



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La ruptura de la *pax deorum*:
la impiedad en la República romana (siglos III-I a.C.)

The breakage of the *pax deorum*:
impiety in the Roman Republic (III-I centuries B.C.)

Autor

Carlos González Catalán

Directora

Silvia Alfayé Villa

Grado en Historia

Facultad de Filosofía y Letras
Año Académico 2019/20

ÍNDICE

Resumen / Abstract	1
1. Introducción	2
1.1 Justificación del trabajo	2
1.2 Estado de la cuestión	2
1.3 Metodología	4
2. Religión romana	5
3. <i>Pax deorum</i>	7
3.1 Interpretación de la voluntad divina	8
3.1.1 Augures	9
3.1.2 <i>Libros Sibilinos</i>	9
3.1.3 Arúspices	10
3.1.4 <i>Prodigia</i>	11
4. El delito religioso	14
4.1 Delitos en las prácticas rituales	14
4.2 Delitos en relación con los muertos	17
4.3 Atentado contra espacios y objetos sagrados	17
4.4 La condición <i>homo sacer</i>	17
4.5 La violación de los auspicios	19
4.6 La magia y la astrología	19
4.7 La traición	19
4.8 Parricidio	21
4.9 Los delitos religiosos de las vestales	22
4.10 La guerra	25
5 Religión, política, <i>pax deorum</i> y delito religioso	28
5.1 El tránsito al Principado	30
6. Conclusiones	32
7. Bibliografía	35
8. Anexo I: fuentes literarias	39
9. Anexo II: imágenes	48

RESUMEN

La religión romana se articula en torno al *cultus deorum*, el culto a los dioses. Cuando éstos se encuentran en un estado de equilibrio con la sociedad romana, el devenir de los acontecimientos es propicio para Roma. La impiedad quiebra el orden cósmico y rompe la *pax deorum*, la paz con los dioses, y para restablecerla ésta ha de ser identificada y expiada. Para ello se emplean diferentes ceremonias y ritos que restauran el orden cósmico.

Con este trabajo pretendo realizar un análisis del *pax deorum*, cómo se puede quebrar y qué soluciones se aplican para restablecer el equilibrio con los dioses, concediendo especial importancia a la violencia presente en la religión romana y en el concepto de impiedad, en un marco cronológico que abarca desde la República Media hasta la instauración del Principado (siglos III-I a.C.).

ABSTRACT

The Roman religion is articulated around the *cultus deorum*, the worship of the gods. When these are in a state of balance with Roman society, the evolution of events is propitious for Rome. The impiety breaks the cosmic order and the *pax deorum*, the peace with the gods, and to restore it, it must be identified and expiated. For this, different ceremonies and rites are used to restore the cosmic order.

With this work I intend to carry out an analysis religions concept of the *pax deorum*, how it can be broken and what solutions are applied to restore the balance and the good relationship with the gods, focusing on to the violence present in the Roman religion and concept of impiety, its within a chronological framework that covers from the Middle Republic to the establishment of the Principate (III-I centuries B.C.).

1.Introducción

1.1. Justificación del trabajo

Desde que comencé mis estudios en Historia, en concreto en el área de la Antigüedad, la religión siempre me ha parecido de gran interés, ya que toda la estructura social, económica y política tiende a estar empapada de ésta. Al igual que en otras culturas o civilizaciones, en Roma existe un estrecho vínculo entre la religión y la política. Por tanto, los acontecimientos que le llevaron a la expansión, desarrollo y dominación mediterránea tienen su impronta religiosa. En este contexto que planteo mi intención es analizar la ruptura de la *pax deorum*, que supone que el orden establecido con las divinidades se quiebra por determinados acontecimientos impíos, así como las manifestaciones en torno al concepto religioso de la impiedad, lo que está vinculado con los tiempos de crisis y el devenir político de Roma, especialmente entre los siglos III y I a.C.

El trabajo está subdividido en varios capítulos temáticos, comenzando por una introducción a la religión romana en el capítulo 2, para continuar en el capítulo 3 con un análisis de los conceptos religiosos de la *pax deorum*, de *pietas* e *impietas*, así como de los principales agentes que intervienen en la ruptura y restablecimiento del orden cósmico. Después, en el capítulo 4 estudio el delito religioso, que guarda una gran relación con la ruptura de la *pax deorum*, y analizo su casuística, abordando el concepto de “*homo sacer*”, las vestales, los sacrificios, y la guerra. A la relación de la impiedad con la política está dedicado el capítulo 5. Finalmente, ofrezco las conclusiones del trabajo, a lo que sigue la bibliografía utilizada, y un Anexo I de fuentes literarias antiguas, así como un Anexo II con material gráfico.

1.2. Estado de la cuestión

Para analizar la religión romana disponemos de varios autores clásicos, pero en muchas ocasiones las fuentes están sesgadas ya que parte de las obras están perdidas. No disponemos de fuentes anteriores a los siglos V-IV a.C., siendo los anticuarios del siglo II a.C. nuestras fuentes más relevantes para la época arcaica (Guillén 1980, 47). Para el estudio de las fuentes literarias de las que disponemos sobre la ruptura de la *pax deorum*, Tito Livio es muy útil debido a su recopilación de prodigios y acontecimientos nefastos en *Ad urbe condita*. También Cicerón, quien en sus obras, en especial en *De Divinatione*, recoge elementos religiosos y permite reflexionar sobre el contexto histórico del siglo I a.C. y sus transformaciones religiosas. Dión Casio, Dioniso de Halicarnaso o Valerio Máximo son otros autores que recopilan información sobre la religión y la ruptura de la *pax deorum* (Aldea 2010, 281).

El estudio científico de la religión romana comienza en el siglo XIX con trabajos realizados por investigadores de Francia, Inglaterra y Alemania. Desde inicios de siglo XX hasta los años 40 predominan los estudios alemanes de herencia positivista que continúan con la línea decimonónica de Mommsen. La obra de Wissowa¹, de inicios de siglo, será la referencia especialmente para estudios de religión romana en torno al siglo I a.C., con la idea de decadencia al final de la República, asociando la religión a la manipulación política (Aldea 2012, 54). Latte² consolidará las teorías de Wissowa, en las que la religión romana se interpreta como un conjunto de rituales de obligado cumplimiento pero de contenido vacío. Se busca en la época arcaica ese contenido,

1 Wissowa, G. (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Beck, Múnich.

2 Latte, K. (1960), *Römische Religionsgeschichte*, Beck, Múnich.

considerando la Tardorrepública como un período sin esencia y en el que la religión depende de la coyuntura política (Aldea 2012, 55). Trabajos como el de Taylor³ sobre los conflictos entre facciones en época de César continúan esta línea, ya que para él existe una influencia griega de racionalismo que desemboca en un escepticismo tradicional y, por tanto, se emplea la religión para fines políticos (Aldea 2012, 56). Entre los años cincuenta y setenta desde Francia hay una corriente renovadora con monografías de autores como Gagé⁴, Le Bonniec⁵ o Schilling⁶, así como los estudios sobre religión romana de Dumézil⁷ quien emplea elementos antropológicos, filológicos y de mitología indoeuropea, dando un nuevo enfoque (Aldea 2012, 56-57). Después, la escuela inglesa renueva el tema con los trabajos de North⁸ en los setenta, quien considera que el peso de la tradición es como en otras áreas y que la religión sufre una transformación junto a lo social y político, y que la idea de decadencia es resultado de la óptica cristiana posterior, que identifica un vacío de expresión religiosa entre la Roma arcaica y la cristiana (Aldea 2012, 57). Esta línea será seguida por Liebeschuetz⁹, profundizando en que la manipulación política no es decadencia, ya que los sacerdotes forman parte de la elite y por tanto de la estructura estatal (Aldea 2012, 58). En los años ochenta, siguiendo la línea de Liebeschuetz, surgen nuevas aportaciones con Beard y Crawford¹⁰, así como el trabajo de Wardman¹¹ sobre la relación entre poder y religión (Aldea 2012, 59), donde la elite política es quien controla la religión y por tanto el concepto de continuidad es evidente. También los de Scheid (1985; 1991), con gran peso en el estudio de la religión romana, demuestra con sus trabajos que la religión y la política están tan unidas que no se puede hablar de dominación política para justificar una crisis al final de la República (Aldea 2012, 53-60), y que, por tanto, la religión romana tendría un proceso evolutivo a la vez que lo hace la propia cultura romana. En el siglo XXI, Rüpke (2007; 2011) y otros autores, presentan una visión actualizada y renovadora. Es una religión social y por tanto el análisis de la sociedad es imprescindible para comprender la religión (Scheid 1985, 12). Para Scheid el significado de la religión hay que buscarlo en quienes la practicaban: la comunidad cívica (Scheid 1985, 10). Recientemente, los trabajos Rüpke (2011, 4) continúan con el análisis de la impiedad como un elemento integrado en la religión y sociedad romana, quien considera que la religión es una fuente de legitimación política, y por tanto, para su estudio es necesario conocer su estructura social, así como su evolución política.

El estudio acerca de la *pax deorum* y de la impiedad en la antigua Roma, ha estado marcado especialmente por la línea historiográfica que considera a la religión como una herramienta de manipulación política al final de la República. Los autores decimonónicos filtraban el concepto de impiedad desde su óptica cristiana; sin embargo, a inicios del siglo XX la obra de Otto¹² trajo una nueva perspectiva acerca de la sacralidad, ya que analizaba la experiencia de lo sagrado en lugar de las ideas de Dios o religión (Mircea 2017, 13), sirviendo de apertura a nuevas líneas de interpretación en Historia de las religiones. Para MacBain (1982, 7) la impiedad, por tanto,

3 Taylor, L. (1964), *Party Politics in the Age of Caesar*, University of California Press, Berkeley.

4 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.

5 Le Bonniec, H. (1958), *Le culte de Cérès à Rome: des origines à la fin de la République*, Klincksieck, París.

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

7 Dumézil, G. (2007/1966), *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, BUR Saggi, Milán.

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

9 Liebeschuetz, J. (1979), *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon Press, Oxford.

10 Beard, M. y Crawford, M. (1985), *Rome in the Late Republic*, Duckworth, Londres.

11 Wardman, A. (1995), *Religion and Statecraft among the Romans*, Ann Arbor: University Microfilm International.

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

respondía a un proceso, y los acontecimientos prodigiosos se debían a la manipulación política o a las preocupaciones e idiosincrasias itálicas. Scheid (1981), junto a otros autores (V.V.A.A. 1981), realizan un exhaustivo estudio acerca de los delitos religiosos en Roma, aportando interpretaciones acerca del concepto de *impietas*, así como de la ruptura del *pax deorum*, analizando diferentes aspectos del delito religioso para alcanzar una mayor comprensión.

