política.

---

<sup>40</sup> El ciclo militar comienza en marzo y acaba en octubre. Marzo inicia la temporada de campañas despertando el espíritu bélico y renovando la protección con los dioses (Pérez 2016, 180-182). Una de las festividades que nos llama la atención es el *Quinquatrus* el 19 de marzo, ya que se constituye como una purificación de armas y del propio ejército. El acto de la guerra es un derramamiento de sangre, tal y como hemos mencionado, y por tanto, se constituye como un acto de impureza, de ahí la relevancia de la purificación antes de marchar a la guerra para evitar la ruptura de la *pax deorum* (Pérez 2016, 183). Después en el ciclo de octubre son reintegrados con el rito del *Tigillum Sororium* el día 1 de ese mismo mes. Este ritual consiste en el paso de los soldados bajo un yugo para purificarse por la sangre derramada en combate, lo cual cierra el ciclo bélico. Es interesante la interpretación que lo relaciona con la purificación de la violencia antes de entrar en el *pomerium*, lo cual reincide en el tránsito del contexto bélico al cívico (Dumézil, G. (1990 <sup>1</sup>1969), *El destino del guerrero, aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, Siglo XXI, México, p. 39). El ciclo de octubre finaliza con el *Armilustrium* el día 19, una ceremonia de purificación de armas que se desarrolla en el Aventino (Pérez 2016, 196).



## 4.1. El asesinato de Tiberio Graco

El contexto de violencia tardorrepública se inicia con la muerte de Tiberio Graco, cuyo caso contiene elementos de nexos entre religión y violencia. Empleando a Apiano<sup>41</sup> y Plutarco<sup>42</sup> como fuentes el suceso se produce en el año 133 a.C.: después de su reforma agraria y otras medidas, Tiberio pretende presentarse a tribuno de la plebe por segunda vez, pero se disuelve la asamblea en un contexto de enfrentamiento sin finalizar el proceso. Al día siguiente el pueblo se reúne frente al Capitolio para la votación y Tiberio acude con sus allegados. Mientras tanto, el senado se había reunido en el templo de *Fides* discutiendo si deben emplear la fuerza contra Tiberio. El cónsul P. Mucio Escévola se niega por ser una medida ilegal, de manera que el pontífice máximo Cornelio Escipión Nasica toma el liderazgo de un sector senatorial, así como el apoyo de *equites*, para dirigirse contra Tiberio. En el Capitolio el alboroto crece y estalla un disturbio entre los partidarios de Tiberio y sus opositores. En este punto Plutarco nos narra que Tiberio con un gesto con la cabeza avisando del peligro, provoca la interpretación de una actitud de colocarse una diadema, lo cual se relaciona con un signo de aspiración monárquica<sup>43</sup>. Por otro lado en Apiano se habla del rumor de que Tiberio ha depuesto al resto de tribunos o que se ha designado como tribuno sin votación<sup>44</sup>. Sea como fuere, acusando a Tiberio de tirano, el pontífice Nasica se pliega la toga alrededor de la cabeza, y lidera el enfrentamiento contra Tiberio y los suyos, de manera que se produce un encuentro violento a base de piedras y palos, trozos de bancos y mobiliario<sup>45</sup>. La muerte de Tiberio tiene diferentes versiones: en Apiano no se especifica; en Plutarco primero es golpeado por P. Satureyo y después L. Rufo<sup>46</sup>; mientras en Diodoro lo realiza el propio Nasica<sup>47</sup>. Finalmente los cuerpos son arrojados al Tíber, lo cual impedirá que se le apliquen los ritos fúnebres (**Anexo: textos II**).

El motivo de la muerte de Tiberio parece justificarse en el uso de la violencia como defensa de la patria, Nasica refleja esa postura en el texto de Apiano<sup>48</sup>. La misma línea empleada por Cicerón para justificar y legitimar la violencia en la conjura de Catilina (Duplá 1990, 75), se trata de la primera vez que se emplea el pretexto de salvación de la República para cometer un golpe de violencia interno (Duplá 1990, 80). Sin embargo Tiberio no es declarado *hostis*, aunque se le presenta como un criminal, por ello Duplá (1990, 84), considera que se le está acusando de *perduellio* (traición) por su intromisión en las competencias comiciales y su extralimitación. Consecuentemente este proceso es la primera vez en la que se ignora la legalidad oficialmente y marca un precedente para otros sucesos violentos posteriores (Duplá 1990, 85).

Uno de los principales aspectos que nos hace detenernos en este caso es la actuación del pontífice Nasica: la colocación de la toga en la cabeza. Apiano señala que es una acción de la dignidad de su cargo religioso para que la multitud le siga, de manera que se expresa como un símbolo de guerra, aunque también alude a que puede ser para ocultarse frente a los dioses por el acto

---

<sup>41</sup> *App. B.C. I*, 14-16.

<sup>42</sup> *Plut. T. C. G.* 16-21.

<sup>43</sup> *Plut. T. C. G.* 19, 2-4.

<sup>44</sup> *App. B.C. I*, 15.

<sup>45</sup> *App. B.C. I*, 16.

<sup>46</sup> *Plut. T. C. G.* 19, 10.

<sup>47</sup> *Diod. XXXIV-XXXV*, 33, 6-7.

<sup>48</sup> *App. B.C. I*, 15.

que va a cometer<sup>49</sup>, lo cual entra en la interpretación de la impureza del asesinato. El velar la cabeza con la toga es un acto que se identifica con la ritualidad y el sacrificio en la religión romana, lo cual nos recuerda al ritual de la *devotio*: tenemos el ejemplo del cónsul Publio Decio Mus<sup>50</sup> en la Segunda Guerra Latina (340-338 a.C.), tras un presagio Decio le pide al *pontifex maximus*, Marco Valerio, que le dé indicaciones para realizar un rito de sacrificio para su persona. Tras recitar una oración con la toga velando la cabeza se lanza contra el enemigo sacrificando su vida a los dioses para propiciar la victoria. Años después su hijo reproduce en otra batalla el mismo proceso según nos narra Livio<sup>51</sup>. Aunque lo interesante de este proceso es el auto-sacrificio<sup>52</sup>, el cual no guarda relación con el caso de Tiberio, tenemos la referencia al *pontifex maximus* como autoridad para ratificar un rito de violencia sacrificial y el gesto de velar la cabeza con la toga, lo cual es un elemento religioso propio de los sacrificios. Por un lado Nasica como pontífice máximo es la mayor autoridad religiosa en el proceso contra Tiberio, y por otro lado la toga en la cabeza reflejaría un acto de ritualidad.

El acto de Nasica ha sido interpretado por diferentes autores. Para Duplá (1990, 75) que sigue la tesis de Rödl, subraya la condición sacerdotal de Nasica como un método de impresionar a los asistentes, lo cual legitima su acción. Debemos tener en cuenta que el cónsul Escévola se había negado a ratificar la violencia pero después del suceso reconoce su legalidad (Duplá 1990, 74-76), y por tanto el proceso liderado por Nasica no tiene consecuencias punitivas. En cambio para Earl se trata de una declaración de *sacer* sobre Tiberio por parte de Nasica, lo cual permite el homicidio (cit. en Duplá 1990, 74).

El declararlo *sacer*<sup>53</sup>, es decir, condenarlo a la consagración<sup>54</sup>, permitiría el homicidio sin represalias, aunque no justificaría la muerte de sus seguidores. Al aplicar la consagración el condenado es entregado a los dioses, y por tanto éstos deciden su destino. Tradicionalmente se consideraba como una fórmula jurídica de condena a muerte, pero se trata de una expulsión de la

---

<sup>49</sup> *App. B.C. I*, 15.

<sup>50</sup> *Liv. III, VIII*, 9; *Cic. Div. I*, 24, 51.

<sup>51</sup> *Liv. X*, 28.

<sup>52</sup> Una monografía que profundiza sobre este rito: Sacco, L. (2011), *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma.

<sup>53</sup> La definición de *sacer* (sagrado) es compleja, ya que tiene diferentes matices en las diversas culturas y civilizaciones. El estudio etimológico lo presenta como opuesto a profano, asociando el mundo divino como algo contrario a la vida corriente (Agís, M. (1991), *Mirce Eliade. Una filosofía de lo sagrado*, Universidad de Santiago de Compostela, p. 63). Muchos autores han señalado la ambigüedad del término “sagrado” con “maldito”, generando un debate sobre su significado. En Festo (s.v. *sacer mons*, 414, L.) y Macrobio (*Sat. 3, 7, 3.*) lo sagrado es aquello dedicado a los dioses, y para que sea sagrado debe ser público. Por ello Barrio de la Fuente (1992, 49-51) considera que el término arrastra una condición peyorativa de criminal al relacionar *sacer* con el delito y la exclusión de la comunidad. En cambio para Fugier la explicación deriva del cambio semántico por una metonimia consecuencia-cause de este proceso de expulsión (cit. en Barrio de la Fuente 1992, 51). Por otra parte, tenemos el planteamiento de un concepto tabú, por lo que el significado adquiere una concepción ambigua entre sagrado y maldito, ya que pertenece al plano divino (Wagenvoort, H. (1980), *Pietas. Selected studies in Roman religion*, Brill, Leiden, p. 26). En el aspecto de poder cometer homicidio (sin represalias) contra el *homo sacer*, Cantarella (1991, 275) cita a Macrobio (*Sat. 3, 7, 3.*): «se llama sacro a lo que está destinado a los dioses, y no puede aproximarse a los dioses si el alma no está liberada del peso del cuerpo». Definitivamente el peso de este castigo se encuentra en la expulsión de la comunidad, lo cual sirve para purificar el orden cósmico y castigar al reo.

<sup>54</sup> La condenación mediante consagración se producía ante delitos religiosos muy graves, donde entran los atentados contra personas, objetos y recintos sagrados (Mateo 2014, 85). Tenemos dos ejemplos de este suplicio por atentar un recinto sagrado: el caso que aparece en Dionisio de Halicarnaso (2, 74), en el cual se condena a la consagración a quien violase el límite o robase las piedras consagradas a *Iuppiter Terminus* que delimitan el campo; Otro caso es el que aparece en Festo (*Terminus*, 505 L.) sobre una ley que condena a la consagración a quien sobrepase el terreno de otro al arar.

comunidad al entregar al reo a los dioses para que estos lo castiguen (Barrio de la Fuente 1993, 43). Consecuentemente al quedar los individuos expulsados se podía atentar contra ellos sin consecuencias negativas (Barrio de la Fuente 1992, 63-64).

Otro aspecto en relación con este caso es la sacrosantidad del tribunado, lo cual podemos relacionar también con el concepto de *sacer*. En Plutarco tenemos la referencia en la que acusan a Nasica<sup>55</sup> de tirano y maldito, por haber asesinado a un hombre sagrado, y también en un lugar sagrado en referencia al Capitolio<sup>56</sup>. Debemos recordar que Tiberio como tribuno tendría también la inviolabilidad de la *sacrosanctitas*. No obstante al no poseer el cargo de forma oficial una segunda vez, no dispondría de esta prerrogativa religiosa cuando se produce su muerte. En esta misma línea Camilo (2018, 97-98) considera que guarda relación con un proceso anterior: a pesar de no estar reglado legalmente, la justificación de la muerte de Tiberio se basaría en el *concilium plebis* que se deshizo del tribuno Octavio por su *intercesio* contra la reforma agraria de Tiberio, ya que es un atentado contra la *sacrosanctitas* de Octavio como tribuno, consecuentemente Tiberio sería culpable por *perduellio* al atentar contra la *pax deorum*, así como romper la *fides*. Pero la línea que considera que Tiberio es *sacer* no justifica la matanza de sus seguidores. Ciertamente no hay elementos para postular que en caso de condenarse por *sacer* se extendiese a sus seguidores. Podría argumentarse que es declarado *sacer* si tenemos en cuenta que Tiberio, al ser acusado de tirano, es condenado por provocar disturbios en un área sagrada como el Capitolio, ya que la ocupación de un templo podía considerarse un sacrilegio grave (Mateo 2014, 85). Además el hecho de que la actuación de Nasica no es condenada después, nos invita a pensar que la muerte de Tiberio está legitimada oficialmente.

Dentro de la muerte ritualizada tenemos que reflexionar ante otra categoría diferente al *homo sacer*: el sacrificio humano. Pero si consideramos que estamos ante un episodio de este tipo tenemos que analizar el proceso desde una óptica ritual, de manera que hay dos elementos que no se cumplen: la voluntad de la víctima sacrificial y la pureza<sup>57</sup>. Las víctimas (animales) de los sacrificios en Roma debían ser conducidas al templo sin que opusieran resistencia, ya que la obstrucción era un signo de mal presagio, las víctimas debían entregarse al dios voluntariamente, consecuentemente su falta de resistencia se traducían en su entrega a la divinidad (Sánchez 2013, 20). Por otro lado los animales eran sometidos a un examen de pureza (*probatio*), ya que era necesario que fueran puros antes de entregarse a la divinidad (Sánchez 2013, 19). Podemos pensar que los actos de Tiberio, ante la perspectiva de Nasica como pontífice máximo, lo convierten en impuro, y por tanto es más factible un castigo religioso o la declaración de *sacer*. En roma el sacrificio humano no es una práctica habitual, pero si examinamos los casos documentados: enterramientos en el foro Boario en el 228 a.C., en el 216 a.C. y en el 214-213 a.C.<sup>58</sup>; y la inmolación de 300 individuos en Perugia por Augusto<sup>59</sup>; son episodios en los que las víctimas no son ciudadanos y se producen en un contexto bélico. Esto nos

---

<sup>55</sup> El senado envió a Nasica a Asia y muere poco tiempo después (*Plut. T. C. G.* 21, 6).

<sup>56</sup> *Plut. T. C. G.* 21, 5.

<sup>57</sup> Barrio de la Fuente (1994, 24) considera estos dos aspectos fundamentales en la realización de un sacrificio.

<sup>58</sup> El enterramiento vivo de una pareja de galos y otra de griegos en el foro Boario responden a un contexto de crisis. Es interesante el caso del 216 a.C. tras la derrota de Cannas frente a Anibal. El impacto de la derrota conllevó una búsqueda de expiación religiosa con el intento de recuperar el favor divino, ya que debemos recordar que el porvenir de Roma se vincula al *cultus deorum*; además debemos sumar que se produjeron coyunturalmente el incesto de dos vestales (Cantarella 1991, 229). A pesar de que el sacrificio humano es infrecuente, existe una ley del año 97 a.C. que prohibía el sacrificio humano (*Plin. Nat.* XXX, 3, 12), y por tanto constata su práctica en la antigua Roma.

<sup>59</sup> *Suet. Aug.* 15.

inclina a rechazar la idea del sacrificio humano, aunque debemos tener en cuenta que el *homo sacer* y los *hostes* coinciden en que son individuos expulsados de la comunidad. Cabe añadir otro caso más de sacrificio humano documentado: la condena a los soldados de César<sup>60</sup>, aunque en este caso se trata de un caso identificado como castigo en un contexto diferente.