1.3. Metodología

Para la realización de este trabajo he consultado una serie de obras generales acerca de la religión romana e Historia de las religiones, además de trabajos sobre temas más específicos y relacionados con este TFG, como la impiedad y la consecuente ruptura de la *pax deorum*. Comencé el trabajo bibliográfico con obras acerca de la religión romana (Montero 1990, Scheid 1991, Guillén 1994, y Rüpke 2011) para tras hacerme una idea general de cómo era la estructura, y continué con la lectura de obras acerca de la piedad, impiedad y la *pax deorum* (Wagenvoort 1980, Scheid 1985, Barrio de la Fuente 1992, y Segarra 1995). Eso me llevó a consultar acerca de los prodigios (Bloch 1968, MacBain 1982, Sánchez 2013, Mateo 2014, Oria 2017, y Montero 2018), las vestales (Saquete 2000 y Montalbán 2016), y los castigos religiosos (Cantarella 1991, Escámez de Vera 2016, y V.V.A.A. 1981). El vínculo a través de los prodigios, castigos y la historiografía acerca del uso político, me llevó a consultar obras acerca de la política e identidad romana de forma general, para tener una base sobre la que relacionar estos aspectos (Bayet 1984, Marco y Pina 2000, Aldea 2010 y 2012, Marco 2014, y Hölkeskamp 2019). También consulté obras que trataban la guerra (Vallejo 1997, Jiménez 2013, San Vicente 2013, y Pérez 2015) o aspectos específicos de los procesos expiatorios en la ruptura de la *pax deorum*. Como el trabajo se enmarca dentro del campo Historia de las religiones consulté una serie de obras acerca de aspectos como lo sagrado (Agís, 1991 y Mircea 2017), o la violencia en la religión (Girard 1983). Finalmente, he consultado las obras de Cicerón y Tito Livio como fuentes primarias, así como varios autores que analizan su obra en relación con el tema en cuestión (González 2009, Ferrer 2011, y Cairo 2015).

2. Religión romana

Para comprender la propia concepción de la religión para los *romanos*, hay que detenerse en el propio término de *religio*. Mientras para algunos autores como Wagenvoort (1980, 225) viene de *religare*, el control del destino de las personas, otros autores como Walde u Hoffman¹³ consideran que viene de *religere* por el miedo y la obligación; ambas en cualquier caso, definen la relación con los dioses. Siguiendo el trabajo de Scheid (1991, 6), la religión romana se considera un ritualismo contractual entre la comunidad cívica y los dioses, y la *pax deorum* representa la paz con los dioses, la concordia con las entidades divinas que propician el porvenir de Roma. Cualquier acto impío que altere la concordia entre los dioses y los humanos quiebra la *pax deorum*. El propósito inicial de la religión es proteger y mejorar la comunidad, para ello se hacen los ritos en la forma, lugar y momento correctos (ortopraxis). Scheid enfatiza que el respeto de la tradición es la clave. Es la religión de una ciudad, si eres ciudadano eres miembro de la comunidad religiosa, y para poder pertenecer no necesitas convertirte a la religión romana, sino ser ciudadano de pleno derecho (varón adulto). Es un culto comunitario, público, con costumbres y un calendario autónomo que marca el ritmo de la sociedad (Scheid 1991, 6-7).

El *cultus deorum* representa la relación de la comunidad con los dioses. Las deidades responden en función de las necesidades de Roma (Rüpke 2011, 4). En los primeros estudios de religión romana se consideraba un ennoblecimiento de los dioses por la influencia griega a través de la óptica de la filosofía moderna (Scheid 1991, 70-71). Se tenía una visión de dioses primitivos creados para explicaciones a elementos reales, pero que inacabados o abstractos quedaban completados con la impronta griega. Scheid se pregunta que si la religión griega, como apuntan las fuentes de Homero o Hesíodo, no tenía una estructura primitiva, ¿por qué debería tenerla la Roma arcaica contemporánea? (Scheid 1991, 54). Dumézil¹⁴ rechaza la idea de una helenización temprana, y busca una raíz indoeuropea aplicando la idea trifuncional que se basa en tres elementos, soberanía y poder jurídico, la fuerza guerrera y por último la fecundidad; lo que estaría representado por la triada capitolina arcaica de Júpiter, Marte y Quirino (después Júpiter, Juno y Minerva) (Scheid 1991, 75). Junto a los dioses romanos iniciales se irán introduciendo cultos extranjeros que pasarán a ser oficiales, lo que forma parte de la evolución de Roma fruto de la aculturación y contacto con sus vecinos, así como su expansión militar por el Mediterráneo. Lo que se denomina como crisis religiosa, en contextos de estrés, con la introducción de dioses extranjeros redefine la relación pública con los dioses. La apertura religiosa tenía un valor político y diplomático garantizando el éxito de Roma. Para Scheid (1985, 99) no es una crisis religiosa, sino una nueva relación que enriquece a Roma. Esto entra dentro del proceso de aculturación, principalmente helénica, por parte de Roma. En el 495 a.C. se introduce la primera divinidad griega, Mercurio, en un contexto de escasez agrícola (Montero 1990, 11). Será seguida por Apolo en el 431 a.C., y en el siglo III a.C. por Asklepio, así como la aparición de los *Libros sibilinos* junto al lectisternio (399 a.C.), ambos introducidos del rito *graecus* (Montero 1990, 16). Para Dumézil, existe un proceso de aculturación religiosa pero sin perder la base romana. Las diferentes influencias culturales fruto de su expansión por conquista vendrán de los pueblos itálicos, la Magna Grecia, el salto al control del Mediterráneo y las influencias orientales (Rüpke 2011, 3-4). Esto repercute en la religión que evoluciona junto al

13 Walde, A. y Hoffmann, J. B. (1954) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg.

14 Dumézil, G. (1941), *Jupiter, Mars, Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Collection «La Montagne Sainte-Geneviève», 1, Paris.

resto de la sociedad romana.

Del proceso de aculturación helénica surgirá una pugna entre dos tendencias que se desarrolla en el período tardorrepblicano, tras el contexto de las Guerras Púnicas y el salto territorial (siglos III-I a.C.). Por un lado tendríamos la vertiente conservadora de la tradición romana, representada por figuras como Catón el viejo, frente a otra tendencia afín al mundo griego y el imperialismo romano con figuras como los Escipiones. Este conflicto que se desarrolla durante el siglo II a.C. no trata de facciones ni camarillas, sino de posturas de pensamiento frente a la tradición y las influencias externas, y lo que se desarrolla en el espacio político afecta a lo religioso porque están vinculados (Scheid 1985, 95). Parte de la elite romana observa esto como un intrusismo que afecta a la tradición. El mismo Cicerón intentará conciliar el racionalismo griego con la religión oficial, pues la filosofía griega traerá reflexiones a los romanos acerca de su propia religión (Scheid 1991, 117-123).

En cuanto a la estructura religiosa, existe el culto privado y el culto público. Mientras el privado era gestionado por el *pater familias* como sacerdote del ámbito domestico, en el público Roma disponía de una serie de colegios sacerdotales que administraban el culto oficial. La labor del sacerdocio es conducir los rituales y depositar la tradición cultural de la comunidad. Los principales colegios son los pontífices, los augures, los *quindecemviri* y los *septenviri* (Scheid 1991, 26), además de otros sacerdocios menores como las vestales, que es el único sacerdocio femenino público. Los pontífices eran el colegio más relevante de toda la estructura, donde el *Pontifex Maximus* era la autoridad religiosa más alta. No se trata de castas sacerdotales, sino que en cierta medida eran una magistratura religiosa. De hecho, son los mismos miembros de la elite los que acceden a estos puestos, muchos de ellos desempeñando cargos políticos simultáneamente (Scheid 1991, 28). También hay que añadir que existen sacerdocios fuera de la estructura oficial pero que participan activamente en ella, como es el caso de los arúspices etruscos en relación con la quiebra del *pax deorum*. El sacerdote romano influye en política pero está sometido al magistrado de alto rango, por eso la política no es autónoma de la religión. Fruto de esto, el foro es el lugar de unión de la religión y la política (Scheid 1991, 42). Con la República hay una separación del poder político y el religioso de la época monárquica, donde el rey era la autoridad religiosa y política; aunque durante la República se puede seguir el rastro de la figura sacerdotal del *rex sacrorum*, ésta perdería fuerza en favor del *Pontifex Maximus* a partir de las Guerras Púnicas (Montero 1990, 8). Durante el Principado, el emperador concentrará todo el poder político y religioso en su persona (Galinsky 2011, 71).

3. *Pax deorum*

En el culto a los dioses lo que encarna el orden cósmico es la *pax deorum*, que simboliza la concordia y la *amicitia* (amistad) con las divinidades, la justicia con los dioses según Cicerón¹⁵ (Guillén 1980, 144). Esto representaría la piedad religiosa en oposición con la impiedad, la cual nace de los elementos que fragmentan el pacto y llevan al caos, y que motiva que los dioses castiguen a la comunidad por las acciones que rompieron la *pax deorum*. Es el ciudadano, que a través de su falta de atención a los ritos y su falta de respeto a las divinidades, provocan la reacción de los dioses en forma de desastres punitivos (Escámez 2016, 179). Por eso en Roma existía un temor a no satisfacer a los dioses o a incurrir en actos impíos (Bayet 1984, 157). La piedad es un rasgo muy importante para un ciudadano romano, esta integrada en el *mos maiorum*, el cual representa la tradición como un conjunto de virtudes éticas y morales ejemplares (Cairo 2015, 219). La identidad del ciudadano romano está constituida por este conjunto de rasgos, los cuales mantienen la idea del respeto a los antepasados mostrando una continuidad a través de la herencia transmitida (Cairo 2015, 221). La piedad se constituye como el respeto a los antepasados, la tradición y a los dioses, conduciendo a una *pax deorum* duradera (Bernstein 2011, 227), y por tanto, el delito contra ésta viola las reglas públicas (Scheid 1991, 8-10). Por ello la religión romana se basa en la repetición de ritos heredados de la tradición estableciendo la relación entre los dioses y la comunidad, el *cultus deorum*. Pero no es necesaria la ruptura de la *pax deorum* para realizarlos, sino que de manera preventiva se busca evitar la adversidad divina. El primer autor que nombra la *pax deorum* es Plauto¹⁶ y, por tanto, era un término conocido en el siglo III a.C., aunque su noción para San Vicente (2013, 178) se remonta a la época Arcaica. El *ius divinum* (derecho divino) del culto estatal consistía en la correcta ejecución de los ritos y ceremonias religiosas, evitando así la ira de los dioses y recibiendo su protección. De la *pax deorum* dependía el éxito o fracaso de los actos de Roma, y era el senado quien, en última instancia, decidía si se había producido una ruptura de la misma, y de ser así, era necesario realizar una *piacula* de expiación al dios o a los dioses ofendidos. La ruptura podía ser responsabilidad de un individuo, de un grupo o de un magistrado, aunque normalmente los que la quebraban eran miembros relacionados con el estado y la religión (San Vicente 2013, 179). Estas relaciones con lo divino crean un conjunto de vínculos entre mortales y dioses (*religio*); se trata de un pacto de la comunidad con los dioses por su protección, así como para aplacar su ira (Bayet 1984, 73).

Hay una multitud de elementos que pueden causar la ruptura: la profanación de lugares sagrados, la agresión a individuos con *sacrosantitas*, los perjurios, los parricidios, los incestos, el atentado contra objetos sagrados, los delitos relacionados con los muertos, las negligencias y alteraciones rituales, ya que el sacrificio mal realizado desencadena una reacción divina (Girard 1983, 48). Esa ruptura se evidenciaba a través de los fenómenos sobrenaturales que manifestaban el desacuerdo o la ira de los dioses (San Vicente 2013, 179). Todo suceso fuera de lo normal podía ser visto como una manifestación de las divinidades o como respuesta a un agravio contra ellas. La *impietas* no solo es el opuesto a *pietas*, la cual además esta encarnada en una diosa, sino que implica una serie de comportamientos contrarios al ideal de ciudadano. Para criminalizar la impiedad se emplea el *sacrilegium* que, además del robo de objetos sagrados, contiene tres tipos de faltas:

15 Cicerón, *De natura deorum*, 1, 116.

16 Plauto, *Poenulus*, 252; *Curculio*, 270-272.

magia, lesa majestad y violación de sepultura. Con el paso del tiempo el concepto cambiará y pasará a englobar todo acto de impiedad contra la religión romana, así como contra el emperador tras la llegada de Augusto (Mateo 2014, 81-82). Por ejemplo, hablar mal de los dioses es una impiedad, negar su existencia, pensar que no atienden a los mortales o que se pueden comprar con regalos también lo es (Mateo 2014, 82). Las ofensas son materiales y externas, no hay un sentimiento íntimo, y la piedad personifica la tradición común de la comunidad, y el hecho de violar las reglas públicas deliberadamente es impiedad, ya que lo impío conlleva una condición de mancha que afecta negativamente a toda la comunidad (Scheid 1985, 22-23). La República no tiene interés en lo religioso del individuo, pero sí en lo que afecta al común.

El caso de Q. Fulvio Flacco en el año 173 a.C. es un buen ejemplo de *impietas*. Su acción fue considerada un *sacrilegium* al llevarse parte de la cubierta de un templo de Juno en Lacinia para la construcción de un templo de la *Fortuna Equestre*, por lo que el senado decretó la devolución de la cubierta y las expiaciones correspondientes (Mateo 2014, 85). Las condenas por sacrilegio de los culpables varían en el tiempo. Al inicio era el *Pontifex Maximus* quien decidía si debía hacerse un sacrificio expiatorio, denominado al culpable como *impurus*, o como *impius* en caso de ser más grave, con una condena que abarcaba de la confiscación de bienes a la muerte (Mateo 2014, 95). Otro ejemplo es el caso de Plemínio, en la que su *impietas* amenazaba a la comunidad y hubo de ser expiado en el año 204 a.C. Tras la captura de Locres, Plemínio, legado de Escipión, atenta contra el templo y el santuario de Proserpina en el saqueo de la ciudad (**Texto 1, anexo I**), y después de que el senado se enterase y realizase sus pesquisas se concluyó que era necesario una expiación: entregaron el doble del tesoro que habían saqueado, realizaron un sacrificio y arrestaron a Plemínio, quien murió en una celda antes de ser juzgado (Scheid 1985, 24-25). El resultado de un acto deliberadamente impío simboliza una violación del orden establecido y conlleva la exclusión social, y supone un delito contra la comunidad al perturbar la *pax deorum*, y poner en riesgo a todo el cuerpo social.

3.1 Interpretación de la voluntad divina

Dentro de la religión romana existen una serie de elementos de carácter religioso relacionados con el mantenimiento de la *pax deorum*. La comunicación con los dioses es muy importante, no obstante estos no hablan la misma lengua y por tanto se deben interpretar los mensajes, ya que se trata de una comunicación asimétrica con interlocutores de distinto nivel (Oria 2017, 107), y para ello existían diversos especialistas religiosos como los arúspices, los *duumviri* o los augures. Además de estos colegios sacerdotales existen otras formas de comunicación con los dioses. Por un lado tenemos formas más directas como mensajes enviados por los dioses, a través de voces divinas, sueños o visiones (Oria 2017, 108). Había santuarios donde se realizaban prácticas onirománticas para interpretar la voluntad de los dioses mediante los sueños, como el santuario de Hércules Gaditano (Oria 2017, 108). También se podía interpretar como signo divino algunos sucesos cotidianos o sin relevancia, desde el canto de las aves, tropezarse o encontrarse con una serpiente en casa (Oria 2017, 108). Además tenemos los casos en el que los dioses hablan a través de un intermediario (profeta), como los *uates* y las *harioli*. En otros casos, se manifiestan realmente signos funestos, la suerte o los *omina* (Guillén 1994, 137). Como por ejemplo, Craso y las *omina* del vendedor de higos de cauros, que Craso interpreta como que no debe realizar su empresa militar (Bloch 1968, 101). Los *prodigia* en cambio, son de relevancia porque manifiestan la quiebra del

orden cósmico, necesitando acudir a especialistas como los arúspices o los *duumviri* para su interpretación y solución.

3.1.1 Augures

Consiste en un colegio sacerdotal que emplea el auspicio como respuesta oficial, ante una empresa que requiere de la consulta de los dioses acerca de su resultado (**Imagen 1, anexo II**). Los augures podían ser consultados por errores en rituales, elecciones a magistraturas, asambleas legislativas, y estaban muy vinculados a las consultas para operaciones militares (Rosenberg 2011, 298). Mediante el *auspicium* interpretaban las manifestaciones divinas, para ello, el augur determinaba el *templum* o recinto sagrado en el cielo, que consiste en un área consagrada a la manifestación de los dioses, donde se observa la dirección que toman las aves, y el resultado de la interpretación puede ser positivo o negativo ante la empresa a realizar (Oria 2017, 112). También existen otros tipos de auspicios como el *tripudium*, el cual, en función del apetito de los pollos sagrados, se empleaba para consultar sobre las expediciones militares, considerando un resultado positivo, y por tanto propicio, si al comer el pollo sagrado, se le desprendía al suelo parte del alimento (Oria 2017, 111). El colegio de augures estaba formado inicialmente por nueve miembros, después pasará a quince, y en época de César (siglo I a.C.) a dieciséis. No tenían un jefe colegial manteniendo el orden de palabra por edad, y seleccionaban a los nuevos miembros por cooptación (Bayet 1984, 114). El colegio actuaba en conjunto cuando el senado le hacía una consulta, pero los augures podían actuar de forma individual con iniciativa propia (Rosenberg 2011, 299). El auspicio es una oblación, un presagio de encuentro, donde lo que cuenta es el presente inmediato a la acción (Bayet 1984, 64). Busca el porvenir cercano para confiar o advertir ante una empresa. Cicerón mantiene un debate con Quinto en *De Divinatione* acerca de la adivinación augural, considerando que el augurio forma parte de la *religio* frente a las artes adivinatorias que critica como *superstitio*, puesto que no predice acontecimientos sino que consulta la voluntad de los dioses (Cairo 2015, 134). El *auspicium* podía rechazarse, los ritos augurales son complejos y sus ceremonias insinúan un control y manipulación por parte de estos augures, frente al *prodigium* que es un fenómeno imprevisto y terrible que expresa la ira divina (Bloch 1968, 103).

3.1.2 Libros Sibilinos

El colegio sacerdotal de los *duumviri sacris faciundis* es otro de los sacerdocios especializados en la interpretación divina. Su origen está vinculado a los *Libros Sibilinos*, que son uno de los elementos religiosos que se emplea para restaurar la *pax deorum*. Las sibilas son una figura de origen oriental y proceden de Asia Menor (siglo VIII a.C.), tienen una amplia difusión en el mundo griego y una estrecha relación con Apolo. La sibila más famosa es la pitia de Delfos, pero hay otras como la de Eritrea, la Persa, la Libia o la Samia. El origen de los *Libros Sibilinos* de Roma, se relaciona con la denominada Sibila de Cumas y una recopilación de versos oraculares (Oria 2017, 109). Se trataría de una colección de libros que aparecen según las fuentes en la Roma de Tarquino el Soberbio o de Prisco al final de la época monárquica, cuando la sibila le vendió al rey romano los libros. Lactancio (*Instituciones Divinas*, I, 6.) será el que la nombre como la Sibila de Cumas. Esta colección estaría protegida en un cofre de piedra en el subterráneo del templo de Júpiter Capitolino, estando bajo la supervisión del colegio sacerdotal de los *duumviri sacris*

faciundis (Bloch 1968, 114-115). Inicialmente este colegio estaba formado por dos miembros (*duumviri*), y en el año 367 a.C. pasará a contar con diez miembros (*decemviri*), y en época de Sila (siglo I a.C.) con quince (*quindecimviri*) (Bloch 1968, 115). Eran los encargados de consultar los libros para la interpretación de los *prodigia* y de realizar la búsqueda de cómo debía realizarse su expiación. El senado los convocaba cuando era necesario y, tras analizar la interpretación de los sacerdotes, tomaba una decisión (Scheid 1991, 45). En el año 83 a.C. los libros se quemaron, y enviaron delegados a la Península Itálica, a Grecia y a Asia Menor a fin de recolectar un nuevo repertorio profético. Al final de la República, Augusto los colocó en el templo de Apolo Palatino, y al concentrar en su persona el poder religioso, él era el encargado de interpretar los textos (Bloch 1968, 116). Estos libros sagrados son objeto de debate, ya que en el mundo griego no hay textos sagrados pero en cambio en el etrusco sí, lo que se relaciona con su aparición en el período monárquico según las fuentes, a pesar de que la Sibila es de origen griego (Bloch 1968, 117). El caso de las sibilas responde a la aceptación de personajes extranjeros en la esfera religiosa como los arúspices, y Bloch considera la religión romana tolerante hacia el exterior con la influencia griega y etrusca (Bloch 1968, 110). La creación legendaria de estos libros se produce en el contexto de la Segunda Guerra Púnica, cuando el miedo a Aníbal hace creer en supersticiones, adivinos y nuevos dioses, con un impacto psicológico enorme. El senado responde buscando mantener la *pax deorum*, pero no siempre exhibe una homogeneidad en la interpretación de los *presagia*. Así, por el ejemplo, en el año 172 a.C. la *Columna Rostrata* del Capitolio se cayó y, tras consultar a los *decemviri*, estos responden con la solución de una *supplicatio* y una *obsecratio* para purificar la ciudad con sacrificios y diez días de juegos en honor a Júpiter. En cambio, los arúspices consideran que es un presagio positivo que trata sobre los límites y la destrucción del enemigo por representar el botín de guerra (Macbain 1982, 59). Aunque también hay pruebas de su colaboración como el caso de los andróginos en el año 207 a.C., donde el rito se lleva a cabo por los *decemviri* mientras la eliminación del monstruo la ejecutan los arúspices (Macbain 1982, 58).