Debemos considerar la idea del castigo religioso, ya que en muchos casos el apaleamiento o fustigación forman parte del suplicio: *poena cullei*, *perduellio*, *securio percussio*, el incesto de las vestales, indisciplina militar y otros delitos. Pero si nos detenemos en el caso de la traición a la *civitas*, la flagelación se puede aplicar como método expiatorio por los “árboles infelices”<sup>61</sup> (Camilo 2018, 96). Desde una perspectiva religiosa podemos inclinarnos por la idea de que Nasica se legitima frente al pueblo. No obstante el colocarse la toga en la cabeza es un rasgo identificativo de que se está realizando un ritual. La multitud enfrentada tuvo que reaccionar ante la presencia de la mayor autoridad religiosa manifestando una expresión ritual, tenemos que reflexionar sobre esto, ya que como pontífice participa en los ritos públicos y la legitimación religiosa de sus actos pudo influir en los integrantes más indecisos del disturbio. En cuanto al acto violento, tenemos por un lado que se trata de un disturbio interno de la comunidad en un recinto sagrado, lo cual genera impureza, esto podría indicarnos que el acto de Nasica puede vincularse con un proceso de expiación por el propio suceso. Ciertamente podemos añadir el apaleamiento como otro elemento por su vinculación con los castigos religiosos, y no podemos olvidar el característico pragmatismo romano. Al acusar a Tiberio de tirano adquiere la condición de traidor, al igual que sus seguidores, lo cual podría indicarnos que la presencia de Nasica velado y el apaleamiento formarían parte de un suplicio expiatorio.

Asimismo hay que detenerse en el propio acto de arrojar los cuerpos al Tíber, ya que impediría realizar los ritos fúnebres correctamente, lo cual entra dentro de la vinculación de religión y violencia. La falta de realizar los ritos religiosos tras la muerte podría condicionar el tránsito del difunto, de manera que entramos en el imaginario cultural romano y la relación entre vivos y muertos (Alfayé 2018, 83). Podemos añadir en relación con este aspecto la interpretación de Cantarella (1991, 233) por la cual la precipitación hacia el agua o el suelo era una forma de sacrificio, lo cual podría reforzar la justificación de la muerte de Tiberio y los suyos en clave religiosa.

Finalmente es interesante, dentro de la línea de violencia y religión, la persecución de los seguidores tras la muerte de Tiberio en Plutarco, donde tenemos el caso de Gayo Vilio<sup>62</sup>, el cual es condenado en un saco lleno de víboras. Este caso nos remite a la condena de la *ponea cullei*<sup>63</sup> ante el

---

<sup>60</sup> Este caso está analizado en el subapartado 4.4. de este trabajo.

<sup>61</sup> El azotar al reo hasta la muerte con madera de un “árbol infeliz” transforma el castigo en una ofrenda a los dioses infernales para reparar y expiar los daños producidos. Los “árboles infelices” eran los que no tenían frutos o si los tenían no eran comestibles, además de ser árboles de mal augurio. Según Macrobio (*Sat.* 3, 20, 2-3) el *arbor infelix* era el que pertenecía a los dioses infernales como la aladierna, la higuera negra, el cornejo, el helecho, el acebo, el peral silvestre, el brusco, las zarzas, las frambuesas o los árboles de bayas o frutos negros (Cantarella 1991, 165). Consecuentemente, el azotar con madera de un tipo de estos árboles introducía el acto en la ofrenda a los dioses infernales para eliminar y expiar el prodigio (Cantarella 1991, 262), lo cual es de suma importancia por la cantidad de castigos que se efectúan en Roma con la fustigación por varas de madera.

<sup>62</sup> *Plut. T. C. G.* 20, 5.

<sup>63</sup> Un acto con gran repercusión dentro de la estructura social romana, ya que Roma se establece como una organización patriarcal, además de que el *pater familias* es considerado el sacerdote del culto doméstico. Este castigo tiene de peculiar su proceso: le colocaban zuecos de madera al reo para evitar manchar de impiedad la tierra; se le cubría la cabeza con una piel de lobo que simboliza el tránsito fuera de la sociedad humana; después era perseguido y fustigado con *virgae sanguinae* (pertenece a los “árboles infelices”); a continuación se le introducía en un saco con un gallo, una víbora, un mono y un perro; finalmente se le arrojaba al Tíber (Cantarella 1991, 247-258). Esta pena se introduce

delito de parricidio, aunque no hay más datos para ponerlo en relación. Pero debemos tener en cuenta de que independientemente de que se trate del castigo de la *poena cullei*, estamos ante un suplicio religioso.

En conclusión a pesar de que la muerte de Tiberio podría vincularse con la condena de la consagración (*homo sacer*), la falta de más detalles no aclara la situación, por ello consideramos que Nasica se basa en la traición de Tiberio y sus seguidores frente a la comunidad, de manera que lo ratifica en un lenguaje religioso, y permite la expiación de la impureza generada con el castigo infligido.

---

en época monárquica pero se desconoce cuándo se añaden los animales, lo cual Cantarella (1991, 247-248) emplaza en el periodo imperial. Este suplicio equivale a la conversión del individuo en un prodigio viviente simbólicamente, lo cual implica su eliminación para restaurar el orden cósmico (Cantarella 1991, 252-253).

## 4.2. El asesinato de Tribunos de la Plebe

A lo largo del periodo tardorrepblicano tenemos muchos casos de asesinato de individuos con el cargo de tribuno de la plebe o que lo ostentaron. Al ser un escalón más en el *cursus honorum* es lógico que muchos magistrados hayan pasado por el tribunado. Sin embargo las fuentes señalan las muertes de algunos individuos por formar parte de contextos de crispación interna, así como integrados en el enfrentamiento que historiográficamente se sustenta en *optimates-populares*.

Primero debemos empezar por la sacrosantidad de los tribunos y su origen: para Pellam (2015, 322) es la transformación en ley de un juramento de la plebe de proteger a los tribunos dentro de las transformaciones del conflicto patricio-plebeyo (siglos V-III a.C.). Este juramento, que se establece entorno al año 493 a.C. ligado a la creación del cargo de tribuno de la plebe, tiene como objetivo condenar a quien dañase a los tribunos mediante la consagración en *sacer* para Ceres. Pellam (2015, 323) continúa que la base de su defensa sería la intervención entre magistrado y plebeyo, como una ley de linchamiento disfrazada de justicia divina. Sin embargo Livio<sup>64</sup> describe la *Lex Sacrata* en 449 a.C. y la aplica a los tribunos, los ediles y los juecesdecenviros. En su pasaje se condena a la consagración a Júpiter a los culpables, así como la confiscación de sus propiedades que serán entregadas al templo de Ceres, Líber y Líbera. Por ello Pellam (2015, 331) apunta a que la *Lex Sacrata* condena a quien ataque a los tribunos, mientras el juramento de la plebe hace referencia a la sacralidad del tribuno, de manera que para este autor estamos ante dos tradiciones que se confunden. En Dión Casio encontramos una referencia a la *sacrosanctitas* en relación con la figura de Augusto<sup>65</sup>, señala que no puede ser injuriado de palabra u obra siendo castigado con el mismo proceso que quien ataca al tribunado<sup>66</sup>. En otro pasaje, Dión Casio vuelve a esta línea y matiza que el acusado de atacar la inviolabilidad se le considera alguien maldito<sup>67</sup>. Ciertamente esto hace referencia al *homo sacer*, pero ya hemos abordado este tema y no volveremos a entrar. A continuación ofrecemos una sucinta recopilación de los asesinatos de tribunos en su cargo recogidos en las *Guerras Civiles* de Apiano desde los Graco hasta el contexto de la guerra silana.

- El caso de Gayo Graco, hermano de Tiberio, no entra dentro de esta categoría, ya que no disfrutaba del cargo cuando se producen los disturbios en los que muere. No obstante Fulvio Flaco sí, el cual fue tribuno después de cónsul<sup>68</sup> y era partidario de los Graco<sup>69</sup>. Tras una serie de disputas internas a raíz de las reformas de Gayo, se reunieron los seguidores en el Capitolio para celebrar una asamblea para tratar los

---

<sup>64</sup> Liv. III, 55, 7.

<sup>65</sup> La sacralidad del emperador adquiere un nuevo matiz puesto que concentra todo el poder religioso en su persona, lo cual lo hace garante del equilibrio cósmico y cualquier ataque contra su persona estaría atentado contra la *pax deorum* considerándose un acto de impiedad. Ando (2000, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, University of California Press, p. 369) extiende la sacrosantidad del emperador también a sus imágenes, una práctica que se da en el mundo helenístico.

<sup>66</sup> Dión Casio XLIX, 15, 5-6.

<sup>67</sup> Dión Casio LIII, 17, 9.

<sup>68</sup> Antonio Sancho nos recuerda en la traducción que las magistraturas no fueron siempre fijas en el orden del *cursus* hasta después de Sila (Apiano, *Historia romana II, Guerras Civiles*, Libros I-II, traducción de A. Sancho Royo, Gredos, Madrid, 1985).

<sup>69</sup> App. B.C. I, 24.

asuntos de una colonia en África (121 a.C.). Un mal entendido entre Graco y Antilo, quien estaba realizando un sacrificio, provocó que los seguidores de Graco asesinaran a Antilo estallando el disturbio<sup>70</sup>. Al día siguiente Graco y Fulvio ocuparon el Aventino e intentaron negociar con el senado<sup>71</sup>. El *senatus consultum ultimum* permitió al cónsul Opimio resolver el problema violentamente, de manera que fueron perseguidos y ejecutados. Graco se refugió y acabó suicidándose a manos de un esclavo, pero Fulvio Flaco se escondió, y tras ser delatado fue ejecutado<sup>72</sup>. Los cuerpos fueron arrojados al Tíber y sus propiedades saqueadas<sup>73</sup>. Después el cónsul Opimio levantó un templo a la Concordia por este episodio<sup>74</sup>. Es interesante en relación con nuestro análisis que Apiano menciona que tras la muerte del hijo de Flaco se “purificó la ciudad de sus muertes”<sup>75</sup>, lo cual podemos relacionar con la impureza generada por los asesinatos.

- En torno al año 100 a.C. el tribuno Nonio es asesinado por orden de Glaucia y Saturnino por temor a represalias en un contexto de disputas políticas. El asesinato queda silenciado por el ascenso de Saturnino al tribunado sin que Apiano de detalles sobre este episodio<sup>76</sup>. Saturnino había llevado una serie de propuestas y medidas *populares* que se introducían en el conflicto tradicional *optimates-populares*. La tensión en aumento derivó en un *senatus consultum ultimum* con Mario como ejecutor que finaliza con la muerte de Saturnino y sus partidarios, los cuales se habían encerrado en el edificio del senado<sup>77</sup>.
- El supuesto hijo de Graco muere durante su tribunado unos años después<sup>78</sup>.
- El tribuno Publio Furio es despedazado en el foro, según Apiano, en el contexto posterior a la muerte del hijo de Graco mencionado anteriormente<sup>79</sup>.
- El tribuno M. Livio Druso llevó una serie de reformas calificadas de *populares* que incluían la concesión de ciudadanía para itálicos, esto levantó mucha crispación y tensión en la *nobilitas*. Consecuentemente fue asesinado (91 a.C.)<sup>80</sup>.

<sup>70</sup> App. B.C. I, 24; Plut. T. C. G. 34, 4.

<sup>71</sup> App. B.C. I, 26.

<sup>72</sup> En Apiano (B.C. I, 26) se esconde en un taller mientras en Plutarco (T. C. G. Graco, 37, 5) lo hace en unos baños abandonados.

<sup>73</sup> App. B.C. I, 26.

<sup>74</sup> App. B.C. I, 26; Plut. T. C. G. 38, 9.

<sup>75</sup> App. B.C. I, 26.

<sup>76</sup> App. B.C. I, 28.

<sup>77</sup> App. B.C. I, 32.

<sup>78</sup> App. B.C. I, 33.

<sup>79</sup> App. B.C. I, 33.

<sup>80</sup> App. B.C. I, 36.

- En torno al año 88 a.C. Sulpicio Rufo presentó una serie de propuestas calificadas de *populares* que generaron la animadversión de un sector senatorial, como resultado fue expulsado del senado y es asesinado<sup>81</sup>.

Los casos expuestos beben de Apiano, y no debemos tomarlos bajo la literalidad. Disponemos de muchos altercados contra la figura del tribunado en ejercicio del cargo. En el marco cronológico, después del episodio de Sulpicio entramos en el contexto de la guerra civil silana, de manera que el contexto bélico implica la posibilidad de asesinatos dentro de la justificación de la guerra y dificulta su análisis. En los casos que hemos observado en Apiano tenemos alusiones a la confiscación de propiedades, así como las disputas políticas que nos llevan a la tesis de la declaración de enemigos públicos. La declaración de *hostis* genera que el individuo pierda sus derechos de ciudadanía, y por tanto se justifica la violencia contra los tribunos, ya que su rasgo de inviolabilidad es ratificado por los comicios que le permitieron acceder al cargo y al ser expulsado de la comunidad lo pierde. Duplá (1990, 120) en su análisis de los *senatus consultum ultimum* y las medidas de excepción, analiza que la primera vez que se emplea declarar *hostis* junto a un *scu* es en el 88 a.C. Sin embargo, en los casos de *scu* anteriores no disponemos de la declaración de *hostis*, al igual que los casos que no se incluyen bajo el *scu*. De manera que es necesaria otra vía para considerar a estos tribunos objetivos del homicidio e invalidar su sacrosantidad, y por tanto poder legitimar sus muertes. Consecuentemente la *sacrosanctitas* es un rasgo que protege al tribuno en su cargo dentro de la legalidad, cuando se producen altercados y el senado (o el sector dominante de este) toma las riendas del poder por la fuerza, el rasgo de sacralidad no tiene efecto. Por un lado la legalidad queda adscrita al sector que domina la política y surge victorioso tras altercados. Por otro lado podríamos pensar que solo los tribunos *populares* son objetivos. No obstante todos los tribunos asesinados no pertenecen a la línea *popularis*, nos referimos a los casos de Nonio, Furio y el supuesto hijo de Graco. Aunque la falta de datos impide aclarar sus muertes y sus relaciones políticas. El asesinato de los tribunos no responde a esa asociación que hacen algunos autores de la línea *popularis* con la magistratura, sino que responde a un contexto de violencia y una disputa por el control político, en el cual el tribunado de la plebe representa una vía alternativa al senado (sin su control) para conseguir medidas y reformas, lo cual convierte al tribunado en objetivo coyuntural de la violencia.

En cuanto a la perspectiva religiosa, podemos pensar que desde la óptica de los tribunos asesinados se está cometiendo un acto de impiedad, pero la legalidad establecida por el poder vigente impide una crítica de sus partidarios más abierta. No obstante tenemos el caso de los hermanos Graco, quizás por su impacto y su popularidad, en el que sus seguidores reivindican su figura tiempo después, incluso religiosamente a través de los altares. Cabe recordar la alusión en Plutarco a Nasica como “maldito” por atacar la sacralidad de Tiberio Graco<sup>82</sup>. Además es llamativo que en Apiano no tenemos alusiones a purificaciones, expiaciones ni a ningún tipo de ritualidad tras altercados violentos que pueda darnos un indicio de la impureza por la violencia, salvo en el ejemplo de la muerte de Gayo Graco y sus seguidores<sup>83</sup>. La prácticamente ausencia de menciones nos inclina a pensar en su omisión desde las fuentes, ya que si hay constancia de que se producen los actos de

<sup>81</sup> *App. B.C. I*, 59-60.

<sup>82</sup> *Plut. T. C. G.* 21, 5.

<sup>83</sup> *App. B.C. I*, 26.



violencia si consultamos a otros autores. El caso de los seguidores de Gayo Graco podría deberse a su relevancia, aunque si comparamos este episodio con el de su hermano Tiberio, la presencia del pontífice máximo Nasica podría legitimar la ausencia de un rito de purificación al acabar con traidores, lo cual justifica su violencia. Sin embargo en el caso de Gayo Graco debemos tener en cuenta que se produce bajo la introducción del *scu* por primera vez, además dentro de la disputa interna de la elite, lo que implica que miembros del senado y del colegio de pontífices partidarios de Gayo estimaran la realización de un rito de purificación. Después de todo, este análisis tan solo se centra en los casos de un periodo en Apiano, por ello requiere de un estudio comparado con otras fuentes para profundizar y obtener más detalles.

Finalmente añadir en relación a esto último que contamos con una mención Cicerón a la purificación del ejército<sup>84</sup> en un contexto de guerra civil, lo cual puede ser un indicio de la presencia de estos rituales en contextos de violencia interna. Cicerón argumenta en su obra *Filípicas*<sup>85</sup>, a propósito de la embajada del senado para tratar con Marco Antonio en el contexto de la guerra contra los tiranidas, como la legión Marcia, que se había pasado de bando anteriormente, había sido purificada. Esto puede responder a los ritos purificatorios del ciclo bélico, pero lo interesante es que se está refiriendo a una legión que alterno de bando dentro de un contexto de guerra civil, lo cual puede responder a la reintegración en la comunidad y la limpieza de la impureza generada por la guerra. Este ejemplo nos ilustra de la existencia de ritos de purificación aplicados en contextos de violencia interna. Sin embargo se encuentra en un contexto bélico a diferencia de un asesinato o disturbio cívico.

---

<sup>84</sup> Cicerón señala que la purificación del ejército se realizaba por el general (*Cic. Div. I, 45, 102*).

<sup>85</sup> *Cic. Phil. XII, 3*.

### 4.3. El asesinato de Mario Gratidiano

En el contexto de la primera guerra civil tras la toma del poder por Sila (ca. 82 a.C.), un hijo adoptivo de Mario, Mario Gratidiano, fue brutalmente asesinado. Plutarco expone que el asesinato se produce de la mano de Catilina, el mismo que protagonizará la conjura del año 64 a.C. Catilina había matado a su hermano y quería que Sila lo incluyese en las listas de proscripciones para librarle del delito, a cambio, Catilina asesina a Gratidiano rival de los silanos, y le entrega su cabeza a Sila<sup>86</sup>. Gratidiano, tras ser apaleado por la ciudad, es conducido a la tumba de Lúculo Catulo, el cual se había suicidado tras un juicio provocado por Gratidiano cuando era tribuno de la plebe en el 87 a.C. (Marco y Pina 2000b, 156). Mario fue descuartizado sobre la tumba: le cortaron las manos, la lengua, las orejas, la nariz, le sacaron los ojos y finalmente fue decapitado. Lucano<sup>87</sup> nos describe con detalle el proceso y señala que se trataba de un acto de venganza por provocar la muerte de Lúculo Catulo<sup>88</sup> (**Anexo: Texto II**).

El proceso que sigue el asesinato es cuanto menos brutal, por un lado parece a simple vista responder a la tortura de Gratidiano antes de su ejecución. No obstante hay una serie de detalles que aparecen en las fuentes que otorgan a este asesinato un carácter ritualizado. En Plutarco, Catilina se lava las manos en una fuente lustral de Apolo tras entregar la cabeza a Sila<sup>89</sup>. La referencia de la lustración incita a pensar que se trata de la purificación correspondiente tras la realización de un sacrificio<sup>90</sup>. Sin embargo, hay otro elemento que refuerza esta idea: la utilización de Plutarco del término *kainotaton*, expresión que utiliza también para los sacrificios barbaros de los galos que aterrorizan a los romanos (Marco y Pina 2000b, 156). De la misma forma recogemos en Salustio unas referencias en esta línea de religiosidad en los fragmentos de su obra *Historia*: la ‘expiación’ de Marco Mario tras partirle piernas y brazos, así como sacarle los ojos<sup>91</sup>; también señala que altares y objetos sagrados se mancharon con sangre de los suplicantes<sup>92</sup>; y un pasaje en el que se menciona sepulcros manchados con sangre de ciudadano que vincularía el asesinato de Mario con la tumba de Catulo<sup>93</sup>. Debemos recordar que nos encontramos en un contexto de asesinatos y violencia en Roma, Plutarco nos señala que se producen matanzas sin odio ni relación con Sila, pero que se permiten por legitimarse con sus partidarios y reforzar su lealtad<sup>94</sup>. Después de todo solo la violencia ilegal requiere de un castigo (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 29), y por tanto al mantener el poder por imposición de Sila, la legalidad queda bajo su dominio.

---

<sup>86</sup> *Plut. Sull.* 32, 2.

<sup>87</sup> *Luc. Farsalia* II, 170-190.

<sup>88</sup> Lúculo Catulo fue cónsul en el año 102 a.C. y venció a los Cimbrios junto con Mario en el 101 a.C. Fue citado a un juicio por Mario y condenado en la purga. Finalmente se suicida antes de cumplir condena. (*App. B.C.* I, 74).

<sup>89</sup> *Plut. Sull.* 32, 2.

<sup>90</sup> En el aparato crítico de la traducción, Cano, Hernández y Ledesma, consideran que se trata de una parodia sacrificial hacia Sila como una divinidad. (Plutarco, *Vidas Paralelas V, Sila*, traducción de J. Cano Cuenca, D. Hernández de la Fuente, y A. Ledesma, Gredos, Madrid, 2007, p. 122).

<sup>91</sup> *Sall. Hist.* I, 44.

<sup>92</sup> *Sall. Hist.* I, 47.

<sup>93</sup> *Sall. Hist.* I, 54, 14; *Val. Max. Fact. et dict. mem.* IX, 2,1;

<sup>94</sup> *Plut. Sull.* 31, 1.

Detengámonos en el papel de la venganza en este caso. La venganza es un elemento establecido en la sociedad romana, la conciencia social lo considera una práctica noble y llevarla a cabo era una prueba de valor y honor (Cantarella 1991, 288). Asimismo la brutalidad de la venganza conecta con la justicia y queda legitimada (Lintott 1999<sup>1</sup>1968, 49).

En el caso de una venganza privada el deber de ejecutarla corresponde a los parientes cercanos afectados, es algo que entra dentro de la esfera de lo privado y lo doméstico (Cantarella 1991, 288-289). Sin embargo la venganza personal estaba prohibida sin mediación de la *civitas*, por ello si alguien mataba por venganza se le debía condenar teóricamente como asesino, aunque esto no siempre se producía (Cantarella 1991, 289), especialmente en procesos de adulterio y el asesinato de los amantes (Cantarella 1991, 290). En cambio la venganza pública tiene otro carácter, además la *civitas* podía delegar la labor de vengarse en particulares, incluso derivando su ejecución en parientes de quien perdió la vida por la *civitas* (Cantarella 1991, 293). Es interesante en esta línea de venganza pública el caso arcaico del dictador de Alba, Mecio Fufecio, el cual fue condenado por traición por el rey Tulo a morir descuartizado tras atar su cuerpo a dos bigas en direcciones opuestas<sup>95</sup>(Cantarella 1991, 292-293). La venganza es un aspecto importante en la cultura de los romanos, ya que justifica el acto violento legitimando a su autor a perpetrarlo. No podemos olvidar en esta línea a Octavio vengando la muerte de César contra los tiranicidas y el ensalzamiento de la divinidad *Mars Ultor*. Podemos pensar que la muerte de Gratidiano se establece como un acto de venganza y bajo el contexto de las persecuciones de Sila, pero por otra parte las alusiones al proceso como un sacrificio invitan a la reflexión sobre si estamos frente a un asesinato ritualizado. Las fuentes pueden reflejar visiones distorsionadas del suceso al tomar otros autores como fuentes, así como la distancia que los separa. No obstante tenemos a Salustio que se encuentra más cercano en el tiempo. Por un lado si tenemos en cuenta que el asesino es Catilina, puede llevarnos a pensar en la imagen que se ha transmitido de este individuo. La retórica propia del discurso ciceroniano contra Catilina con la que se describe tras la conjura, nos ofrece una visión de vil, impuro e inhumano, lo cual nos acerca a la imagen de la barbarie, es decir, la alteridad del “otro” y la descalificación deshumanizada<sup>96</sup>. En Salustio se menciona que Catilina obliga a realizar un juramento a los conjurados con sangre humana<sup>97</sup>, y en Plutarco encontramos una referencia en la que señala que Catilina liderando un grupo sacrificaron un hombre y practicaron antropofagia, donde ese sacrificio podemos vincularlo con Gratidiano<sup>98</sup>. Esta última es una referencia en la que se vuelve a mencionar directamente el sacrificio humano, pero parte del mismo autor: Plutarco. En cambio Salustio nos señala la “expiación” del asesinato<sup>99</sup>, lo cual reforzaría la idea de un nexos religioso de purificación. Uno de los aspectos que podríamos incluir en el análisis es la condición del propio Gratidiano, ya que como enemigo de Sila podemos entender que se encontraría en las listas de proscripciones, y por tanto es un enemigo público y puede ser objeto de homicidio sin consecuencias negativas, además Salustio nos recuerda que la condición de ciudadano de Gratidiano<sup>100</sup>, aunque esto puede responder a la opinión del autor como crítica de las proscripciones.

---

<sup>95</sup> *Liv.* 1, 27.

<sup>96</sup> *Sall. Cat.* 22; *Plut. Cic.* 10.

<sup>97</sup> *Sal. Cat.* 22.

<sup>98</sup> *Plut. Cic.* 10.

<sup>99</sup> *Sall. Hist.* I, 44.

<sup>100</sup> *Sall. Hist.* I, 54, 14.

Desde una perspectiva religiosa la experiencia de practicar un asesinato ritualizado coloca a Catilina en una situación compleja, y no disponemos de la información suficiente como para calificarlo de sacrificio humano en caso de que pudiese, no tenemos referencias a ningún colegio sacerdotal o razones religiosas para llevarlo a cabo. Asimismo si se tratase de un sacrificio humano, tal y como hemos mencionado en el apartado de la muerte de Tiberio Graco respecto al método de sacrificio ritual, no se trata de una víctima voluntaria y pura. Aunque no podemos discernir si se trata de una persona pura porque nos falta información. Por otro lado la voluntariedad de Gratidiano parece evidente que no se cumple, aunque la mutilación que sufre antes de su decapitación podría interpretarse simbólicamente como un medio para no poder expresar su falta de voluntad y por tanto aceptar el acto. Además las ceremonias que implicaban la muerte humana se asociaban con actos de barbarie o magia (Barrio de la Fuente 1994, 24). No obstante tenemos la constancia de una ley del año 97 a.C. que prohibía los sacrificios humanos<sup>101</sup>, lo cual emplazaría este caso como ilegal en caso de ser un sacrificio. Sin embargo, el contexto de las proscripciones y la guerra civil podría dejar fuera la aplicación de esta ley.

Al acérmanos a la perspectiva individual de Catilina, tras cometer un acto de brutalidad, el cual puede acercarse más a la tortura, produce una mancha de impureza que afecta al asesino, lo que requiere de una purificación como hemos visto en otros ejemplos en relación con la impiedad generada al derramar sangre. Independientemente de la justificación del asesinato y la metodología aplicada, el acto del asesinato genera una mancha de impureza que puede derivar en la ruptura del orden cósmico, lo que nos lleva a relacionar este motivo con la fuente lustral de Apolo a falta de más información sobre este caso, de manera que Catilina buscaría expiar su acto y limpiar su mancha. Consecuentemente si la lustración tenía como finalidad expiar el crimen, estaríamos ante la constatación de que Catilina sería consciente de que había cometido un acto de impío premeditadamente<sup>102</sup>.

Cabe añadir que Gratidiano es un individuo popular entre la plebe, y uno de los aspectos relevantes de este caso es la referencia a estatuas o imágenes de él que responden a una religiosidad *popularis* (Marco y Pina 2000b, 157). Teniendo de precedente el caso de los hermanos Graco y la colocación de estatuas en un lugar sin determinar, así como la sacralización de los lugares de su asesinato con ofrendas cada estación<sup>103</sup>. Marco y Pina (2000b, 155-156) analizan como Gratidiano recibe estatuas como los Graco con la particular diferencia de que él está vivo cuando se produce. Estas se colocan junto a los *Lares Compitales* en los cruces de las calles en cada *vicus*<sup>104</sup>. Para Marco y Pina (2000b, 157-159) la eliminación de las imágenes de Gratidiano se produciría junto a su asesinato, ya que exhibir estatuas o retratos de políticos *populares* es un peligro para la oligarquía<sup>105</sup>. Por un lado la utilización de imágenes se vincula con la adoración al genio (Marco y Pina 2000b,

---

<sup>101</sup> *Plin. Nat.* XXX, 3, 12.

<sup>102</sup> Hay un caso que podemos poner en relación ante la expiación de crímenes. Cicerón introduce el caso de Quinto Vario (tribuno de la plebe en el 90 a.C.) en su reflexión sobre la relación de las divinidades y los individuos ‘malvados’. El arpinate considera que Vario no expió sus crímenes entre los que incluye el asesinato de Druso y Metelo (*Cic. N.D.* III, 33). La relación de este caso con el de Gratidiano es el hecho de la posibilidad de expiar un crimen, lo cual podría reforzar la idea de que la expiación del asesinato siendo consciente del acto que ha cometido.

<sup>103</sup> *Plut. T. C. G.* 18, 3.

<sup>104</sup> Esto inclina a Marco y Pina (2000b, 155) a considerar este destino el mismo para las imágenes de los hermanos graco.

<sup>105</sup> Como un ejemplo precedente Cicerón en el discurso en defensa de Rabirio dice que Sexto Ticio, tribuno de la plebe (99 a.C.), fue juzgado de *maiestate* por tener una imagen de Saturnino en casa (98 a.C.) (Marco y Pina 2000b, 157).

164), y por otro lado tiene en esta línea como precedente el genio de Mario, su padre adoptivo, ya que se realizaron ofrendas en las casas por su victoria contra los Cimbrios (Marco y Pina 2000b, 166).

Finalmente si aplicamos la división tradicional de *optimates-populares* dentro del choque de violencia política tenemos un problema, ya que Gratidiano es un individuo de la línea de los *populares* (Marco y Pina 2000b, 157) y la mano ejecutora, Catilina, también es etiquetado como *popularis*. Desde esta perspectiva podríamos plantear que el acto responde a una venganza personal, ya que en las fuentes no se atisba una estrecha relación entre Catilina y Gratidiano, pero la relación de favores nos inclina a posicionarnos que se trata de la búsqueda de apoyo de Catilina hacia Sila en respuesta a la ayuda recibida por la muerte de su hermano u otro motivo, y por tanto postulamos que la lustración en la fuente de Apolo respondería a la purificación del acto del asesinato. Sin embargo la falta de datos sobre este suceso genera muchas dudas y deja algunos aspectos en el aire, y por tanto, cualquier intento de conjetura no deja de ser una mera especulación.

## 4.4. El castigo de César a unos legionarios

En el contexto de la guerra civil entre César y Pompeyo, tenemos un caso de violencia religiosa que se manifiesta a través del castigo impuesto por César a unos legionarios amotinados (**Anexo: Texto III**). Tras la victoria de Tapso (46 a.C.) César regresó a Roma para celebrar su triunfo antes de partir hacia Hispania en el contexto de la guerra civil. Los gastos de las celebraciones fueron suficientes como para que los legionarios protestasen, ya que consideraban prioritario recibir su paga<sup>106</sup>. En concreto tenemos documentado el episodio en el que los soldados protestan por la adquisición de tiendas de seda para proteger del sol a los espectadores de los juegos, algo que para Dión Casio<sup>107</sup> es un gasto del lujo propio de los barbaros. César castigó a tres soldados, aunque lo interesante del caso es que lo realizó en el campo de Marte como un sacrificio a través del sacerdote de Marte, para después colgar las tres cabezas junto a la *Regia*<sup>108</sup>.