3.1.3 Arúspices

Los arúspices son otro sacerdocio de carácter no oficial, eran de origen etrusco e interpretan los prodigios y proponen un medio para restablecer el orden cósmico (Oria 2017, 108). Constituidos por aristócratas de las oligarquías locales o emparentados con ellos (Macbain 1982, 43), los arúspices solían ser convocados por Roma para resolver una serie de prodigios determinados, como el tratamiento de nacimientos de monstruos y hermafroditas o los fenómenos relacionados con el rayo¹⁷. La introducción de los arúspices en Roma no está clara y se atribuye al período monárquico de los Tarquinos (Aldea 2010, 286). Pero su etrusca disciplina sí que está documentada a través de las fuentes. Se fundamenta en la búsqueda de la manifestación divina mediante un arte adivinatoria a través de la interpretación de las vísceras (*extispicium*) (**Imagen 2, anexo II**), generalmente el hígado (Bayet 1984, 68). Los arúspices vestían un manto de lana sujeto con una fibula al pecho y un bonete cilíndrico de lana que acaba en punta (Sánchez 2013, 22) (**Imagen 3, anexo II**). Los arúspices tenían una relevancia religiosa marcada por su capacidad privilegiada como mediadores entre el mundo divino y el humano. La religión etrusca tenía unas normas fijas y, al igual que las

¹⁷ La interpretación de los rayos gira en torno al las creencias etruscas sobre la existencia de nueve dioses que lanzaban rayos, Tinia, Uni y Minerva, de rango mayor, Vulcano, Marte y Saturno después; los cuatro restantes se desconocen (Sánchez 2013, 22).

romanas, tenía una fijación con la ortopraxia, con el correcto uso de los ritos (Sánchez 2013, 22). Los prodigios en torno a los nacimientos eran los más comunes por lo que se les convocaba a los arúspices. Montero (2018, 33-34) recoge y analiza los datos acerca de nacimientos con malformaciones (*monstra*) o que no podían distinguirse a qué sexo pertenecían (*androgyna*). Esto era un signo de impiedad y ruptura de la *pax deorum*. Entre los años 218 y 42 a.C. se dan una treintena de casos de *monstra*, siendo más frecuentes desde el *Bellum Sociale* (91-88 a.C.). En estos casos los arúspices se encargaban de la cremación del sujeto como método de expiación. El *androgyna* era peor presagio que el *monstrum* y su temor fue en aumento, exigiendo la colaboración de arúspices con *decemviri* bajo la supervisión del senado o del pontífice máximo. Para limpiar la contaminación se realizaba una primera fase donde los arúspices se encargaban de introducir al sujeto en un arca para ser arrojado al mar o al Tíber, en una muerte sin violencia. Después, en una segunda fase se realizaba una expiación protagonizada por mujeres, en una feminización de este ritual expiatorio siempre dirigido hacia diosas, ya que se consideraba que la mujer es quien había traído a ese ser impuro al mundo (Montero 2018, 33-46).

3.1.4 Prodigia

Los *prodigia* tenían un impacto profundo en la sociedad romana, ya que estos desastres son atribuidos a castigos divinos por la actuación de los mortales (*impietas*) que han provocado la ruptura de la *pax deorum*. Esto puede derivar de la mala praxis de los rituales o de otras acciones y, por tanto, suponer una falta de respeto hacia la divinidad (Escámez de Vera 2016, 179-180), pero el *prodigium* no es lo que causa la ofensa a los dioses, sino la respuesta de éstos, anunciando la ruptura del orden cósmico (Cantarella 1991, 197). Generalmente, cuando se detectaba el prodigio el senado era quien tenía la última palabra para aceptarlo como tal y buscar una solución. Cuando se tenía conocimiento de un prodigio era necesario expiarlo, para ello el *Pontifex Maximus* tenía un papel relevante y se encargaba de registrar los sucesos en los *Annales Maximi* (Sánchez 2013, 17). Pero a pesar de liderar este proceso no llevaba a cabo las tareas expiatorias, ya que para determinados prodigios eran los arúspices o los *quindecemviri sacris faciundi* los que los realizaban. También podía recaer su expiación sobre otros magistrados de alto rango o sobre cualquier elemento de la sociedad que estuviese ligado al fenómeno, o incluso sobre toda la comunidad en su conjunto (Sánchez 2013, 16). De estos sacerdocios solían ser más consultados los arúspices, aunque desde finales del siglo II a.C. los *quindecemviri* son más frecuentes. Es relevante tener en cuenta que, salvo los arúspices, los otros dos son colegios oficiales y están integrados por senadores quedando por tanto todo en manos del senado (Rosenberg 2011, 293-295). Dentro de los *prodigia* se incluyen rayos, nacimientos monstruosos, animales que hablan, lluvias de barro o sangre, terremotos y en general fenómenos naturales excepcionales e impactantes (Oria 2017, 109). La naturaleza está cargada de valor religioso, ya que su génesis de origen divino la vincula con la sacralidad (Eliade 2017, 87), y estos fenómenos advierten ante una amenaza y es necesario una *procuratio* para restaurar la *pax deorum* (Bloch 1968, 104). Cicerón habla de ellos en *De Divinatione*¹⁸ y los clasifica en apariciones, portentos, monstruos y prodigios (**Texto 2, anexo I**). En cambio, para Mateo Donet (2014, 90) quedan organizados en desastres naturales, crisis sanitarias y adversidades bélicas. La obra *Ad urbe condita* de Tito Livio es una fuente indispensable ya que recoge los prodigios casi año por año. Dionisio de Halicarnaso también los recoge en su obra *Historia antiqua*

18 Cicerón, *De divinatione*, 1, 93.

de Roma, pero solo los más relevantes para Roma. Hay otros autores como Casio Dión, *Historia de Roma*, que recopila de forma similar a Dionisio de Halicarnaso; también Valerio Máximo, que dedica un libro de su obra *Facta et dicta memorabilia* a la religión incluyendo los *prodigia*; o Plutarco, con menor información en su obra *Quaestiones Romanae* (Aldea 2010, 281).

Los prodigios eran fenómenos que relacionan la intencionalidad y la voluntad divina, un acontecimiento relevante por algo particular (Mateo 2014, 88). Los fenómenos naturales tenían mucho impacto en el imaginario religioso romano, como por ejemplo los terremotos, que tenían una condición ctónica y funesta, e incluso un prodigio podía producir otro como ejemplifica el recogido por Cicerón¹⁹, en el que una voz que surge del templo de Juno tras un terremoto solicitando inmolar un cerdo para expiar el prodigio (Mateo 2014, 91). Los eclipses también eran identificados como presagios; en cambio, los rayos no lo eran *per se*, sino que se tornaban en prodigio en función del lugar donde caían si había edificaciones o monumentos consagrados. En este caso se encargaba a los arúspices del proceso expiatorio y el terreno se sacralizaba, prohibiendo ser pisado. Las grandes catástrofes como epidemias, hambrunas o guerras también podían constituir prodigios (Mateo 2014, 92).

Para restablecer la *pax deorum* se realizan las medidas expiatorias mediante una *procuratio*, teniendo en cuenta que los prodigios pueden afectar a un individuo, a un grupo o, más importante, a toda la comunidad (Bloch 1968, 111). Una vez localizado el prodigio era necesario encontrar un culpable y castigarle, y después había que realizar las ceremonias correspondientes para la expiación (**Texto 3, anexo I**). Los registros en los *Annales Maximi* servían de precedentes ante la actuación de prodigios similares si las respuestas a las expiaciones fueron fructíferas. Para llegar a las *procuraciones* había que seguir un proceso: primero, a través de la población, magistrados o sacerdotes se tiene constancia del prodigio; después, se anuncia a los cónsules, que realizan un informe que se traslada al senado, el cual delibera y decide si se debe proceder ante una *procuratio* para individuo, grupo, comunidad o negar la autenticidad; y luego continúa con otra sesión para consultar al sacerdocio determinado, para finalmente proceder a las expiaciones (Bloch 1968, 144-45). Los prodigios de peso requerían ceremonias de purificación, *lustrationes*, para restablecer el orden alterado por la impureza. Las fuentes clásicas de analistas sitúan el nacimiento del procedimiento de la *procuratio* de prodigios en el año 700 a.C. (Bloch 1968, 112), constituida por diversas prácticas pertenecientes a ritos griegos y romanos como las *supplicationes*, procesiones con cantos, lectisternios, ofrendas, sacrificios expiatorios, juegos o nuevos cultos (Mateo 2014, 97). El caso del lectisternio, de origen griego, ya aparece en las fuentes en el año 399 a.C. como un banquete de ofrenda a los dioses, una ceremonia que también se realiza en Etruria y tiene un carácter profiláctico y purificadorio (Montero 1990, 17-18). El trabajo de Aldea (2010, 285) ejemplifica que el uso del lectisternio como método para la expiación fue frecuente y en aumento conforme nos acercamos al final de la República, fruto del proceso de aculturación helénica. Estas plegarias deben satisfacer a los dioses por su forma y no solo por su contenido, y esa *pietas* es necesaria para apaciguarlos mediante el sacrificio (Bayet 1984, 142), lo que se enmarca en una dinámica del ritualismo contractual, estos prodigios son una señal de desorden cósmico y manifiestan la ruptura de la *pax deorum* (Bayet 1984, 152).