Dentro del mundo castrense tenemos el vínculo religioso del *sacramentum* que realizan los soldados. La cobardía y la traición suponen una ruptura del *sacramentum* al quebrar el juramento de *fides* hacia el general (Mateo 2014, 84). La ruptura de la *fides* se fundamenta en que además de representar un pacto (público o privado), está garantizado por la propia abstracción divina de *Fides*, por lo cual, su ruptura atentaba contra la propia divinidad (Cantarella 1991, 227), lo cual nos señala un atentado contra la *pax deorum*.

Respecto a la decapitación y exposición de la cabeza, es algo habitual a lo largo de la historia en un lenguaje de dominación. Tenemos otros ejemplos de cabezas expuestas dentro de los conflictos civiles, como la cabeza del cónsul Octavio que se expuso en la *rostra* junto a otras de senadores y *equites* por orden de Cinna en la guerra civil silana. Apiano señala en este episodio que no se respetaba a los dioses ni se tenía miedo a la venganza de los hombres<sup>109</sup>. El método habitual de decapitación era el hacha (*securi percussio*) hasta la introducción de la espada para las ejecuciones en época imperial (Gracia 2017, 92). La decapitación es una sentencia muy ilustrativa ante el pueblo, ya que la cabeza es la parte más simbólica del cuerpo, de manera que la expresión de dominación ejerce en la separación de la testa su máxima expresión<sup>110</sup>. Las atrocidades y la brutalidad no responden a un código de conducta o una serie de valores, puesto que corresponde a los sentimientos de superioridad y el ejercicio del poder (Gracia 2017, XII). Consecuentemente este tipo de acciones donde la posesión de la cabeza representa la dominación, responde a un lenguaje de alteridad: el choque entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ (Gracia 2017, XV). En este caso particular estamos frente a unos prisioneros que han infringido un acto disciplinario y por tanto han quebrado la *fides*. La decapitación se aplicaba principalmente en tres casos: a los prisioneros de guerra; a los culpables de un tribunal, generalmente por traición; y en combate o persecución del enemigo (Gracia 2017, 94). En Roma la cabeza de un vencido o ejecutado es un elemento de excitación de la masa, forma parte del abanico de recursos de

---

<sup>106</sup> Dión Casio XLIII, 24.

<sup>107</sup> Dión Casio XLIII, 24, 3.

<sup>108</sup> Dión Casio XLIII, 24, 4.

<sup>109</sup> App. B.C. I, 71.

<sup>110</sup> En el estudio de Roma tenemos el estudio de Jean-Louis Voisin (1984, «Les Romains, chasseurs de têtes», en VV.AA., *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde Antique*, École Française de Rome, Roma, pp. 241-293) sobre el significado de cortar cabezas, hasta esta obra se planteaba la idea de que la estructura social y cultural de Roma no podía desarrollar las mismas técnicas y prácticas que los pueblos barbaros como “cazadores de cabezas” (Gracia 2017, 94).

intimidación y reafirmación del poder (Gracia 2017, 100). Además tiene un doble efecto religioso, ya que al decapitar a un individuo se le priva de realizar las ceremonias fúnebres correctamente, y en el caso de los combates singulares tenemos la postura de absorción de fuerza y habilidades del muerto (Gracia 2017, 102). Las guerras externas tienden a producirse muy lejos de la ciudad de Roma, pero los escenarios de conflictos civiles permiten la exposición de cabezas en la propia ciudad, ya que Roma es escenario de numerosos asesinatos y persecuciones. En las fuentes tenemos ejemplos como en la primera contienda civil: Sila hacía llevar a su presencia las cabezas para “comer” con los ojos lo que no podía hacer con la boca<sup>111</sup> (**Anexo: Texto IV**); también Mario recibió la cabeza de Marco Antonio para exhibirla en un banquete<sup>112</sup>. Podemos observar el capital simbólico que representa la posesión de la cabeza de un enemigo y su exhibición, de manera que el dominante puede mostrar su superioridad a la vez que envía un mensaje intimidatorio al resto de la sociedad asegurando su posición de poder.

Cantarella (1991, 151-157) considera que el castigo de César no se trata de una decapitación sacrificial, ni un ritual antiguo recuperado, sino que lo relaciona con la festividad del *october equus*. En este rito de índole agraria (fecundidad), y que forma parte del ciclo militar de octubre, se realizaba el sacrificio de un caballo para después colgar su cabeza en un edificio público y la cola sangrante se llevaba a la *Regia*. Para Cantarella (1991, 156) la ejecución no se habría producido de forma casual, ya que formaría parte de un rito de guerra, y no de fecundidad en este caso, de manera que el castigo era una muerte ejemplar y un sacrificio a Marte. Por otro lado para Gracia (2017, 97) este acto responde a la necesidad de asegurarse la voluntad de las tropas y no lo relaciona con un ritual religioso. Cabe añadir que la condena infligida a los traidores habitual tenía como castigo la *Lex Horrendis Carminis* o la precipitación por la roca Tarpeya<sup>113</sup>. Después de estas interpretaciones nos inclinamos a pensar que no se trata de un sacrificio humano como tal, porque según el sacrificio ritual no estamos ante víctimas voluntarias ni puras, y según los ejemplos de sacrificio humano documentados no se trata de individuos de fuera de la comunidad, y aunque nos encontramos en un contexto bélico, el bando cesariano no se encuentra en una coyuntura de crisis como en los enterramientos del foro Boario. No obstante el amotinamiento es un acto de traición, y por tanto un delito que requiere de un castigo.

A diferencia del caso de Gratidiano, aquí si tenemos la ratificación religiosa con la presencia del sacerdote de Marte y del *pontifex maximus* (el propio César). La hipótesis de Cantarella parece más plausible que la visión de Gracia, el cual deja en segundo plano el carácter religioso del castigo. También es relevante que el castigo se inflige en el Campo de Marte, fuera del recinto sagrado (*pomerium*) de la ciudad. Además el lugar escogido para depositar las testas es la *Regia*, por ello nos resalta el carácter religioso. La *Regia* era el lugar de reunión de los pontífices y allí se encontraban el santuario de Marte donde estaban las lanzas consagradas a esta divinidad (*Hastae Martae*).

---

<sup>111</sup> *Val. Max. Fact. et dict. mem.* IX, 2,1.

<sup>112</sup> *Val. Max. Fact. et dict. mem.* IX, 2,2.

<sup>113</sup> El origen de este castigo se remonta al período monárquico, cuando según Tito Livio (XXIV, 20, 6; XXV, 7, 13.), Tarpeya fue a buscar agua fuera de los muros de la ciudad encontrándose con el rey sabino Tito Tacio; el rey le ofreció abrir las puertas de las murallas a cambio de unas joyas; cuando abrió las puertas, el rey y sus soldados la sepultaron arrojando sus escudos sobre Tarpeya causándole la muerte. Hay diferentes variaciones del relato, pero Cantarella (1991, 220-222) extrae de todos ellos que, además de ser una muerte ejemplar y formar parte de una leyenda, nos presenta una ejecución con un mensaje muy significativo sobre el castigo a ciudadanos por traicionar a la comunidad.

Desde una perspectiva religiosa, podemos observar el peso que tendría este proceso para la sociedad romana, especialmente el resto de legionarios, puesto que no solo es un castigo disciplinario para mantener el orden interno, sino que tiene un valor añadido religioso. No debemos olvidar que César es la máxima autoridad religiosa en esos momentos (*pontifex maximus*), y por tanto reforzaría su posición de poder legitimándose en un lenguaje religioso. No tenemos precedentes de este ritual, y la falta de información dificulta su interpretación, y por tanto los detalles en la narración de las fuentes nos inclina a pensar en un castigo religioso pragmático en honor a Marte, ya que es la divinidad del combate y queda vinculada con la actividad de los legionarios.



## 4.5. La inmólación de trescientos individuos en Perugia

En el contexto de las guerras civiles en las que participó Octavio, luego Augusto, tenemos un episodio que nos narra Suetonio (**Anexo: Texto V**). Octavio se enfrentó en la coyuntura de las guerras civiles a Lucio Antonio en torno al año 41 a.C.<sup>114</sup>, lo cual nos sitúa tras la derrota de los tiranicidas y el reparto del control territorial entre Octavio y Marco Antonio. Primero sitia la ciudad de Perugia, y una vez tomada, ordena ejecutar a la mayoría de sus habitantes, después selecciona a trescientos individuos de los dos órdenes y los inmola en un altar al divino Julio en los *idus* de marzo<sup>115</sup>. Suetonio menciona que ha obtenido los datos de este suceso de algunos autores, no podemos saber de dónde obtuvo esta información y por tanto podría ser una reinterpretación del autor ante un castigo religioso. Si nos atenemos a los casos anteriores las víctimas no son ciudadanos, lo cual puede enlazarse con los sacrificios de galos y griegos en el foro Boario. Tampoco estamos ante víctimas puras ni voluntarias siguiendo la ritualidad, aunque podemos considerar que la voluntariedad no es algo factible en un contexto de sacrificio humano, de manera que al ser individuos de fuera de la comunidad podría suplirlo, ya que en los casos del foro Boario tampoco habría voluntariedad. Consecuentemente la falta de datos y otras alusiones en fuentes clásicas dificultan acercarnos a este episodio. De lo que disponemos en Suetonio es interesante el término “inmolar” ya que hace referencia a la *mola salsa*, la cual preparaban las vestales para impregnar a la víctima antes del sacrificio (Sánchez 2013, 20). Además el altar al divino Julio es plausible por su deificación tras su muerte a través de la *apotheosis*. Por estos motivos la narración de Suetonio nos indica que estaríamos ante un ritual sacrificial, de manera que la ‘inmólación’ y el altar a César señalan rasgos que nos posicionan ante un sacrificio. Además que las víctimas no sean ciudadanos y se encuentran en un contexto bélico parece reforzar esta idea como elemento de continuidad con los anteriores episodios. Sin embargo Suetonio conoce el lenguaje religioso y podría haberlo empleado en su interpretación de los hechos.

La coyuntura distinta a los casos del foro Boario, nos inclina a pensar que el motivo de este episodio es la traición de la comunidad de Perugia por el conflicto, lo cual si afecta a la ruptura de la *fides* y atenta contra la *pax deorum*. Esto respondería al contexto de guerra civil y la búsqueda de Octavio de legitimación, lo cual quedaría reforzado por la alusión del altar a César para resaltar el linaje divino. Pero la ley del año 97 a.C. que prohíbe los sacrificios humanos<sup>116</sup> determinaría que el acto es ilegal, lo cual podría afectar a Octavio en su legitimación política. Sin embargo podemos vincular este episodio con la descripción del ritual de *evocatio* que describe Macrobio<sup>117</sup>, un rito en el que realiza el general romano para que la divinidad tutelar de una ciudad sitiada abandonase a su comunidad con la promesa de recibir culto en Roma. Macrobio señala en el proceso que al sitiar una ciudad se considera maldita y se consagra al ejército enemigo. Esto nos pone en la tesitura de que los individuos sacrificados en Perugia recibieran la consagración, y por tanto obteniendo la condición de *sacer*, lo cual justificaría el ritual, en este caso con la ofrenda al divino César. No obstante la falta de mayor información acerca de este episodio dificulta su interpretación.

---

<sup>114</sup> *Suet. Aug.* 14.

<sup>115</sup> *Suet. Aug.* 15.

<sup>116</sup> *Plin. Nat.* XXX, 3, 12.

<sup>117</sup> *Macr. Sat.* III, 9-12.

## 4.6. La *Bona Dea*

Estamos frente a un caso que no se encuentra en la categoría de violencia física como los anteriores, sino que trata de un escándalo religioso, lo cual podemos emplazarlo en el uso de la religión en la línea de dominación y miedo. Los hechos se produjeron a finales del año 62 a.C. cuando se celebraba el rito de la *Bona Dea*: una ceremonia nocturna en honor de la divinidad *Bona Dea*, que celebraban las matronas una vez al año en casa de un magistrado con *imperium*, y a la cual solo podían asistir mujeres. El rito fue presidido por Aurelia, madre de Julio César y se celebraba en casa de este que era el *Pontifex Maximus* además de pretor (Pina Polo 1998a, 266). Las participantes provenían de las principales familias de la aristocracia romana incluyendo el sacerdocio de las vestales (Pina Polo 1998a, 266). El escándalo se produjo cuando Clodio se infiltró en la celebración y, según Plutarco<sup>118</sup>, disfrazado de mujer. Este sería el motivo que provocaría su identificación y se procedió a suspender la ceremonia religiosa, cubriendo los objetos sagrados<sup>119</sup>. En Plutarco se acusa a Clodio de infiltrarse por una relación amorosa<sup>120</sup>, llegando a calificar a Clodio de imberbe por su juventud, algo erróneo ya que por estas fechas eran cuestor y habría hecho el servicio militar (Pina Polo 1998a, 276). Por otro lado en Apiano<sup>121</sup> no hay detalles sobre el motivo, pero señala el acto de impiedad cometido por Clodio, el cual sería llevado a juicio por sacrilegio. También en Cicerón<sup>122</sup> observamos la acusación de sacrilegio, aludiendo a que las vestales necesitaron repetir los sacrificios, de manera que la repetición ritual es un signo de que se ha cometido un rito de forma incorrecta y puede derivar en la ruptura de la *pax deorum*. Se produjo un escándalo público y después político, por lo que, tras varios intentos del senado de procesar a Clodio, se celebró el juicio con la absolución por mayoría del jurado (Pina Polo 1998a, 266). Cicerón<sup>123</sup> también trata el asunto pero remite a la corrupción del jurado que fue comprado, ciertamente debemos tener en cuenta que Clodio se convertirá en un gran antagonista de Cicerón y los ataques mutuos no son de extrañar, ya que a partir del escándalo se inicia la enemistad entre ambos (Pina Polo 1998a, 283). Años después, tras el conflicto por la casa de Cicerón, el arpinate seguirá cargando contra el delito de Clodio por el escándalo<sup>124</sup>.

Pina Polo (1998a, 267) sostiene que no se puede probar ni si era culpable del delito, ni si la sentencia fue fraudulenta, tal y como afirma Cicerón. Son los testimonios de la madre y la hermana de César los que apuntan a Clodio. Además César se divorció de su esposa Pompeya, pero no por estar involucrada, ya que Plutarco afirma que Clodio estaba enamorado de esta<sup>125</sup>, sino por evitar sospechas sobre su persona de un escándalo amoroso y preservar su dignidad<sup>126</sup>. Cabe decir que César no declaró contra Clodio, lo cual ha posicionado a varios autores en pensar que contaba con su favor. Podemos encontrar en Apiano una referencia a este motivo por el apoyo de César a Clodio<sup>127</sup>.

---

<sup>118</sup> *Plut. Cic.* 28, 2; *Plut. Caes.* 10, 3.

<sup>119</sup> *Plut. Caes.* 10, 3;

<sup>120</sup> *Plut. Cic.* 28; *Plut. Caes.* 10.

<sup>121</sup> *App. B.C.* II, 14.

<sup>122</sup> *Cic. Att.* I, 13, 3.

<sup>123</sup> *Cic. Att.* I, 14-16.

<sup>124</sup> *Cic. Har. Resp.* 5.

<sup>125</sup> *Plut. Cic.* 28, 2;

<sup>126</sup> *Plut. Caes.* 10, 8-9.

<sup>127</sup> *App. B.C.* II, 14.

La razón por la cual Clodio se infiltra en la ceremonia ha generado diferentes opiniones, desde la visión amorosa, hasta la tesis de Gagé por la curiosidad del secretismo del rito, ya que los Claudio introducen el culto de la *Bona Dea* (cit. en Pina Polo 1998a, 277). Para Pina Polo (1998a, 276) las acciones posteriores de Clodio dificultan la interpretación de este acto como algo irreflexivo e impulsivo. Por ello Gallini considera que fue un acto propagandístico que provocó el distanciamiento de Clodio de la aristocracia acercándolo a la plebe (cit. en Pina Polo 1998a, 280). Sin embargo, la relación de Clodio con la plebe es posterior a este incidente, ya que hasta el 58 a.C. no alcanza el tribunado, con la consecuente capacidad para proponer medidas que pudieran incrementar su popularidad y acercamiento a la plebe. En caso de que fuese un acto para darse a conocer públicamente requería de tener el apoyo de alguien poderoso, lo cual algunos autores lo han relacionado también con Pompeyo (Pina Polo 1998a, 280-281). Aunque no podemos comprobar si el escándalo fue intencionado, Clodio recibió publicidad en la escena política, pero como sostiene Pina Polo (1998a, 284) su carrera pudo caer en ese momento.

El escándalo de la *Bona Dea* es un buen ejemplo de como un sacrilegio, un acto de impiedad, no concluye en repercusiones negativas por intereses políticos. La actuación de Clodio es un atentado contra la *pax deorum*, pero sin los apoyos políticos necesarios, el resultado podría haber acabado distinto. El senado es el órgano máximo de autoridad política, y por tanto es la elite quien ratifica religiosamente los sacrilegios, lo cual deja en este caso la religión en una herramienta que, debido a los intereses, no se aplica con la dureza que podría haber tenido en un contexto distinto. Debemos tener en cuenta cuando se produce el escándalo, Clodio no gozaba de una gran posición política ni ostentaba una magistratura mayor, estamos en una etapa previa a cuando ejerció como tribuno de la plebe (58 a.C.) que sería el culmen de su carrera. El resultado del juicio es una prueba evidente de los apoyos con los que cuenta Clodio en este momento, lo cual nos ilustra como un delito de carácter religioso puede perder relevancia, al igual que podría ganarla en función de la coyuntura.

## 4.7. Clodio y Cicerón: el templo a *Libertas*

Este caso entra dentro de la utilización de la religión como arma política y la retórica que esgrime argumentos religiosos con claros intereses personales. El enfrentamiento dialéctico entre estos dos individuos nos lleva a un episodio de disputa que empieza por un templo a *Libertas*. Cicerón tuvo que exiliarse en el año 58 a.C. por la acción de Clodio<sup>128</sup>, debido a la acusación de condenar a muerte sin juicio durante la conjura de Catilina (63 a.C.). Las propiedades confiscadas durante el exilio fueron gestionadas por Clodio, el cual construyó un templo a la *Libertas*<sup>129</sup> en el lugar donde se encontraba la casa de Cicerón, una casa comprada a Craso en el año 62 a.C. por 3,5 millones de sextercios. Cicerón regresa del exilio en el año 57 a.C. y se enfrenta con Clodio frente al senado acusándolo de impío, entre otros muchos argumentos peyorativos, y consiguiendo recuperar su casa<sup>130</sup>. Para poder analizar este proceso contamos con dos discursos de Cicerón: *Sobre la casa*, en el cual esgrime la defensa de su casa y el ataque contra Clodio frente al colegio de pontífices; y *Sobre la respuesta a los Arúspices*, donde tras una serie de presagios desfavorables un tiempo después de que Cicerón recupere su casa, Clodio interpreta que se deben a la reconstrucción de la casa de Cicerón profanando el templo de *Libertas*, de manera que el arpinate argumenta en este discurso su defensa frente a las acusaciones de Clodio.

Debemos tener en cuenta que no solo no disponemos de textos de Clodio, sino que solo se conserva la obra de Cicerón, el cual nos aporta mucha información pero sobre su oponente se expresa siempre de forma peyorativa (Pina Polo 1991, 131). La figura de Clodio aparece en la historiografía tradicional como un individuo ambicioso, demagogo, violento, un monstruo y un demente, después de todo la difamación de Cicerón lo han convertido en un símbolo de todos los vicios tardorrepúblicanos (Pina Polo 1991, 133-134). Cicerón emplea todo tipo de argumentos en la descalificación de Clodio, desde acusarle de ser un criminal hasta que es un afeminado y homosexual, comparándolo con una prostituta para conseguir sus objetivos (Pina Polo 1991, 134). También se convierte en objetivo de las calificaciones de los *populares*: destruir la *res pública* y el orden establecido (Pina Polo 1991, 133). Consecuentemente lo tacha de enemigo público y un tirano, además de considerarlo un ser impío (Pina Polo 1991, 134-135). Para Cicerón cualquier éxito de Clodio es fruto de la violencia organizada, nunca se debe a su oratoria o capacidad, además lo vincula siempre con actividades con esclavos, lo cual, además de rebajarlo moralmente, tiene un impacto por el temor a una guerra servil (Pina Polo 1991, 138-139).

En el discurso *Sobre la casa*, Cicerón esgrime que Clodio ha cometido un sacrilegio. El templo había sido consagrado por un solo pontífice<sup>131</sup>, L. Pinario Nata cuñado de Clodio, de manera que obviaba la *Lex Papiria* que requería del mandato del pueblo ante la consagración de un edificio<sup>132</sup>. Además Cicerón aludía que su actuación era impura por haber expulsado las divinidades domésticas<sup>133</sup>. Todavía se agravaba más la situación debido a que la estatua para *Libertas*, según

---

<sup>128</sup> *Plut. Cic.* 30;

<sup>129</sup> *Plut. Cic.* 33;

<sup>130</sup> Introducción de J.M. Baños en la traducción de *Sobre la Casa y Sobre la respuesta de los Arúspices* (Cicerón, *Discursos IV*, traducción de J.M. Baños, Madrid, Gredos, pp. 91-99).

<sup>131</sup> *Cic. Dom.* 45.

<sup>132</sup> *Cic. Dom.* 40; 50.

<sup>133</sup> *Cic. Dom.* 41.

Cicerón, procedería del sepulcro de una cortesana de Tanagra<sup>134</sup>. Los argumentos en términos religiosos nos muestran actos de impiedad graves, salvo el de la estatua de Tanagra que podría deberse al discurso peyorativo, el resto de acusaciones parten de la idea de un mal procedimiento. En la religión romana un error en el procedimiento ritual podía producir la ruptura de la *pax deorum*, y su contaminación necesita una respuesta proporcional para restaurar el orden cósmico (Scheid 1981, 123). Las negligencias y omisiones pueden acabar en un delito religioso, (Scheid 1981, 124), incluso las infracciones y ofensas que pudiesen cometer los propios sacerdotes (Scheid 1981, 127). Siguiendo la estructura religiosa y el argumento de Cicerón de la *Lex Papiria*, la implementación de este templo sería fraudulenta. Por ello cuando los pontífices decretaron devolver la casa a Cicerón estimaron que no se consideraba un sacrilegio porque el templo había sido levantando sin el mandato del pueblo o un plebiscito<sup>135</sup>.

En el año 56 a.C. una serie de prodigios funestos fueron anunciados por los arúspices<sup>136</sup>, asimismo se producía el acuerdo de Luca entre Craso, Pompeyo y César<sup>137</sup>. Clodio había obtenido el cargo de edil y estaba inmerso en un contexto de choque con su adversario político Milón. Para Clodio los augurios respondían a la violación del templo a *Libertas* tras la recuperación de Cicerón de su casa, lo cual era un ataque político contra el arpinate. Cicerón elaboró un discurso (*Sobre la respuesta de los Arúspices*) en el que critica el procedimiento de Clodio en el caso del templo y refuerza la acusación en lenguaje religioso, de manera que expone una interpretación religiosa donde los dioses son los responsables del imperio y que él mismo goza de su protección<sup>138</sup>. Cicerón acusa a Clodio de ser un mal ciudadano, un impío que no sigue el comportamiento propio de la religión romana. Este tipo de discurso es el mismo que emplea en las catilinarias, las filípicas y como precedente anterior en la acusación contra Verres (Pina Polo 2002, 59). Por un lado presenta un discurso de descalificación religiosa, y por otro la inspiración divina como guía de sus acciones tras el exilio (Pina Polo 2002, 61). Tenemos un ejemplo en las catilinarias donde vincula su acción política con Júpiter, ya que aprovecha cuando se alza una estatua de la divinidad para colocarla en el capitolio como un signo divino (Pina Polo 2002, 61)<sup>139</sup>. Cicerón se presenta en el discurso ante Clodio como portavoz de los dioses, el cual es un impío que merece un castigo divino, de manera que el mensaje del arpinate se legitima religiosamente.

Si consideramos la argumentación de Cicerón como legítima, la construcción de este templo sería fraudulenta, y por tanto se habría producido un delito religioso por parte de Clodio y el pontífice que consagró el recinto. Recordemos que los sacerdocios podrían provocar actos impíos por mala praxis. Aunque cabe pensar porqué se habría producido, ya que tanto Clodio como el pontífice Pinario estarían al corriente de las leyes.

---

<sup>134</sup> *Cic. Dom.* 43.

<sup>135</sup> *Cic. Att.* IV 2, 3.

<sup>136</sup> Se trata de un sacerdocio de carácter no oficial y de origen etrusco, interpretaban prodigios y establecían un medio para recuperar el orden cósmico (Oria, M. (2017), «Los oráculos en el mundo romano: caracterización arqueológica», en Ferrer, E., y Pereira, A. (coords.), *Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad, Spal Monografías XXIV*, Universidad de Sevilla, Sevilla, p. 108).

<sup>137</sup> Se trata de la renovación de la alianza entre los tres individuos como base de su amistad política y establecimiento de nuevos objetivos (Pina Polo 2010, 198).

<sup>138</sup> *Cic. Har. Resp.* 19.

<sup>139</sup> *Cic. Cat.* 3, 21.

En el segundo episodio tras la recuperación de la casa por Cicerón, la acusación de Clodio parece responder a un acto de venganza. Sin embargo se fundamenta en el ataque a un recinto sagrado, lo cual es un sacrilegio, igual que argumenta Cicerón en el primer episodio por atentar contra las divinidades domésticas. Pero el segundo episodio solo se podría considerar un delito religioso si la argumentación de Cicerón queda deslegitimada, lo cual queda descartado debido a que el arpinate recuperó su casa y no se declaró delito religioso.

Dentro del discurso religioso posiciona a los *optimates* como los buenos ciudadanos, los que representan la virtud de la *pietas*, la cual equipara con la *iustitia* del ciudadano con la patria (Pina Polo 2002, 67). Para Cicerón los dioses entregan el favor a la comunidad en recompensa de la *pietas* (Pina Polo 2002, 67), y consecuentemente los *populares* representan la impiedad y la ruptura de la *pax deorum*.

Es un discurso de legitimación política en un lenguaje religioso. Podemos observar que ambos vinculan su postura con la correcta, acusando de impiedad al contrario para legitimar su acción como la sancionada por los dioses. Aunque el proceso de la implantación del templo a *Libertas* pueda ser fraudulento, vemos un lenguaje similar en términos de impiedad entre ambos. La conservación exclusiva de la obra de Cicerón nos impide ver que argumentación empleó Clodio contra el arpinate, está claro que Cicerón descalifica todo acto de Clodio colocándose en una postura moral superior y deshumanizando a su oponente. Ciertamente el enfrentamiento entre ambos nos permite ver un empleo de la religión como herramienta en un choque político. No parece haber diferencias en cuanto al uso religioso como medio de autoridad. No obstante que el templo de Clodio fuese a la *Libertas* no es aleatorio, ya que lo convertía en emblema de los *populares*. La virtud de la *libertas* no significa lo mismo para ambos, mientras para los *optimates* se muestra como la libertad de los senadores asociada a su *dignitas*, en cambio para los *populares* hace referencia al derecho de participar en los asuntos públicos, por ello que el templo a *Libertas* se levantara en la que fue casa de Cicerón era un ataque contra este, ya que Clodio lo acusaba de haber ejecutado a ciudadanos sin permitir el derecho a un juicio (Marco y Pina 2000a, 280-281). Por otro lado Cicerón emplea la virtud de la *concordia*, que representa el orden y que cada ciudadano acepte el lugar que le corresponde, es una defensa del *mos maiorum* (Marco y Pina 2000a, 267). Asocia la *libertas* de Clodio con el desorden y la *seditio*, lo cual permite justificar la violencia al servicio público para garantizar la *concordia* cívica (Marco y Pina 2000a, 269). También podemos ver una vinculación entre la *concordia* de Cicerón y el templo que levanta Opimio tras la muerte de Graco, contexto de inicio del choque *optimates-populares*. El problema de interpretar el lenguaje religioso en dos corrientes opuestas es que la única fuente para su elaboración es el discurso ciceroniano, lo cual dificulta interpretar si estamos realmente ante dos métodos distintos de defender una posición política en una dialéctica religiosa. Pero definitivamente si podemos concluir que la religión se está utilizando políticamente al servicio de unos intereses, donde se busca la legitimación del individuo y la deslegitimación del adversario. También cabe añadir que los dos protagonistas del enfrentamiento son individuos que gozan de una posición política y de apoyos, lo cual puede hacernos reflexionar sobre el endurecimiento del lenguaje, al igual que la suavidad de las consecuencias.

Finalmente este caso permite acercarnos a la identidad de Cicerón a través de sus discursos religiosos. Si nos paramos a pensar en la construcción de la identidad del arpinate, su procedencia de *homo novus* tiene mucho peso en esta perspectiva de ensalzamiento patrio, ya que su vinculación con

los valores tradicionales y cívicos están exacerbados en su identidad. Cicerón no disponía de un linaje que le diera apoyo en la competición de la elite, se labró su carrera el mismo, aunque dispuso de los recursos y relaciones de su familia<sup>140</sup>. Para Cicerón la identidad atribuida tradicionalmente a la *nobilitas* tiene un mayor peso, los denominados *populares* no actúan contra el *mos maiorum* ni buscan destruir la estructura, pero Cicerón identificado con el ciudadano modelo recibe no solo sus medidas, sino su persona, como un ataque a lo que su identidad representa. De manera que la dureza del discurso, deshumanizando a Clodio hasta lo visceral, al igual que la exaltación de los valores que él defiende, en un contexto de regreso del exilio tras haber llegado al culmen de su carrera y ser nombrado *Pater Patriae*, cobran más valor desde la óptica identitaria del arpinate. Al igual que sucede con la propia ciudad de Roma, el éxito ratifica el porvenir divino, y por tanto legitima las acciones en un lenguaje religioso. Cicerón considera que está haciendo lo correcto y por tanto sus acciones están sancionadas por los dioses<sup>141</sup>, lo cual nos ayuda a abordar el pensamiento religioso.

---

<sup>140</sup> Cicerón proviene de Arpino (ciudad de derecho romano desde inicios del siglo II a.C.), llegó a Roma en la década de los 90 a.C. y entró en la tutela de Lucio Licinio Craso, el cual tenía contactos en la familia de los Tulios. Después completará su formación política con Quinto Mucio Escévola, un jurista afamado que fue cónsul en el año 117 a.C. (Pina Polo, F. (2016 <sup>1</sup>2005), *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, Barcelona, pp. 35-39).