Por otro lado, son interesantes las reflexiones de Cicerón y Aulo Gelio acerca de si los dioses podían volverse en contra de Roma. Montero (2016, 154) analiza cómo se diferencian la adoración de unos dioses para propiciarlos o para aplacarlos. Como por ejemplo el dios *Robigus* o

19 Cicerón, *De divinatione*, 1, 45, 101.

la diosa *Robigo*, que representa como elemento portentoso un hongo en los cereales apareciendo como una mancha amarilla. La fiesta de los *Robigalia* sería, pues, un ritual de prevención que se celebra el 25 de abril y que a través de la ofrenda evita la ruina y el hambre que acaecería en caso de no realizarse ese acto de adoración y aplacamiento (Montero 2016, 155-158). Con este ejemplo se muestra la existencia de rasgos negativos y de ofrendas destinadas a aplacar su ira, ya sea de manera preventiva o tras presentarse la coyuntura negativa; es decir no se busca pedir su ayuda o protección, sino evitar su castigo (Montero 2016, 173).

Como se desprende de la recopilación de Aldea (2010), hay una concentración de prodigios en determinados períodos de tensión de la historia de Roma -las Guerras Púnicas, el *Bellum Sociale* y las Guerras Civiles-, lo cual muestra que los contextos bélicos o de crisis generaban un ambiente propicio para la expresión de los prodigios, relacionados con las acciones políticas (Aldea 2010, 284). Un período de especial concentración de *prodigia* es el de la Segunda Guerra Púnica, donde las fuentes aluden a imágenes que brillan en el cielo, lluvia de piedras, de sangre, y otros. Los *decemviri* tuvieron un papel protagonista en este contexto de crisis para restablecer la *pax deorum* (Montero 1990, 25-27), lo cual conllevó también la persecución por parte de Roma de profetas y adivinos, cultos no oficiales y literatura oracular (Montero 1990, 30) (**Texto 4, anexo I**), o la introducción del culto de Cibeles (205-2014 a.C.), trayendo a sacerdotes anatolios del culto que se instalaron en el Palatino (Montero 1990, 32). El proceso de control del culto oficial en el caso de las Bacanales del año 186 a.C. es otro ejemplo de represión de cultos extraoficiales ante el temor religioso de ruptura de la *pax deorum* (Montero 1990, 34) (**Texto 5, anexo I**).

4. El delito religioso

Los suplicios en Roma presentan variedad y complejidad, y dentro de estos, el castigo religioso está constituido por dos elementos: por un lado, la condena por el delito correspondiente y, por otro lado, la expiación del delito para restablecer la *pax deorum* (Cantarella 1991, 130). Es complicado acercarse al origen de los suplicios a través de las fuentes, debido a la falta de textos arcaicos y al hecho de que muchas de las descripciones que tenemos acerca de estos suplicios son escritos en época muy tardía. En época monárquica las leyes consuetudinarias (*leges regiae*), a pesar de no estar en un corpus jurídico como en la República, pueden aportar algo de luz. También la Ley de las Doce Tablas, que integra información del período anterior, es una fuente documental relevante para este campo (Cantarella 1991, 115-116), aunque muchos delitos religiosos que se castigaban en época monárquica, luego no aparecen en la ley criminal durante el período republicano (Saquete 2000, 92). Los delitos religiosos están intrínsecamente conectados con las pautas sociales y jurídicas de Roma, y con los castigos no solo se ejercía el poder político sino que se establecía un patrón de comportamiento cívico, además de alejar la ira divina provocada por el delito. Los romanos distinguían entre los delitos religiosos expiables y los que no, además hay que tener en cuenta que el rigor, debido a la correcta realización de los ritos, rodeaba al culto de precauciones (Scheid 1981, 121). Hay muchos tipos de delitos que podían acabar en *sacrilegium*, y podemos agruparlos en diferentes categorías: delitos en las prácticas rituales; delitos en relación con los muertos; atentado contra espacios y objetos sagrados; atentado contra personas declaradas *sacer*, la violación de los auspicios; la magia y la astrología; la traición; el parricidio; el delito de las vestales; y la guerra.

4.1 Delitos en las prácticas rituales

Durante las prácticas religiosas había elementos que podían provocar el delito religioso, como los errores producidos durante una ceremonia ritual, ya sea por alteraciones en el proceso del rito, como una víctima que no dispone de los rasgos específicos necesarios (color, edad, sexo...), o por infracciones generadas por el público o los oficiantes. Además si se producía un *prodigium* durante el ritual, esto provocaba una ruptura del mismo (Scheid 1981, 122). Este tipo de rituales podían ser contaminados, necesitando de una respuesta proporcional para restaurar la *pax deorum* (Scheid 1981, 123). Aunque esto no solo se producían en la realización de ritos, ya que cualquier negligencia u omisión podía acabar en delito religioso (Scheid 1981, 124), incluso las infracciones y ofensas que pudiesen cometer los propios sacerdotes (Scheid 1981, 127).

También era obligación respetar los días festivos, lo cual era de suma importancia, teniendo que detener no solo el trabajo sino también las actividades cívicas (Scheid 1981, 126).

El sacrificio es uno de los elementos centrales de la ritualidad romana, como en muchas otras religiones del mundo antiguo (Scheid 2011, 263). Es necesario que los rituales se lleven a cabo tal y como deben ser siguiendo la tradición, es decir, la más mínima alteración puede anular la validez del ritual y por tanto amenazar con la ruptura de la *pax deorum*. Si las condiciones propias del ritual no se respetaban se necesitaba entonces repetir el ritual (*instauratio*) y realizar una expiación (Sánchez 2013, 18). En la religión romana el sacrificio se emplea no solo en ritos purificatorios o expiatorios, sino en ofrendas, acontecimientos cotidianos como nacimientos, bodas

o funerales (Bayet 1984, 75). Es una revigorización del dios para la ayuda que se espera de éste. El *sacrum facere*, hacer sagrado, transferir algo al ámbito de los dioses (Bayet 1984, 142-43), y el acto de sacrificar es una alabanza de la inmortalidad y superioridad de los dioses, transmitiendo una sumisión piadosa (Scheid 2011, 269-270). *Sacrificium* era el acto de entrega a los dioses de lo que se había ofrecido, y *sacer* es la ofrenda en la cual lo consagrado está en un mundo aparte, ha sido transferido a la esfera divina. El *ver sacrum* es un buen ejemplo de los, tras la derrota de Trasimeno (217 a.C.), el senado acusó al cónsul Quinto Fabio Máximo del descuido de ritos y auspicios, y por tanto, de haber quebrantado la *pax deorum*. Tras la consulta a los *Libros Sibilinos* fue necesario levantar un templo a *Venus Hercinia* y a *Mens*, realizar juegos en honor a Júpiter y consagrar una primavera, es decir, un ritual -común a otros pueblos itálicos-, que consistía en sacrificar la producción de la primavera, lo que indica también todos los humanos, a quienes se criaba hasta edad adulta para ser expulsados posteriormente de la comunidad (Cantarella 1991, 279-281). Como sostiene Girard (1983, 28), la violencia y lo sagrado son inseparables.

Dentro de la religión romana, los animales juegan un papel protagonista en los rituales a través del sacrificio (**Imágenes 4 y 5, anexo II**). Para Sánchez (2013, 19) puede que su relevancia provenga de que fueran como animales vinculados a las divinidades o sus manifestaciones, existiendo animales específicos relacionados con determinadas deidades como, por ejemplo los toros, terneros o bueyes blancos para Júpiter. Estaba regulado no solo la especie, sino también el sexo, el color o la edad entre otros rasgos. Además, los animales eran sometidos a un examen de pureza (*probatio*) (Sánchez 2013, 19). Era propio de los dioses masculinos recibir víctimas masculinas y femeninas en el caso de las diosas, así como animales claros para los dioses celestes y oscuros para los infernales. Debían estar en buenas condiciones y aparentarlo, por eso eran decorados mediante cintas (*uittae*) para complacer a los dioses. Las víctimas debían ser conducidas al templo sin que opusiesen resistencia, ya que esto era un mal presagio, en tanto que debía entregarse al dios voluntariamente, entendiéndose que era así por su falta de resistencia. Una vez en el altar se procedía al ritual mediante la inmolación, empleando la *mola salsa*²⁰ que elaboran los vestales (Sánchez 2013, 20). El silencio era otro elemento para que el ritual se completase correctamente y tan solo podía escucharse la música del *tibicen*, que para Sánchez (2013, 20) servía para tapar los posibles sonidos de la víctima. El sacerdote que oficia la ceremonia debía seguir unas instrucciones diferentes según las divinidades a las que se dirigía, desde una ablución mediante agua sagrada para los dioses celestes a una *aspersio* con una rama de laurel o vara de madera rociando el espacio sagrado para los infernales. La posición de la víctima también influía, con la inclinación de la cabeza hacia arriba para los dioses celestes o hacia abajo para los infernales. Se esperaba que falleciese en el acto puesto que en caso contrario podía ser mal presagio (Sánchez 2013, 20). Tras esto era el turno de la actuación de los arúspices y la interpretación de las entrañas, seguido por la cremación en el altar de algunas partes de carne que habían sido previamente cocidas con sangre y *mola salsa*. El resto del animal era entregado a los asistentes como un banquete sagrado en honor a la divinidad (Sánchez 2013, 19-20).

Si en algún momento de este proceso algo no salía correctamente se corría el riesgo de romper la *pax deorum*. Esto predisponía a la religión hacia una escrupulosidad y un conservadurismo extremo, que tenía más valor de precaución que de convicción (Bayet 1984, 53). Los sacrificios podían ser públicos o privados, pero son los de carácter público los que afectan a la comunidad. El acto del sacrificio tiene un gran peso para el *cultus deorum* y la estructura religiosa.

20 No sabemos si se empleaba la *mola salsa* en todos los sacrificios (Scheid 2011, 264).

Para Girard (1983, 16) el sacrificio aleja la venganza, es preventivo, eliminando la violencia intestina y refuerza la unidad social, y además busca contentar a los dioses y evitar la pérdida de *amicitia* con ellos. La violencia causa impureza ritual, como sucede en el caso de la guerra, por eso es necesario purificar para limpiar esa mancha. El acto del sacrificio en sí 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 es su propia lustración (Girard 1983, 47-48).