<sup>141</sup> Un ejemplo de ello es el episodio del ‘Sueño de Escipión’, en el cual Cicerón expresa la idea de que el individuo que dedica su vida a salvaguardar la patria tiene asegurada la inmortalidad (*Cic. Rep.* VI, 13). También tenemos otra referencia en los discursos de las *Filípicas* (XIV, 12, 32-33), donde señala un argumento en la misma línea: los impíos sufren tormento tras la muerte, y los que mueren enfrentándose a estos alcanzan la morada de los ‘justos’, lo cual entra en relación con la justificación de la violencia en clave religiosa para garantizar una compensación tras la muerte.

## 4.8. Un espacio para la violencia: el templo

Hemos realizado un análisis del espacio en el que se producen los episodios de violencia religiosa en Salustio, Plutarco y Apiano. Es interesante que los templos sean lugares donde se producen este tipo de actos. Dentro de la topografía simbólica de Roma los espacios sagrados cobran un valor de relevancia, ya que son los emplazamientos para la elaboración del oficio religioso público, pero también son espacios de convergencia social y valor político. El hecho de que muchas reuniones políticas se producen en el Capitolio desencadena muchos procesos violentos en este lugar. El templo como espacio sagrado implica un delito de sacrilegio al desarrollar actos violentos en su interior, como el asesinato y la destrucción del espacio sagrado, así como su contenido consagrado (imágenes y objetos). El sacrilegio cometido en un templo conlleva la muerte como castigo (Rodríguez 2007, 218), y disponemos de ejemplos en las fuentes de la aplicación de un castigo religioso por atentar contra templos: el caso Pleminio<sup>142</sup> y el de Q. Fulvio Flaco<sup>143</sup>. Sin embargo dentro del contexto del conflicto también tenemos casos que no se consideran sacrilegios, como Sila saqueando templos griegos<sup>144</sup> teniendo en cuenta que no son romanos (Rodríguez 2007, 228), al igual que Mario y Carbón fundiendo oro y plata de los templos en Roma para pagar la soldada en la guerra contra Sila (Rodríguez 2007, 223). Hay una multitud de prohibiciones en torno a los lugares sagrados. Sin embargo podían realizarse excepciones mediante la expiación correspondiente, donde ocupaba un lugar relevante si se ha producido la infracción de forma involuntaria o intencionada (Scheid 1981, 138).

Desde una perspectiva de la violencia física tenemos numerosos casos en los que se produce un episodio en un recinto sagrado:

- En el contexto de los hermanos Graco, primero Tiberio ocupa el Capitolio donde se producirá el disturbio en el que fallece<sup>145</sup>. Después se reproduce de forma similar con su hermano Gayo Graco<sup>146</sup>, el cual también acude escoltado al Capitolio y se produce la muerte de Antilo que detona el disturbio. Después Gayo y los suyos se refugian en el templo de Diana en el Aventino<sup>147</sup>, luego en su huida será cuando Gayo se suicide antes de ser capturado.

---

<sup>142</sup> El caso de Pleminio se produce en el contexto de la Segunda Guerra Púnica, cuando Pleminio, legado de Escipión, saqueó el templo y santuario de Proserpina tras capturar la ciudad de Locres. El senado concluyó que era necesaria una expiación por la impiedad de Pleminio, el cual fue arrestado y falleció en una celda antes de ser juzgado (*Liv.* XXIX, 8-9).

<sup>143</sup> El caso de Fulvio se produce en el año 173 a.C., tras llevar parte de la cubierta de un templo de Juno en Lacinia para la reutilización en una construcción de un templo a la Fortuna Ecuestre, lo cual fue considerado por el senado como un acto de impiedad decretando la devolución y la expiación correspondiente (*Liv.* XLII, 3.).

<sup>144</sup> *Plut. Sull.* 12, 3-4.

<sup>145</sup> *App. B.C. I*, 14-16.

<sup>146</sup> *App. B.C. I*, 25.

<sup>147</sup> *App. B.C. I*, 26; *Plut. T. C. G.* 37, 5.



- En el proceso de Saturnino y su asesinato, tenemos un episodio en el que Saturnino y Glaucia se refugian en el Capitolio tras la muerte de Memmio<sup>148</sup>. El senado decreta un *senatus consultum ultimum* y Mario se enfrenta a ellos en una coyuntura que deriva en sus muertes.
- En el contexto de la guerra civil silana, Mario y Cinna se hacen con el control de la ciudad. Quinto Ancario espera en el capitolio para reconciliarse con Mario, pero este da orden a sus guardias de que le asesinen allí mismo en el templo<sup>149</sup>.
- Tras la victoria de Sila en el conflicto civil, se elaboraron las listas de proscripciones, los individuos de estas listas fueron perseguidos, asesinados y se confiscaron sus propiedades. Apiano señala que eran apresados en la calle, en sus casas y en los templos<sup>150</sup>.
- En el contexto de la conjura de Catilina, un grupo de *equites* armados alrededor de templo de la *Concordia* amenazan a César tras salir del senado, el conflicto se debía a los intentos de acusar a César por parte de Catulo y Pisón<sup>151</sup>. En este caso no se produce un acto violento, pero sí una amenaza con armas en torno a un templo.
- En los fragmentos de *Historia* de Salustio<sup>152</sup> dedicados a la década de los 70 a.C., hay una referencia a los altares y objetos sagrados manchados de sangre de los suplicantes, pero estamos ante un fragmento descontextualizado.
- El asesinato de César se perpetró donde se reunía el senado: el teatro de Pompeyo. La curia se incendió en los disturbios tras la muerte de Clodio, y el senado se reunía en este lugar. Apiano señala que a César lo asesinan en un lugar sagrado<sup>153</sup>, aunque los teatros no eran recintos sagrados, podían tener un templo en su interior.

A través de estos ejemplos observamos que el templo es un lugar de refugio, algo que podemos ver en otros ejemplos fuera de episodios de violencia *in situ*, como en el contexto de la guerra civil silana varios miembros de la elite se refugian en el capitolio frente a Mario<sup>154</sup>, aunque después son asesinados en el foro. La búsqueda de la protección divina sería un factor de peso para buscar refugio en un recinto sagrado, además el ser un espacio concurrido y público, lo convierte en un lugar con espectadores, lo cual podría ser un factor para amedrentar a los perseguidores o atacantes ante el delito. No obstante en un contexto bélico el argumento de ser vistos no sería un factor a tener en cuenta. Tenemos un ejemplo de ello en Apiano que en la guerra entre Octavio y Antonio contra los

---

<sup>148</sup> *App. B.C. I*, 32.

<sup>149</sup> *App. B.C. I*, 73.

<sup>150</sup> *App. B.C. I*, 95.

<sup>151</sup> *Sall. Cat.* 49.

<sup>152</sup> *Sall. Hist. I*, 47.

<sup>153</sup> *App. B.C. II*, 118.

<sup>154</sup> *Plut. Mar.* 30.

tiranicidas, Octavio expone que estos huyen suplicantes a los templos<sup>155</sup>. Los recintos sagrados responden así como un espacio propicio para los episodios de violencia, de manera que se convierten en focos de impiedad, lo cual atenta contra la *pax deorum*. Pude parecer ilógico que el lugar donde se produce mayor agravio al cometer un sacrilegio por un acto de violencia es uno de los lugares donde más frecuentemente se produce, aunque desde la experiencia del individuo podemos comprender que la búsqueda de protección divina genere seguridad a las víctimas. También en esta línea el agresor puede encontrar el apoyo de la providencia divina de actuar bajo una causa justa, especialmente en contextos donde las víctimas son declaradas *hostes* o el castigo del *homo sacer*, y por tanto están expulsadas de la comunidad, lo cual implicaría que para el agresor la violencia está justificada, y en caso de considerar a su víctima impía estaría realizando un acto en favor de los dioses. Como señala Polibio<sup>156</sup> al referirse a Escipión «la mayor parte de hombres son incapaces de afrontar dificultades si no creen contar con la protección divina para ello».

---

<sup>155</sup> *App. B.C.* III, 15.

<sup>156</sup> *Pol.* X, 2, 9-10.

## 4.9. Dolabela y el monumento funerario a César

En el episodio de Mario Gratidiano ya mencionamos un proceso de ataque contra altares a su figura, al igual que sucedió con los hermanos Graco. Sin embargo este episodio se ve envuelto en un disturbio con la represión correspondiente.

La muerte de Julio César tuvo mucho impacto en la sociedad romana, hasta el punto en que se levantó un monumento fúnebre en el foro de Roma: una columna de mármol con la inscripción «Al Padre de la Patria»<sup>157</sup>. Suetonio señala que se hacían sacrificios y votos en nombre de César. Asimismo Cicerón argumenta que muchos de los individuos que acudían eran esclavos y gente ‘indeseable’ que suponían una amenaza<sup>158</sup>. No obstante debemos recordar que el argumento del arpinate se encuentra en los discursos de las *Filípicas*, lo cual puede entrar dentro de su retórica peyorativa frente a los cesarianos. El contexto político era de tensión, en Apiano recogemos que la población pedía la consagración del altar, pero la agitación desembocó en un disturbio y los soldados de Antonio expulsaron del foro a la plebe<sup>159</sup>. Es interesante que como consecuencia de este acto se procediera a la destrucción de una serie de estatuas de César que habían sido retiradas de sus sitios<sup>160</sup>. Cicerón nos remite más detalles, y señala que Antonio se encontraba fuera de la ciudad, y en concreto se centra en la figura de Publio Cornelio Dolabela<sup>161</sup>, el cual ocupó el cargo de cónsul junto a Marco Antonio tras la muerte de César (44 a.C.). Ante la ocupación del foro, Dolabela castigó a los individuos que lo ocupaban y derribó la columna en honor a César<sup>162</sup>. El cónsul habría condenado a los esclavos a la crucifixión<sup>163</sup> y a los libres a la precipitación en la roca Tarpeya, algo que también recogerá Apiano<sup>164</sup>.

Cicerón considera que se está perpetrando un sacrilegio en el foro y la acción de Dolabela está justificada<sup>165</sup>. El arpinate emplea el término ‘purificar’<sup>166</sup> al referirse al castigo aplicado en el foro y su desalojo<sup>167</sup>. Podemos entender que el término forma parte de la retórica de Cicerón para ensalzar la justificación del acto al emplear una expresión de carácter religioso y no al acto de lustración religiosa, lo cual respondería a su argumento de que el monumento en el foro era un sacrilegio siguiendo la misma línea discursiva. Sin embargo, a pesar de que parece evidente que el término hace referencia a la expresión del arpinate en apoyo al castigo y no a una purificación religiosa, podríamos inclinarnos a pensar que estamos ante un delito religioso, un sacrilegio, y por tanto se ha procedido mediante un castigo religioso con la correspondiente purificación. El emplear la condena por precipitación en la roca Tarpeya es un tipo de castigo aplicado por actos de traición (*perduellio*). Lo cual podría ser un indicativo de que los ciudadanos que se encontraban en el foro estaban cometiendo

---

<sup>157</sup> *Suet. Jul.* 85.

<sup>158</sup> *Cic. Phil.* I, 2.

<sup>159</sup> *App. B.C.* III, 3.

<sup>160</sup> *App. B.C.* III, 3.

<sup>161</sup> Dolabela fue yerno de Cicerón al estar casado con su hija Tulia.

<sup>162</sup> *Cic. Phil.* I, 3.

<sup>163</sup> La crucifixión era una condena reservada para los esclavos y no se aplicaba a ciudadanos (Cantarella 1991, 176-178).

<sup>164</sup> *App. B.C.* III, 3.

<sup>165</sup> *Cic. Att.* XIV 15, 1.

<sup>166</sup> Término empleado por Muñoz en la traducción (Cicerón, *Discursos VI, Filípicas*, traducción de M.J. Muñoz Jiménez, Gredos, Madrid, 2006).

<sup>167</sup> *Cic. Phil.* I, 12.

un acto de sacrilegio, asimismo cabe añadir que los monumentos fúnebres se levantaban fuera del recinto sagrado de la ciudad (*pomerium*), y por tanto este monumento era un acto que podía atentar contra el equilibrio cósmico. La búsqueda de la consagración del altar, por parte de la plebe, permitiría ‘legalizar’ el monumento.

Este episodio no define un acto de violencia religiosa explícita, pero podemos vincular el castigo aplicado en relación con el monumento fúnebre, donde si hay un nexo evidente, además este proceso se incluye en un contexto político de tensión y confrontación, lo cual se relaciona con las acciones políticas y la legitimidad vigente. Podemos considerar la represión como un acto político frente a la popularidad de César y el contexto de choque interno, teniendo en cuenta de que Dolabela no era un férreo cesariano, ya que participo en la guerra civil en el bando Pompeyano, pero fue readmitido por la política de César basada en la *clementia*. El hecho de que Antonio se encontrase fuera de Roma permitía a Dolabela actuar políticamente contra los cesarianos apoyándose en el disturbio como justificación<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> Cic. *Phil.* II, 42.

## 5. Conclusiones

Tras analizar y reflexionar acerca de la violencia religiosa en Roma, podemos observar lo compleja que es su interpretación. La *pax deorum* representa la estabilidad social de la comunidad, y por tanto en los periodos de crisis y los episodios de tensión se produce su ruptura, de manera que la estructura política interviene como un mecanismo de control social. Después de todo la *pax deorum* no representa un concepto rígido e impuesto como un valor superior a toda la comunidad, sino que la legalidad vigente queda supeditada al control político coyuntural, es decir, los individuos que poseen el control político durante el proceso de ruptura son quienes deciden si se ha producido la quiebra y como deben gestionarla. Esto se debe a que la autoridad religiosa reposa en manos de la misma elite que conforma la autoridad política. La *pax deorum* depende de las actuaciones de los magistrados, y en una guerra civil o un contexto de tensión interna los choques de intereses buscan justificar y legitimar sus acciones frente al ‘otro’. A lo largo de los casos analizados nos hemos percatado de la cantidad de lagunas y espacios confusos que hay en las fuentes. No obstante debemos tener en cuenta que Roma no es una estructura sólida y férrea, sino que es pragmática y adaptable.

Debemos detenernos en los dos aspectos teóricos de la violencia aplicados a nuestro trabajo: la violencia física y la psíquica. Respecto a la física los asesinatos son los episodios más ilustrativos. Cuando se produce una muerte con rasgos religiosos debemos atendernos a cada contexto de forma individual, ya que no responden a delitos tipificados ni se aplican las mismas medidas en todos los casos. Dentro de los castigos religiosos algunos conllevan la aplicación de penas capitales, donde la cuestión que podemos analizar es el motivo de su condena. Sin embargo tenemos dos categorías que aparecen frecuentemente en contextos donde no está tan claro el episodio al que nos enfrentamos: el sacrificio humano y la condena del *homo sacer*. De igual importancia disponemos de un tercer aspecto, el propio acto de causar la muerte de un individuo, que tal y como hemos expuesto al inicio de este trabajo, el derramamiento de sangre conlleva la generación de una mancha impura, y por tanto los asesinatos quedan englobados dentro de esta categoría.

Dentro del examen de los asesinatos religiosos, el caso de Mario Gratidiano quizás es el más llamativo, pero al igual que sucede con Tiberio Graco, los legionarios amotinados de César o incluso el caso del sacrificio en Perugia de Augusto, las fuentes nos proporcionan una visión sesgada de los hechos, por no decir que muchos de los autores clásicos consultados, a excepción de Salustio, Cicerón y César, no son contemporáneos del contexto histórico, y por tanto sus visiones quedan filtradas por su coyuntura histórica y por la interpretación de las fuentes que consultaron. Los casos de violencia religiosa explícita nos llevan a plantearnos la dificultad de interpretar el motivo y procedimiento de esas muertes ‘religiosas’.

Respecto a la categoría de sacrificio humano que aparece citada en las fuentes, se trata de un campo de trabajo que ha sido investigado por varios autores. Sin embargo en los casos expuestos no parecen coincidir en características con los episodios documentados de los enterramientos en el foro Boario, los cuales se identifican claramente como un sacrificio humano. El único caso que puede entrar en esta categoría es el de Augusto en Perugia, ya que tiene ciertos elementos de continuidad. En cuanto al *homo sacer*, no disponemos de una interpretación clara de que se esté produciendo esta condena en los casos seleccionados, aunque algunos autores se han inclinado a postular que se aplica en la muerte de T. Graco (Duplá 1990, 74). La dificultad de aclarar si estamos ante estas dos

categorías nos lleva al tercer factor planteado: el concepto de la violencia como elemento que genera impiedad, tal y como sucede con los ciclos militares y la purificación de los soldados tras marchar a la guerra (Pérez 2016, 183). De este modo los actos violentos requieren de una purificación, aunque en las fuentes consultadas solo tenemos dos menciones en relación a los conflictos internos analizados: el caso de las purificaciones tras la muerte de Gayo Graco y sus partidarios<sup>169</sup>; y el caso de Graciano con Catilina en la fuente lustral<sup>170</sup>. Consideramos que, al igual que sucede en la guerra y los ciclos purificatorios, se realizan rituales de ‘limpieza’ con el resto de actos violentos. Tenemos el ejemplo de Cicerón a la purificación dentro del ejército en un contexto de guerra civil<sup>171</sup>, lo cual nos indica de su presencia en un conflicto interno. Sin embargo las fuentes parecen omitir este proceso tras los sucesos violentos, y podemos presuponer que la falta de alusión de este tipo de rito se deba a su cotidianidad y una falta de peso en la vida religiosa de la comunidad en estos contextos de conflictividad. Por ello el caso de Catilina en la fuente de Apolo es señalado para resaltar la impureza del acto en sí mismo, lo cual podría guardar relación con la crueldad del periodo silano o la retórica frente a Catilina que aparece en las fuentes. En cuanto al caso de Gayo Graco, Fulvio Flaco y sus seguidores, puede responder ante el ejercicio del primer *scu* y la documentación de las fuentes de esta medida por primera vez, de forma que en las siguientes pudiera omitirse al formalizarse su repetición.

Ciertamente tras reflexionar sobre todos los casos de violencia religiosa, encontramos dos elementos de continuidad: un contexto de tensión social y confusión para interpretar el motivo religioso. Todos los casos presentan estas dos condiciones, lo cual nos pone en la tesitura del control político durante los episodios violentos, ya que al formarse un proceso de violencia interna, el sector de la comunidad que posee el control político, y por tanto la legalidad vigente, es quien puede esgrimir un motivo religioso para aniquilar un oponente, así como puede omitir un elemento religioso (sacrosantidad o cometer asesinato en un recinto sagrado) para conseguir sus objetivos. La condición de expulsar a un individuo de la comunidad permite justificar todo acto de violencia, de manera que quien tiene la legitimidad para declarar esa expulsión es quien posee la legitimidad para la violencia, ya sea en un lenguaje jurídico como el *hostis* o un lenguaje religioso como el *homo sacer*. Esto nos lleva al punto de la interpretación de la violencia psíquica.

En cualquier sociedad del mundo Antiguo (y de otros periodos) la religión actúa como un pilar de la sociedad y permite integrar una cosmovisión que sitúa al individuo y a la comunidad de forma ontológica. Cuando la religión y la política van unidas, algo que se produce en Roma a través del *cultus deorum* y la disposición de los cargos religiosos como otro escalón más de la carrera política, la religión se convierte en un mecanismo de control social, y por tanto la religión puede adquirir el matiz de la intimidación o el miedo como una de sus herramientas para mantener la autoridad y lograr objetivos políticos. En los casos analizados no hemos encontrado un uso directo y claro de la religión como arma intimidatoria frente a la comunidad. El caso de Dolabela y la represión por el monumento funerario a César es un episodio que podría entrar en esta categoría, ya que afecta a un sector de la población y el motivo es religioso, pero en este caso la religión es la justificación y no el medio para aplicar esa violencia. Otro caso que podríamos incluir es la legitimación religiosa de Nasica en el disturbio que acaba con la vida de Tiberio Graco, el cual sí que se acerca más al uso de la religión para

---

<sup>169</sup> *App. B.C. I*, 26.

<sup>170</sup> *Plut. Sull.* 32, 2.

<sup>171</sup> *Cic. Phil.* XII, 3.

intimidar. No obstante tenemos el caso del enfrentamiento entre Clodio y Cicerón para ilustrar el uso de la religión en una disputa entre miembros de la elite. Aunque como ya hemos mencionado en su apartado correspondiente, la conservación única del discurso peyorativo de Cicerón frente a Clodio dificulta una comprensión mayor del fenómeno. Asimismo los ejemplos permiten observar que la ratificación religiosa es un factor de relevancia dentro del dominio político, lo cual nos inclina a pensar en la accesibilidad por parte de los cargos sacerdotales a ese tipo de legitimación, de manera que no solo los sacerdocios son un escalón más, sino que podrían ser objetivos de estrategia política adquirir el cargo o controlarlo debido al peso de su legitimación, especialmente en relación con el ascenso de los personalismo: véase el ejemplo de César o Augusto.

Dentro del *cultus deorum* los dioses son propicios con la comunidad, si los ciudadanos actúan en favor de los dioses están participando de ese dialogo contractual, y por tanto los actos violentos que favorezcan esa relación están justificados. Podemos detenernos en la figura de Augusto y como su concentración de poder religioso ratifica sus actos, al ser el garante de la *pax deorum*, su éxito es reflejo del porvenir de Roma por mano divina y la aprobación de su voluntad por los dioses, lo que nos remite a esa condición de intermediario divino. Si aplicamos una interpretación inductiva desde esta premisa, la elite política que ostenta los cargos religiosos son el garante del equilibrio de la comunidad, y por tanto es comprensible que empleen un lenguaje religioso para legitimarse, ya que de sus acciones depende el equilibrio cósmico, al igual que sus actos están ratificados por los dioses cuando el resultado es exitoso. Pero la legitimación religiosa o el uso de la religión como una herramienta en un choque interno, nos obliga a retomar la idea de quién tiene el control legítimo coyuntural. El caso de Clodio y Cicerón no podría haberse producido si no contasen con una posición de prestigio y apoyos, podemos conjeturar acerca de que hubiera sucedido si la balanza entre estos individuos hubiese estado más descompensada, ¿se habrían aplicado castigos más severos? Lo mismo sucede con el escándalo de la *Bona Dea* de Clodio, un sacrilegio de esa categoría requería una condena severa, pero su situación política y sus relaciones le permitieron sortear el suplicio.

El análisis de ambos aspectos de la violencia en los diferentes casos nos lleva a examinar el porqué se producen estos episodios. Parece quedar claro que cuando las vías tradicionales de la política no permiten resolver un conflicto la violencia entra en acción. La religión es otro factor más dentro de esa resolución, pero para poder comprender su tratamiento es necesario analizar los precedentes en un periodo anterior, así como su evolución en un proceso posterior. A pesar de que hemos podido acercarnos mediante algunos casos a través de las fuentes, la lectura no deja de ser superficial, y por tanto requiere de un trabajo más exhaustivo y profundo, en el cual se analicen todas las posibles fuentes y vestigios.

El análisis de los diferentes casos en el contexto de confrontación política nos ha permitido ahondar en la construcción identitaria de la elite romana, de manera que podemos acercarnos a su relación con la religión, además de su comportamiento en los episodios violentos. Al repasar los casos seleccionados bajo la óptica de los dos modelos políticos (conservador y reformista), encontramos como punto en común que muchos de los episodios violentos responden a la respuesta de los *optimates* para detener a los *populares*. Debemos tener en cuenta que estos dos términos no responden a bloques fijos, pero es una constante en este periodo el objetivo de aniquilar políticos de la línea *popularis* que ostentan el cargo de tribuno de la plebe, de manera que sus muertes aparecen vinculadas con el *senatus consultum ultimum*. Esto responde a una acción-reacción de la elite

empleando los mecanismos que tienen a su alcance, de forma que el *scu* permite tomar el control y eliminar a un oponente político. Por un lado al responder a la reacción política de un sector del senado, no hay elementos religiosos concretos que puedan inclinarnos a pensar que se trata de un método distinto del uso de la religión por parte de las dos líneas enfrentadas. No obstante respecto a la sacralidad del tribuno si podemos argumentar que los incluidos en la línea *popularis* son asesinados, de manera que la infracción de su inviolabilidad queda unida al control de la legitimidad vigente, tal y como hemos mencionado anteriormente. Los *optimates* no emplean la religión de una forma diferente a los *populares*, el uso del *scu* entra dentro de los campos de lo político y lo jurídico. Por otro lado el ejemplo de Clodio y Cicerón nos ilustra una disputa en lenguaje religioso donde ambos contrincantes la emplean del mismo modo, aunque cabe destacar que el vocabulario no es el mismo exactamente (*concordia-libertas*), lo cual nos refleja un matiz diferente en el uso de la religión. Es posible que otros casos no violentos permitan ilustrar la presencia de continuidad en elementos de vocabulario religioso diferente entre las dos corrientes. Pero la falta de más casos en este trabajo impide obtener unas conclusiones más concisas. Consideramos que se deben obtener más datos que puedan ilustrar el uso de la religión, así como otros episodios fuera de este marco cronológico que permitan comparar la evolución del nexo religión-política en Roma.

Es interesante analizar los episodios desde la perspectiva del individualismo religioso<sup>172</sup>. Si aplicamos la metodología del grupo de Erfurt<sup>173</sup>, encontramos muchos rasgos que nos acercan a la experiencia de como participa el individuo en la religión. Desde el punto de vista de la violencia y su impureza en relación con la *pax deorum*, los episodios que acaban en disturbios, asesinatos y guerras civiles, provocan una división de la sociedad, de manera que se construyen virtualmente dos ‘comunidades’, ambas buscan legitimarse frente a la otra que agrupa a los miembros ‘expulsados’, pero la legalidad vigente queda supeditada a la ‘comunidad’ que gana la pugna entre ambas. El senado es el máximo órgano político romano pero en estos episodios contamos con sus integrantes en ambos lados, y por tanto desde la experiencia religiosa de un individuo aplicando el concepto de “*lived religion*” de Rüpke (2011b, 196)<sup>174</sup>, todos los sujetos que participan en el conflicto están haciendo lo correcto, el contrario se expresa en términos de alteridad. Lo impuro e impío proviene de quien intenta destruir el equilibrio. Las fuentes que narran la evolución de los hechos no cuestionan el régimen establecido, la comunidad continúa, y por tanto los vencidos son los que cometieron el acto impío, ya que los dioses ratifican el porvenir de Roma. No conservamos textos escritos por integrantes de los bloques que han sido derrotados, sería muy interesante poder observar con que argumentos se expresa Tiberio Graco, Clodio o Catilina. Con esta reflexión no quiero decir que todas

---

<sup>172</sup> Se trata del actual debate acerca del individualismo religioso. Un nuevo campo de estudio que surge de la revisión historiográfica en Historia de las Religiones.

<sup>173</sup> El trabajo del grupo de investigación “*Religious individualisation in historical perspective*”, formado por más de 120 miembros y que surge en 2008 en el centro Max Weber de Estudios Culturales y Sociales de la Universidad de Erfurt (Alemania), propone una serie de herramientas metodológicas para el estudio del individualismo religioso: las elecciones individuales y el uso de la dividualidad en las elecciones personales; la relación entre creatividad y el yo, normas y prácticas, así como la identidad religiosa; las desviaciones y corrientes críticas a la visión dominante; y la experiencia interior de espiritualidad, estados alterados de conciencia o la mística (Fuchs *et al.* 2019, 9).

<sup>174</sup> Rüpke analiza en Roma lo que denomina “*Lived religion*”, centrándose en la experiencia cotidiana, la comunicación entre los individuos y los agentes sobrehumanos, alejándose del estudio del método de reproducción ritual o las creencias religiosas por parte del individuo. Por ello propone acercarse a la experiencia, más que al símbolo, como herramienta metodológica. Es necesario analizar el espectador y usuario de las imágenes y de los espacios sacralizados (Rüpke 2017, 40).



las fuentes conservadas beban de una misma corriente, sino que en los procesos históricos de enfrentamiento, y más el interno de un grupo, prevalece la visión del vencedor, más aún en términos religiosos con base al *cultus deorum*. Por otro lado, un individuo frente a la situación de derramar sangre, lo cual genera impiedad, sigue sus convicciones y la legitimación religiosa que avala perpetrar ese acto. Solo hemos visto el caso individual de Catilina en Gratidiano que realiza una purificación<sup>175</sup>, lo cual nos muestra un ejemplo de la presencia de esa impiedad que requiere una expiación. Debemos suponer que se produjeron otro tipo de rituales para purificar las matanzas cometidas en Roma, al igual que nos genera incertidumbre de que sucedió con los ciclos bélicos en las guerras civiles ¿Se realizaron las festividades militares por ambos bandos? Podemos conjeturar que se realizan siguiendo el ritual tradicional en el bando que tiene el control de la ciudad de Roma, pero las fuentes no hacen alusiones acerca de si se celebraron los tradicionales ritos de purificación de los soldados de ningún bando, lo cual nos lleva a reflexionar sobre los legionarios que participan en los conflictos civiles en caso de no realizar los rituales ¿Los *imperatores* justificaron religiosamente la violencia de algún modo? Aquí podríamos incluir los auspicios como método de legitimación, pero es un campo de investigación que se aleja de este trabajo.

Otro aspecto en el que queremos detenernos en la línea del individualismo religioso trata de la propia ruptura de la *pax deorum*. Estamos ante un elemento que forma parte de la comunidad cívica, y por tanto de la identidad del ciudadano romano. Todas las ofensas que pueden alterar el equilibrio cósmico tienen solución, es decir, los acontecimientos que provocan la ruptura tiene métodos religiosos para restaurarla, como los rituales de lustración y purificación, además la comunidad dispone de los prodigios, y sacerdocios especializados como los augures o los arúspices para interpretar la voluntad de los dioses. Asimismo hemos visto en los castigos religiosos que la eliminación del culpable forma parte de la restauración. Todos los aspectos que afectan al equilibrio nos indican que la comunidad siempre puede salvarse y restaurar la concordia con los dioses. Pero, ¿qué sucedería si no puede restaurarse ¿los dioses abandonarían la comunidad? En un contexto de violencia interna ¿Cómo afronta un ciudadano romano que le acusen de impío cuando considera a su oponente de la misma condición impura? En contextos de ruptura interna de la comunidad los valores tradicionales y éticos quedan supeditados al pragmatismo del conflicto, de manera que se altera el significado en función de quien lo emplee y quien es el objetivo. Parafraseando a Scheid (2016, 122): «When to do is to believe»<sup>176</sup>.

Como posible línea de investigación proponemos un estudio en profundidad del periodo seleccionado ampliando las fuentes literarias, así como incorporando la numismática, la epigrafía y la iconografía, de manera que un estudio interdisciplinar pueda acercarnos a los procesos históricos. También se debería ahondar en metodología de trabajo antropológica y psicológica a fin de profundizar en los procesos sociales que generan que la sociedad romana desemboque en conflictos internos, además de la comprensión del individuo dentro de los movimientos sociales y la religión. Para poder completar el estudio proponemos ampliar el marco cronológicamente a la República Media, de manera que podemos aplicar el análisis en el proceso expansivo de Roma y precedente del

---

<sup>175</sup> *Plut. Sull.* 32, 2.