Pero este proceso tan escrupuloso no siempre podría realizarse, ya que los requisitos no tenían porque estar disponibles en todo momento. Segarra (1995, 127) analiza como se empleaban otros elementos a modo de sustitución para los diferentes ritos en las ocasiones que no se disponían de lo necesario. Por ejemplo, Servio²¹ en su comentario a la Eneida presenta la sustitución por pan o cera moldeados con la forma del animal como sacrificio, lo que, en el caso de ritos a deidades con atributos agrícolas, tendría un mayor valor por su composición vegetal (Segarra 1995, 135). Esto entronca con la postura de Girard (1983, 279) acerca del sacrificio, en el que una violencia fundadora es sustituida por una víctima única por la comunidad, y a su vez esta víctima es sustituida por una propiciatoria en la repetición del rito, de manera que la víctima de pan o cera es una sustitución propiciatoria de la víctima sacrificada por animales o vegetales, acciones ocultas bajo argucias lingüísticas en las fuentes (Segarra 1995, 156). Lo mismo podía ocurrir como en el caso de los sacrificios humanos, este sería el caso de la expiación de los rayos mediante cabezas humanas exigidas por Júpiter Elido a Numa mediante la sustitución de éstas por cabezas de ajos o amapolas (Delgado 2016). Lo mismo que sucede con la fiesta del 14 de mayo en honor a los llamados *Argei*, muñecos de juncos con forma humana que eran arrojados al Tíber desde el puente Sublicio, que las fuentes atribuyen a una leyenda de Hércules, quien lleva a sus rebaños a través de Italia y arroja por el puente Sublicio tantas estatuas como compañeros suyos habían muerto en sus peregrinaciones. Sin embargo, Cantarella (1991, 232-235) expone que la precipitación al suelo o el agua era una forma de sacrificio humano para los romanos, al igual que la antiquísima costumbre eugenésica (no sólo romana), de eliminar a los ancianos en este caso arrojándolos desde una altura²². Pero esta práctica con los mayores perturbaría el orden social establecido con el *mos maiorum* y el respeto por los *patres*. Es interesante ver la relación con otra festividad, las *Argea* en honor a Saturno, que se remonta probablemente al período monárquico y que se celebra entre el 14 y el 17 de marzo. En ella se realiza una procesión con los altos dignatarios junto al pueblo recorriendo las llamadas cuatro regiones de Servio Tulio en Roma, y a lo largo de la procesión se detienen en 24 o 27 puntos -número similar al de los muñecos del otro rito-, en lugares consagrados denominados *sacella argeorum* o *argei* (Casquero 1980, 215-216). Los *Argei* podría ejemplificar la sustitución de sacrificios humanos. Sí que se documentan varios casos de sacrificios reales en Roma, como por ejemplo, los del año 228 a.C., cuando se procedió al enterramiento de una pareja de galos y otra de griegos en el foro Boario. También en el 216 y 214-213 a.C., en un contexto de crisis durante la Segunda Guerra Púnica, se documenta el mismo proceso ritual (Cantarella 1991, 229). A pesar de ser algo infrecuente, existe una ley del año 97 a.C. que prohibía el sacrificio humano, y por tanto constata su práctica en la antigua Roma.

21 Servio, *Aeneis*. II, 116, 28-30; IV, 512.

22 Cantarella (1991, 234-235) analiza que la muerte de los ancianos guarda relación con la demografía y la participación social, cuando en torno a los 60 años ya no eran fértiles ni podían producir.

4.2 Delitos en relación con los muertos

Los delitos en relación con la los muertos proceden de las estrictas reglas que se debían mantener en los rituales funerarios. Cuando un miembro de la familia fallecía, toda la familia entraba en contacto con el mundo de los muertos, lo que podía suponer una contaminación nociva para los vivos y, para evitarlo, se debían llevar a cabo ritos de purificación (Scheid 1981, 134-135). En el caso de la profanación de una sepultura, estaba totalmente prohibido violar una sepultura, despojar el cuerpo, o incluso vivir encima o cerca de él, porque suponía perturbar el descanso de los muertos y ello podía tener consecuencias nefastas (Alfayé 2018).

4.3 Atentado contra espacios y objetos sagrados

Como sucede con los rituales, los lugares consagrados podían contaminarse, y esto también afectaba a los objetos consagrados. Existían multitud de prohibiciones en torno a estos; sin embargo, podían autorizarse determinadas acciones ofreciendo una *piacula* correspondiente en función de la coyuntura, y si se trataba de un acto involuntario o intencionado. Hay casos de magistrados que perpetraron daños a objetos sagrados, como por ejemplo, los ya citados, de Plemínio²³ y el de *Q. Fulvius Flaccus*²⁴ (Scheid 1981, 138).

4.4 La condición de *homo sacer*

Como se señaló anteriormente, los delitos religiosos cometidos contra personas, espacios u objetos con un carácter religioso eran acciones que podían afectar al orden cósmico. La ocupación de un templo o de la propiedad de una persona sagrada eran considerados un sacrilegio (Mateo 2014, 85). Los responsables de este tipo de delitos eran condenados a la consagración, es decir, son entregados a los dioses, para que éstos decidan su destino, y como consecuencia los culpables quedaban expulsados de la comunidad.

Cantarella (1991, 270) analiza dos leyes similares que tratarían la violación de los límites sagrados. Por un lado, Dionisio de Halicarnaso²⁵, aludiendo al rey Numa, explica que los campos debían ser delimitados con piedras consagradas a *Iuppiter Terminus*, condenando a la consagración a quien violase el límite o arrebatase las piedras. En cambio, Festo²⁶ expone una ley, por la que cualquiera que sobrepasase el terreno de otra persona al arar, debía ser consagrado junto con sus bueyes. Ambas leyes aluden a la violación del perímetro y a su castigo mediante la consagración.

La consagración como castigo también se produce con quienes atacan a personas, caso de los que atentan contra los tribunos de la plebe y su condición de *sacrosanctitas*, la cual los vuelve inviolables por su sacralidad según Livio²⁷ mediante una ley del 449 a.C., «si alguien maltrata a los tribunos de la plebe, los ediles y los jueces-decenviros su cabeza se consagrará a Júpiter y su patrimonio se venderá a beneficio del templo de Ceres, Líber y Líbera» (Cantarella 1991, 225). Por ejemplo, en el año 131 a.C. el tribuno Atinio ordenó la precipitación de Q. Cecilio Metelo por impedir su acceso al senado, considerando un ataque contra su *sacrosanctitas*, aunque la condena no llegó a ejecutarse (Cantarella 1991, 225).

23 Livio, *Ad urbe condita*, XXIX, 8-9.

24 Livio, *Ad urbe condita*, XLII, 3.

25 Dionisio de Halicarnaso, 2, 74.

26 Festo, *Terminus*, 505 L.

27 Livio, *Ad urbe condita*, III, 55, 7.

Es complicado definir *sacer* (sagrado), un concepto con distintas acepciones en diferentes culturas y civilizaciones. El estudio etimológico de *sacer* concluye que es opuesto a profano, lo que asocia el mundo divino como contrario a la vida corriente (Agís 1991, 63). En Festo²⁸ y Macrobio²⁹ lo sagrado es aquello dedicado a los dioses, y para que sea sagrado debe ser público. Festo añade una condición solamente aplicada a personas, que arrastra una rasgo peyorativo similar a “criminal” (Barrio de la Fuente 1992, 49-50). Muchos investigadores han señalado la ambigüedad del término latino, que significaría “sagrado” y “maldito” al mismo tiempo. Existe un debate historiográfico acerca de la segunda acepción, que para algunos procede del significado original del concepto y para otros de una evolución semántica del adjetivo. Esta definición de evolución de *sacer* como “criminal” procedería de la condición de rechazo por parte de la comunidad, donde el *homo sacer* es excluido fuera del grupo al ser entregado a los dioses. Para Fugier³⁰ la explicación deriva del cambio semántico por una metonimia consecuencia-cause (cit. en Barrio de la Fuente 1992, 51). Barrio (1993, 43) analiza los 10 primeros libros de Tito Livio en busca del término, apareciendo tan solo en 9 ocasiones sin contar nombres de lugares que integran la palabra; el significado para estas ocasiones solo representa el lado positivo del concepto, el que refleja la sacralidad, la interacción con lo divino aplicado a objetos y lugares. Sin embargo, cambia al aplicarse a personas con un significado negativo, “el maldito”, aspecto que se relaciona con la creación de los tribunales de la plebe en el siglo IV a.C., ya que tenían carácter sacrosanto y si alguien les atacaba se le declaraba *sacer*. Por tanto, de acuerdo con esta condición, la ambigüedad del término *sacer* sería fruto de la evolución semántica a través de un contexto social-histórico (Barrio de la Fuente 1992, 63-64). En cambio autores como Wagenvoort (1980, 26) lo plantean como un concepto tabú, donde desde su origen el significado expresa la concepción ambigua de *sacer* al ser algo que pertenece al plano divino (Barrio de la Fuente 1992, 49-51), algo que no se puede tocar sin ser dañado o dañar, y solo los sacerdotes o consagrados podían relacionarse y comunicarse con las divinidades (Agís 1991, 63). Durante mucho tiempo se ha aceptado que la fórmula *sacer esto* era una fórmula jurídica de condena a muerte, pero se trataría de una expulsión de la comunidad en la que se considera que el acusado es entregado a los dioses para que lo castiguen (Barrio de la Fuente 1993, 43). La persona considerada *sacer* quedaba excluida de la comunidad y por tanto quedaba al amparo de los dioses, los cuales decidirán su destino, y es esto lo que permitía que el homicidio contra el *sacer* no fuese un delito (Barrio de la Fuente 1992, 63-64). Cantarella (1991, 275) cita a Macrobio³¹, en referencia a esta condición: «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». Muchos investigadores de Historia de las religiones mantienen la postura del significado ambivalente de *sacer*, como Eliade, para quien lo sagrado es «una elucidación del sentido conceptual del ser y de la realidad que puede ser desprendida de la conducta del hombre» (cit. en Agís 1991, 64). Por eso el estudio de una manifestación sagrada está condicionada por su aparición en un momento determinado de la historia, lo que Eliade considera la irreductibilidad de lo sagrado, ya que no existe un fenómeno absoluto sino que hay que comprenderlo en su condición histórica (Agís 1991, 77).