<sup>176</sup> Para Scheid (2016, 121-122) dentro del análisis del individualismo religioso el rito del sacrificio permite al individuo creer.

marco tardorrepblicano. El estudio comparado de los dos periodos nos permitirá examinar elementos de continuidad y discontinuidad que complementen el objetivo de este trabajo.

Finalmente concluimos que el estudio de la violencia religiosa, partiendo de la comprensión de la *pax deorum* y el nexo entre religión y política, nos permite determinar como la religión cívica en la política interna utilizó la violencia, pudiendo analizar de esta manera la interrelación entre religión y política a través de los episodios violentos, lo cual nos permite acercarnos más a la comprensión del periodo republicano y de la identidad del ciudadano romano.

## 6. Bibliografía

Acerbi, J. (2014-2015), «Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepublicana», *Anacronismo e Irrupción. Reviste de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 4, 7, pp. 11-27.

Aldea, J. M. (2012), «Crisis y decadencia de la religión romana en época tardorrepublicana», *Studia Historica, Historia Antigua*, 30, pp. 51-70.

Alfayé, S. (2018), «¿Quién quiere matar a un muerto? Violencia, magia y necrofobia en la antigua Roma», en Contreras, J.M. y Parejo, M.J. (eds.), *Religiones: (no)violencia y diálogo*, Tirant lo Blanc, Valencia, pp. 77-98.

Barrio de la Fuente, C. (1992), «El concepto de “sagrado” en latín. El adjetivo *sacer* en los diez primeros libros de Tito Livio», *Estudios Humanísticos. Filología*, 14, pp. 49-66.

Barrio de la Fuente, C. (1993), «*Sacer esto* y la pena de muerte en la ley de las XII tablas», *Estudios Humanísticos. Filología*, 15, pp. 43-56.

Barrio de la Fuente, C. (1994), «Apuntes sobre los rituales de expulsión de Roma (Suetonio, Calígula, XXVII, 4)», *Estudios Humanísticos. Filología*, 16, pp. 11-26.

Bayet, J. (1984), *La religión romana: historia política y psicológica*, Ediciones cristiandad, Madrid.

Camilo, M. (2018), «El apaleamiento en Roma durante el 133 a.C.», *Revista Derecho Penal y Criminología*, vol. 39, n. 107, pp. 77-102

Cantarella E. (1991), *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Akal, Madrid.

Castagno, J.P. (2013), «Violencia y participación popular en la práctica política de la Roma tardo republicana», *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo*, pp. 1-15.

Duplá, A. (1990), *Videant Consules, las medidas de excepción en la crisis de la República Romana*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

Duplá, A. (2007), «Interpretaciones de la crisis tardorrepublicana: del conflicto social a la articulación del consenso», *Studia Historica, Historia Antigua*, 25, pp. 185-201.

Duplá, A. (2017), «Consideraciones sobre el concepto de violencia política y su aplicabilidad a la antigua Roma», en Pérez, D., Rodríguez, M.J., Carbó, J.R. y Pérez, I. (eds.), *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano*, Ediciones Universidad Salamanca, pp. 67-81.

- Fuchs, M. et al. (2019), «General Introduction», en Fuchs, M. et al (eds.), *Religious Individualisation, Historical Dimensions and Comparative Perspectives, Volume 1*, De Gruyter, pp. 1-31.
- Gracia, F. (2017), *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados*, Desperta Ferro, Madrid.
- Gerardi, J.M. (2015), «Violencia política y conflictos sociales en la tardorrepública romana», *III Encuentro Internacional de Historiadores Jóvenes sobre Sociedades Precapitalistas*, Buenos Aires, pp. 1-22.
- Girard, R. (1983), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Hidalgo, M.J. (1986-87), «Uso y abuso de la normativa constitucional en la República tardía: el “*senatus consultum ultimum*” y los “*imperia extra ordinem*”», *Stvdia Historica*, Vol. 4-5. pp. 79-99.
- Hölkeskamp, K. J. (2019), *La cultura política de la República romana. Un debate historiográfico internacional*, Editorial Universidad de Sevilla – Prensas Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Lintott, A. (1999 <sup>1</sup>1968), *Violence in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford.
- López Román, L.M. (2009), «Publio Clodio y la *lex de collegiis*: una aproximación al fenómeno asociativo a finales de la República romana», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 22, pp. 117-126.
- Lull, V., Micó, R., Rihuete, C., Risch, R. (2006), «La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología», *Cypsela*, 16, pp. 87-108.
- Marco, F. y Pina Polo, F. (2000a), «*Concordia* y *libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía», *Gerión*, 18, pp. 261-292.
- Marco, F. y Pina Polo, F. (2000b), «Mario Gratidiano, los *compita* y la religiosidad popular a fines de la República», *KLIO*, 82, 1, pp. 154-170.
- Mateo, M.A. (2014), «Comportamientos impíos y catástrofes en el mundo romano: creencias, religiosidad y política», *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 26, pp. 81-106.
- Mircea, E. (2017 <sup>1</sup>1956), *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.
- Muñiz, J. (1989), «Empleados y subalternos de la administración romana. III. Los Lictores» *Studia Historica. Historia Antigua*, 7, pp. 133-152.

Pellam, G. (2015), «*Sacer, Sacrosanctus, and Leges Sacratae*», *Classical Antiquity*, Vol. 34, N. 2, pp. 322-334.

Pérez, P. (2016), «Guerra y religión en la República romana: el ciclo militar de octubre», *RUHM*, 5, 10, pp. 179-199.

Pina Polo, F. (1998a), «El escándalo de la *Bona Dea* y la *impudicitia* de *P. Clodius Pulcher*», en Mangas, J. y Alvar, J. (ed.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 3, Ediciones Clásicas, pp. 265-285.

Pina Polo, F. (1998b), «De República a Principado: claves políticas de la *res publica* romana», *Bitarte*, 15, pp. 113-131. Consulta online [<http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/pina4.pdf> última consulta 19/VI/2021]

Pina Polo, F. (2002), «Cicerón, elegido de los dioses: la reprobación religiosa del adversario político como recurso retórico», en Marco, F., Pina, F. y Remesal, J. (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Universitat Barcelona, Barcelona, pp. 57-69.

Pina Polo, F. (2010), *La crisis de la República (133-44 a.C.)*, Editorial Síntesis, Madrid.

Rodríguez, M. (2007), «Saqueos de templos en el mundo romano», en Bravo, G. y González, R. (eds.) (2007), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Signifer Libros, Madrid, pp. 217-229.

Rüpke, J. (2007), *Religion of the Romans*, Polity Press, Cambridge.

Rüpke, J. (2010), «La religión romana», en Castro, D. y Striano, A., *Religiones del Mundo Antiguo*, Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, pp. 89-110.

Rüpke, J. (ed.) (2011a), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.

Rüpke, J. (2011b), «Lived Ancient Religion: Questioning “Cults” and “Polis Religion”», *Rivista di Storia delle Religioni*, 5, pp. 191-204.

Rüpke, J. (2017), «‘Religion’ as Conceptualised in a Roman Perspective», *Social Imaginaries*, 3.2, pp. 37-56.

Sánchez, A. (2013), «Prodigios y ceremonias de expiación en el año 207 a.C.», *Iberia. Revista Digital de Historia*, 6, pp. 14-26.

Scheid, J. (1981), «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en V. V. A. A., *Le délit religieux dans la cité antique*, École française de Rome, Roma.

Scheid, J. (1985), *Religion et piété à rome*, La Découverte, París.

Scheid, J. (1991), *La religión en Roma*, Ediciones Clásicas, Madrid.

Scheid, J. (2016), *The Gods, the State, and the Individual, Reflections on Civic Religion in Rome*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.

Vanderbroeck, P. (1987), *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (c. 80-50 B.C.)*, J.C. Gieben, Amsterdam.

Žižek, S. (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires.

## 7. Anexos

### Texto I – Muerte de Tiberio Graco

Plutarco, Vidas Paralelas VIII, Tiberio-Gayo Graco, 19, traducción de C. Alcalde Martín y M. González González, Gredos, Madrid, 2007.

«Cuando Tiberio comunicó esto a los que lo acompañaban, inmediatamente ellos se ciñeron las togas y, rompiendo las picas con las que contienen a la masa los *uiatores*, las partieron para defenderse con los trozos contra los atacantes. Extrañándose los que estaban más lejos y queriendo saber lo que sucedía, Tiberio se llevó la mano a la cabeza, señalando con el gesto el peligro, toda vez que no oían su voz. Sus adversarios, al verlo, corrieron al senado a anunciar que Tiberio pedía la diadema y que este era el sentido de que se tocara la cabeza. Todos, entonces, armaron alboroto. Nasica pedía que el cónsul socorriese a la ciudad y acabara con el tirano, a lo que aquel respondió, con mucha calma, que no se tomaría ninguna iniciativa por la fuerza ni se ejecutaría a ningún ciudadano sin juicio; ahora bien, si el pueblo votaba algo al margen de la ley convencido u obligado por Tiberio, no lo tendría por válido. Levantándose Nasica, dijo: «Una vez que el cónsul traiciona a la ciudad, vosotros, que queréis salvar las leyes, seguidme». Y al tiempo que decía esto, colocando en torno a su cabeza un borde de la toga, marcha hacia el Capitolio. Todos los que lo seguían, con la toga enrollada en el brazo, empujaban a los que los estorbaban y nadie se oponía a hombres de esa dignidad, sino que se apartaban y se pisaban unos a otros. Los que los acompañaban llevaban mazas y palos de sus casas; ellos mismos, cogiendo los trozos y las patas de los asientos destrozados por la muchedumbre que huía, marchaban contra Tiberio golpeando al tiempo a los que estaban delante de él, causando su derrota y provocando una matanza. Al propio Tiberio, cuando huía, lo agarro uno de la toga; soltándola y huyendo solo con la túnica, se cayó y fue a dar junto a algunos que habían sido abatidos antes que él. Cuando se levantaba, Publio Satureyo, uno de sus colegas, a la vista de todos y el primero, lo golpeó en la cabeza con la pata de un asiento. De la segunda herida se reclamaba autor Lucio Rufo, como queriendo señalarse con una gran hazaña. De sus compañeros murieron más de trescientos, golpeados con palos y piedras, ninguno por el hierro.»

## Texto II – Muerte de Gratidiano

M. Anneo Lucano, *Farsalia*, II, 170-190, traducción de A. Holgado Redondo, Gredos, Madrid, 1984.

«Y recuerdo que yo mismo, ansioso de colocar sobre la pira y las vedadas llamas el desfigurado rostro de mi hermano asesinado, revisé todos los cadáveres de la paz de Sila y, entre todos los troncos, rebusqué con qué cuello se avenía la cabeza cortada. ¿A qué voy a referirme a la sangre con que fueron aplacados los manes de Catulo? Fue cuando Mario, la víctima, tal vez sin que las sombras de aquél desearan esas funestas exequias, pagó una indecible expiación a su tumba insatisfecha; y vimos sus carnes laceradas, las heridas tantas como los miembros y, a pesar de la entera mutilación de su cuerpo, no se asestó a su vida el golpe mortal: siniestro sistema de abominable crueldad, demorarle la muerte al que se está muriendo. Cayeron arrancadas sus manos, su lengua cortada palpita y golpea con mudas convulsiones el aire vacío. Uno le amputa las orejas, otro los respiraderos de la nariz aguileña, aquél le desencaja los globos oculares del hueco de las órbitas y por último le sacia los ojos, una vez que ellos han contemplado el resto de los miembros. A duras penas se dará algún crédito a tan salvaje crimen, a que una sola persona tantos suplicios haya acaparado. De igual modo, entre la masa de un derrumbamiento se confunden los miembros aplastados bajo el enorme peso, y no llegan más desfigurados al litoral los cadáveres de los que perecieron mar adentro. ¿De qué sirvió malograr el resultado del trabajo y desfigurar, como despreciable, el rostro de Mario? Para que este crimen y esta carnicería, al mostrársela, deleitaran a Sila, aquél debía haber estado reconocible.»



### **Texto III – Castigo de unos legionarios amotinados**

Dión Casio, *Historia romana*, XLIII, 24, traducción de J.M. Candau Morón y M.L. Puertas Castaño, Gredos, Madrid, 2004.

«Se le acusó de tan gran cantidad de asesinatos, de que él mismo no se había saciado de muertes y mostraban ante el pueblo las imágenes de sus propias miserias y mucho más aún de gastar cantidades incontables de dinero en todas aquellas celebraciones. Así que fue criticado públicamente por dos razones: por haber recaudado ilegalmente la mayor parte del dinero y por haberlo usado para tales espectáculos. Con citar un solo de sus despilfarros daré idea de todos los demás. Pues bien, para que el sol no molestara a ninguno de los espectadores, tendió sobre ellos un toldo de seda, según dicen algunos. Este tejido es propio del lujo bárbaro y nos ha llegado de vez en cuando de fuera para el gusto caprichoso de las mujeres elegantes. Los ciudadanos se mantenían en paz por fuera ante estos hechos, pero los soldados se rebelaron, no porque les importaran los gastos a la ligera, sino porque ellos no habían recibido lo mismo que aquellos. Y no cesaron de crear problemas hasta que César se presentó ante ellos de repente y tras coger a uno con sus propias manos lo castigó. Así fue ejecutado ese y otros dos fueron asesinados con una especie de ritual. Yo no puedo decir la razón (pues la Sibila no había dicho nada, ni se produjo ningún tipo de vaticinio) pero fueron sacrificados en el campo de Marte por el sacerdote de Ares y sus cabezas fueron expuestas junto a la sede real.»

#### **Texto IV – Sila y la simbología de cortar una cabeza**

Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, XIX, 2, 1, traducción de A. López, M.L. Harto y J. Villalba, Gredos, Madrid, 2003.

«...Otro indicio de su insaciable bestialidad: quiso que fuesen llevadas a su presencia las cabezas cortadas de aquellos desdichados, que casi conservaban aún el gesto y el aliento, para así poder comerse con los ojos aquello que era sacrílego hacer con la boca. ¡Y qué crueldad demostró hacia el pretor Marco Mario!<sup>177</sup> Tras arrastrarlo hasta el panteón de la familia Lutacia, ante las miradas del pueblo, no mandó que lo mataran sin antes haberle sacado los ojos y cercenado las partes de su cuerpo una a una...»

---

<sup>177</sup> Es una referencia al asesinato de Mario Gratidiano.

## **Texto V – Inmolación de trescientos individuos en Perugia**

Suetonio, *Vida de los doce césares, Augusto*, 15, traducción de R.M. Agudo, Gredos, Madrid, 1992.

«Una vez tomada Perusa, hizo ejecutar a la mayoría de sus habitantes, dando como única respuesta a cuantos intentaban implorar su perdón o justificarse que debían morir. Algunos autores cuentan que, de entre los vencidos, eligió a trescientos pertenecientes a los dos órdenes y los inmoló como víctimas en los idus de marzo, delante de un altar levantado en honor del divino Julio. No han faltado quienes dijieran que se puso en armas de común acuerdo con Antonio, para que sus enemigos secretos y aquellos a quienes retenía más el miedo que la voluntad salieran a la luz, al ofrecérseles la posibilidad de seguir a Lucio Antonio, y para poder, con los bienes confiscados a estos después de su derrota, pagar a sus veteranos las recompensas prometidas.»