28 Festo, s.v. *sacer mons*, 414, L.

29 Macrobio, *Saturnalia*, 3, 7, 3.

30 Fugier, H. (1963), *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, pp. 238-247.

31 Macrobio, *Saturnalia*, 3, 7, 3.

4.5 La violación de los auspicios

El actuar de manera contraria a los auspicios era algo grave, como ejemplo, el de *C. Flaminius*³², que inauguró su consulado lejos de Roma y sin los auspicios correspondientes, lo que requirió, de expiaciones del nuevo cónsul para remediarlo (Scheid 1981, 143). Conocemos muchos episodios acerca de mala praxis en relación con los auspicios, que Scheid (1981, 144) considera un testimonio de la corrupción de la religión romana. En último extremo es la voluntad pública quien decide si la acción se considera un delito cuando varias figuras públicas tienen un conflicto, y decide la consideración de ese acto como *pietas* o *impietas*.

4.6 La magia y la astrología

En el caso de la magia, existía la concepción de que ésta se empleaba para producir daño, lo que podía perturbar la comunidad, como por ejemplo en los envenenamientos, asociados a la brujería, contra los que actúa la Ley de las Doce Tablas. En cuanto a la astrología no era algo negativo *per se*, pero las coyunturas de crisis o tensiones sociales podían acompañar la represión de individuos que practicaban esta disciplina (Scheid 1981, 160).

En este grupo de delitos de carácter mágico se incluyen las maldiciones. Cantarella (1991, 272-273) lo ejemplifica con el caso de Craso en el año 55 a.C., cuando el anuncio de auspicios catastróficos desfavorables, desaconsejaba partir a la guerra contra los partos. Sin embargo Craso manifestó su rechazo a esos auspicios encendiendo un gran fuego ante las puertas de la ciudad, pronunciando imprecaciones espantosas e invocando a dioses terribles, y como castigo divino murió en la guerra contra los partos. Plutarco³³ considera que estas imprecaciones son tan potentes que nadie puede salvarse. También quien ejercía magia sobre las cosechas, ya fuese para robárselas al vecino o dañarlas, era castigado según la Ley de las Doce Tablas mediante la pena de *suspensum cerei necari* (Cantarella 1991, 198). El ataque de la cosecha atenta contra la diosa Ceres, siendo condenado a muerte por fustigación por el castigo de hurto o daño mágico, ofreciendo al culpable a Ceres para restaurar así la *pax deorum* (Cantarella 1991, 206). El hecho de que el método sea la fustigación no es baladí, ya que tiene un valor positivo propiciatorio, lo que convertía el castigo en una ofrenda. También sucede en el caso de la *perduellio*, la pena por incesto de las vestales, o en el caso de la festividad de las *Lupercalia*, donde los lupercos, en sus carreras por la calle, fustigaban a la población al pasar y las mujeres adultas no evitaban los golpes porque favorecía a la fertilidad (Cantarella 1991, 203).

4.7 La traición

La *perduellio*, es decir, la traición, se consideraba un delito religioso de gravedad. Cantarella (1991, 161) analiza un caso muy particular que es el de Horacio³⁴. En época de Tulio Hostilio los romanos y albanos deciden aliarse contra la amenaza etrusca, de manera que para zanjar quien sería la autoridad hegemónica de la alianza deciden resolverlo en un duelo: los tres hermanos Horacios por Roma, contra los tres Curiacios de *Alba Longa*. El Horacio victorioso entra aclamado en Roma pero su hermana, enamorada de uno de los Curiacios abatido, estalla en lágrimas. Horacio reacciona

32 Livio, *Ad urbe condita*, XXII, 1, 5.

33 Plutarco, *Craso*, 16, 4-8.

34 Livio, *Ad urbe condita*, I, 25.

violentamente ante lo que era su momento de gloria y mata a su hermana. El gesto fue tan terrible que fue sometido a juicio, en el cual los *duumviri* lo juzgarían por *perduellio*³⁵, aplicándose la *Lex Horrendis Carminis*, aunque Horacio fue finalmente absuelto. Se realizaron sacrificios expiatorios para purificar la sangre derramada y después se hizo pasar a Horacio con la cabeza cubierta bajo un yugo, el cual se emplea en el *Tigillum Sororium* para la purificación del ciclo militar (Cantarella 1991, 162). Pero volviendo a la pena para la traición (*perduellio*), la *Lex Horrendis Carminis* consistía en cubrir la cabeza del condenado -velar la cabeza tiene un carácter religioso propio de los sacrificios-, colgarlo de un árbol infeliz, así como fustigarlo tanto en el *pomerium* como fuera de éste. Una pena capital de carácter religioso para castigar la traición al Estado, que por tanto afecta a la comunidad y a su relación con los dioses. Los “árboles infelices” eran los que no tenían frutos o si los tenían no eran comestibles, además de ser árboles de mal augurio. Según Macrobio³⁶, 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).

Sin embargo, el ahorcamiento era una muerte maldita, porque al no tocar el cuerpo el suelo su alma no encontraba descanso y pervivía como fantasma (Alfayé 2018). Para los romanos el ahorcamiento es un acto maldito, de manera que Cantarella (1991, 194-195) relaciona el árbol infeliz con el uso de la *furca*, que consistía en un madero bifurcado con forma de Y en el que se coloca el reo. El azotar al reo hasta la muerte en una *furca* elaborada con madera de un árbol infeliz transforma el castigo en una ofrenda a los dioses infernales para reparar y expiar los daños producidos. Este suplicio surgiría en época monárquica y tendría un origen etrusco en lo que se refiere a la elección de los árboles. Los delitos que atentan contra la comunidad pueden quebrar el orden cósmico con los dioses y requieren de suplicios que se encargan de la acción punitiva y de restaurar la *pax deorum*.

También existe otro tipo de delito de traición basado en la ruptura de la *fides*, esto se fundamenta en que los pactos, ya sean públicos o privados, estaban garantizados por la *fides*, por tanto, al quebrar un pacto de *fides* se atentaba contra la divinidad, generando un delito religioso (Cantarella 1991, 227). La pena empleada para este caso era la *praecipitatio*, arrojando a la víctima desde la roca Tarpeya, *saxum Tarpeium*, que se encontraba en el Capitolio. Cantarella (1991, 227) sostiene que la precipitación es un modo de unirse a los dioses. El origen de este castigo se remonta al período monárquico, cuando según Tito Livio³⁷, Tarpeya fue a buscar agua fuera de los muros de la ciudad, encontrándose con el rey sabino Tito Tacio; y le ofreció abrir las puertas de las murallas a cambio de las joyas que portaba el rey; pero cuando abrió las puertas, el rey y sus soldados la sepultaron arrojando sus escudos sobre ésta causándole la muerte. Hay diferentes variaciones del relato, así como de su significado según Dionisio de Halicarnaso³⁸ o Plutarco³⁹, 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 al Estado. Hay documentados muchos casos de condenados a morir precipitados

35 Cantarella (1991, 163-164) recoge dos interpretaciones sobre los motivos por los que se consideró traición: bien por que Horacio castigaba a su hermana por llorar contra Roma, usurpando el papel del *pater familias* o de un magistrado en una resolución doméstica, y cometiendo así, una infracción contra Roma; o por considerarlo parricidio, aunque en ese caso no habría posibilidad de juicio.

36 Macrobio, *Saturnalia*, 3, 20, 2-3.

37 Livio, *Ad urbe condita*, I, 11, 9.

38 Dionisio de Halicarnaso, *Historia de la antigua Roma*, 2, 38.

39 Plutarco, *Romulo*, 17.

desde la roca Tarpeya (Cantarella 1991, 224-225), así por ejemplo, en el año 88 a.C., Sila ordenó arrojar al esclavo de su enemigo Sulpicio Rufo cuando se enteró de que había traicionado a su amo. También en el año 86 a.C., el tribuno Popilio Leneo hizo precipitar al tribuno del año anterior, Sexto Lucilio. Además hay casos de grupos condenados, como en el año 214 a.C., cuando se arrojaban a 370 desertores según cuenta Livio⁴⁰ (Cantarella 1991, 225).

4.8 Parricidio

La pena del saco, *poena cullei* (**Imagen 6, anexo II**), es uno de los suplicios con los que se castigaba el delito religioso más llamativos de Roma, aplicándose en casos de parricidio, un crimen muy relevante por la organización patriarcal de Roma, que consideraba que el *pater familias* era el sacerdote ritual del culto privado de la familia (Cantarella 1991, 245-246). Esta pena consiste en un proceso por el cual primero al culpable se le ponían zuecos de madera y se le cubría el rostro con una capucha de piel de lobo; después era perseguido para fustigarlo con *virgae sanguinae*, para a continuación introducirlo en un saco, que tras coserlo, era arrojado al mar o al Tíber (**Texto 9, anexo I**). A este castigo se le añaden modificaciones posteriores al introducir cuatro animales en el saco: un gallo, una víbora, un mono y un perro. La pena la habría introducido Tarquino al final del período monárquico según Valerio Máximo⁴¹, pero se desconoce cuándo se añaden los animales: según las *Instituciones de Justiniano* la víbora se introduciría al final de la República, el mono por el emperador Claudio, y el perro y el gallo por el emperador Constantino, aunque hay autores que defienden que los cuatro fueron añadidos por Constantino (Cantarella 1991, 247-248). La interpretación de los animales está llena de simbolismo: la víbora tiene un significado polisémico en el mundo antiguo y, según Plinio⁴², una víbora podía parir veinte víboras matando a la madre desde el vientre (Cantarella 1991, 251); el perro tenía una fama negativa, y Virgilio⁴³ define a las perras como *obscenae*, y Horacio⁴⁴ al perro como *immundus*; en el caso del gallo, Cantarella (1991, 251) lo relaciona con el “gallo gallináceo” por su reputación de feroz; y, por último, el mono, más exótico, se elegiría por su semejanza al hombre y por su relación con el parricidio que menciona Plinio⁴⁵, según en la cual los monos «quieren tanto a sus hijos que los ahogan del abrazo» (Cantarella 1991, 251-252). La interpretación de los motivos a los que responde la selección de los animales varía, abarcando desde su condición de animales prodigiosos, a su capacidad para torturar al condenado en su vida de ultratumba. Y además de producirle un tormento al condenado en el interior del saco, estos animales identificaban simbólicamente a la víctima como un prodigio viviente culpable de un delito de gravedad (Cantarella 1991, 252-253). Este suplicio entra dentro del contexto de ruptura de la *pax deorum*, porque el reo es considerado como un ser portentoso, es decir, un prodigio, y su eliminación implica una expiación del delito y hace posible el restablecimiento del orden cósmico.

La interpretación simbólica de los zuecos era que al aislar al culpable del suelo, la contaminación de impureza se alejaba de la comunidad (Cantarella 1991, 259). En el caso de la piel de lobo, Cantarella (1991, 258) considera que simboliza el paso al más allá del reo, y su expulsión de los límites de la sociedad humana: al convertirse el parricida en lobo queda fuera de la

40 Livio, *Ad urbe condita*, XXIV, 20, 6; XXV, 7, 13.

41 Valerio Máximo, I, 1, 13.

42 Plinio, *Historia Natural*, 10, 82, 170.

43 Virgilio, *Geórgicas*, 1, 470.

44 Horacio, *Epístolas*, I, 2, 26.

45 Plinio, *Historia Natural*, 8, 80, 216.

comunidad siendo entregado al mundo salvaje, comparándolo con el *wargus* germano, un bandido destinado a morir que iba por los bosques con la cabeza cubierta por una piel de lobo. Estos dos elementos refuerzan la idea de que el parricida se convertía, era, un *prodigium* en sí mismo. Además las *virgae sanguinae*⁴⁶ con las que le azotaban provienen del cornejo, un *arbor infelix*. y por tanto, el rito entraba dentro de las ofrendas a los dioses infernales para eliminar y expiar los prodigios (Cantarella 1991, 262).

4.9 Los delitos religiosos de las vestales

Es necesario analizar en detalle este sacerdocio puesto que las acciones de las vestales pueden constituir uno de los casos más paradigmáticos de impiedad. La monografía de Saquete (2000) trata en profundidad este sacerdocio mediante un exhaustivo análisis de las fuentes, que se presenta como una de las más antiguas instituciones de Roma que perdurará hasta el Bajo Imperio (IV d.C.). Además, se trata del único sacerdocio femenino que realiza tareas exclusivas que no comparten otros sacerdocios. Como señala Cicerón⁴⁷, por ejemplo, quien incluye a las vestales en las cuestiones de religión estatal, describiéndolas como un sacerdocio creado para preservar el fuego sagrado y que cuenta con privilegios jurídicos (Saquete 2000, 108). En la época augustea, Virgilio exalta a la diosa estatal Vesta, y se relaciona a las vestales con el culto imperial. Pero si intentamos encontrar el origen de este sacerdocio, existe el problema de la falta de fuentes y de su contaminación desde el siglo III a.C., y aunque según Varrón su origen sería sabino, mientras para Cicerón sería griego. En las fuentes su origen se vincula a Rhea Silvia, hija de Numintor, príncipe de *Alba Longa*. Su tío Amulio la consagra para no tener descendientes pero será fecundada por Marte, dando a luz a Rómulo y Remo en los mitos fundacionales de Roma⁴⁸. Lo que está claro es que se presenta como un sacerdocio anterior a la fundación de la *urbs* (Saquete 2000, 28-29).

Las vírgenes vestales (**Imagen 7, anexo II**) eran escogidas entre familias de alto estatus de la ciudad cuando tenían entre 6 y 10 años, permaneciendo en el sacerdocio durante 30 años, en los que consagraban su virginidad a la diosa Vesta. El sacerdocio se subdividía en tres etapas cada una de 10 años: en la primera entraban como aprendices del oficio; durante la segunda protagonizan los rituales encargados del sacerdocio; y, finalmente, dedicaban la última etapa a la enseñanza de las iniciadas. A pesar de las diferencias entre autores como Dionisio⁴⁹ o Plutarco⁵⁰, puede establecerse que el colegio estaría formado por 2 en un principio, siendo incrementado a 4, y finalmente a 6 por Servio Tulio según Plutarco (Saquete 2000, 31).

El sacerdocio contaba con ciertos rasgos jurídicos exclusivos como el derecho a testar o a estar libre de la tutela paterna, aunque al entrar en él quedaban bajo el control del *Pontifex Maximus*, que mediante la ceremonia *captio* adquiría poder sobre ellas en el lugar de su *pater familias* (Cantarella 1991, 127). Además, habría que añadir las condiciones especiales de condena a muerte para quien pasase por debajo de una litera que portase a una vestal, así como la capacidad de poder liberar a un condenado si este se cruzaba con una de ellas en el transcurso a su castigo (Saquete 2000, 31). Entre las actividades que las vestales desempeñaban tenemos el mantenimiento del fuego sagrado, el cual debía mantenerse encendido siempre so pena de castigo. Además,

46 El termino *sanguinae* viene por el color rojizo de esa madera (Cantarella 1991, 262).

47 Cicerón, *De Natura Deorum*, II, 67.

48 Esta es la visión más antigua que aparece en Tito Livio y Dionisio (Saquete 2000, 28).

49 Dionisio de Halicarnaso, II, 64, 5.

50 Plutarco, *Numa*, IX, 9.

realizaban tareas domésticas del templo, limpiándolo diariamente con agua de fuente, además de custodiar los objetos sagrados que se encuentran en este (Saquete 2000, 42-43). Desempeñaban otras actividades como la elaboración de la *mola salsa*, realizada mediante farro (cereal) cocido con sal, que era esparcido sobre las víctimas antes del sacrificio, denominándose *inmolatio* (Saquete 2000, 41). Esta función de las vestales es interesante porque las mujeres en Roma no podían tocar ni elaborar los alimentos destinados a los dioses, incluso tenían prohibido beber el vino puro⁵¹ (Saquete 2000, 42). Este sacerdocio era respetado en la comunidad, y sus plegarias podían ser expiatorias, propiciatorias y gratulatorias (Saquete 2000, 46), pero tras la República las expiatorias irán desapareciendo y las gratulatorias pasarán a la familia imperial. La condición de su excepcionalidad vendría de su virginidad, por ser ésta clave en la comunicación con los dioses, lo que las convertía en personificación de Vesta (Saquete 2000, 47). Las vestales participan en una multitud de fiestas del calendario romano, y su participación se incrementó en los siglos II y I a.C. ante los muchos prodigios y las transformaciones que sufrió Roma. Pero su mayor festividad eran las *Vestalia*, el 7 al 15 de junio, siendo el 9 el día central consagrado a la diosa (Saquete 2000, 50). A pesar de participar en numerosas festividades, las vestales suelen aparecer acompañando a los sacerdocios masculinos, de manera que no intervienen directamente ni activamente en la mayoría de ceremonias.

En cuanto al tema que nos atañe, las vestales podían incurrir en un delito de impiedad con la ruptura de su castidad, afectando a la *pax deorum*. La vestal simbolizaba el ideal de mujer romana, considerando su castidad como el símbolo de mayor relevancia, de ahí la importancia de su pérdida (Cornell, 1981, 27). La castidad de las vestales era indispensable durante su sacerdocio, y tras cumplir los 30 años podían abandonar el sacerdocio reincorporándose a la sociedad romana, pero la edad de finalizar el período sacerdotal complicaba encontrar matrimonio por estar fuera de los años más fértiles, motivo por el cual muchas permanecerían en templo de Vesta (Montalbán 2016, 69). En las fuentes aparecen como doncellas vírgenes, aunque tal y como analiza Saquete (2000, 64) en su obra, *virgo* es doncella no casada en Roma mientras en Grecia *parthenos* (doncella) equivale a una mujer no casada también, un estatus social que no parece guardar relación con la integridad física. Aunque en las fuentes Cicerón distingue entre vírgenes doncellas y vírgenes vestales, Saquete (2000) afirma que no se comprobaba físicamente la virginidad de estas mujeres. Su virginidad las hacía prodigios vivientes según Scheid (cit. en Saquete 2000, 78). Beard (1980) sostiene que existe una creencia popular romana de que el sexo contamina, y al estar ellas en contacto con la diosa, están consagradas en una relación de fidelidad y pureza (Montalbán 2016, 70). En el caso de que las vestales estuviesen contaminadas de impureza, como prueba del malestar divino con la comunidad, podían afectar a los ritos de expiación de prodigios, requiriendo una restauración purificadora para arreglarlo (Montalbán 2016, 73). Hay que tener en cuenta que eran las que elaboraban la *mola salsa* y podían contaminar todos los sacrificios en los que se empleaba.

La pérdida de virginidad como delito sagrado era un prodigio mayor, ya que se consideraba incesto al estar consagradas a la *res publica*. Al igual que en un entorno doméstico una mujer podía ser castigada por el *pater familias* por tener relaciones sexuales fuera del matrimonio, con las vestales sucede análogamente con el *Pontifex Maximus*: es dueño de la virginidad de sus hijas y actúa como el sacerdote de la familia, y siendo la pena la misma, la muerte por inanición. Pero la diferencia es que en el caso de las vestales su muerte no solo era un castigo sino una ofrenda de

51 Cantarella (1991, 123) analiza la prohibición de beber vino y sostiene que podría estar reservado solo al *temetum*, vino para los sacrificios que al beberlo podría tener capacidades adivinatorias.

expiación (Cantarella 1991, 129-130): el ideal de mujer romana era de castidad y obediencia, y las vestales representaban un modelo a seguir, pero al incumplir el voto de castidad, incurría en un acto de impiedad y debían ser castigadas para aplacar la ira divina (Montalbán 2016, 82). Aunque hay que tener en cuenta que en la ley religiosa romana siempre se hace diferencia entre una infracción deliberada y un error inconsciente: por ejemplo, Q. Mucio Escévola⁵² dictaminó que en el caso de un hombre que desconocía la condición de vestal de la mujer, su acción podía ser expiada mediante una *piacula*; en cambio, de ser consciente habría sido declarado un acto de impiedad, con su castigo capital correspondiente (Cornell, 1981, 35).

El delito de incesto requería una *piacula* proporcional, porque si no era expiado las consecuencias a la comunidad podían ser terribles (Montalbán 2016, 74). El proceso lo dirige el *Pontifex Maximus* encargado de la investigación, que solía iniciarse con la acusación de un esclavo que declaraba a cambio de su libertad, o por interrogatorio bajo tortura (Saquete 2000, 94). La vestal era condenada a viviseptultura, siendo un augurio funesto para la comunidad (**Texto 6, anexo I**). La viviseptultura de las vestales acusadas aparece en fuentes como Dionisio⁵³, Plutarco⁵⁴ o Livio⁵⁵, la documentación ha conservado los casos de acusación de incesto de unas 66 o 68 vestales, de las cuales 20 fueron condenadas a ser enterradas vivas (Montalbán 2016, 76). El proceso de viviseptultura consistía en el enterramiento en una cámara subterránea en Porta Colina. Previamente se realizaba una procesión con la vestal en una litera cubierta, despojándola de las ínfulas (prenda del sacerdocio). El *Pontifex Maximus* recitaba una oración y le acompañaba al interior de la cámara, donde le dejaban una lucerna, pan, agua, leche y aceite, elementos que guardan relación con las ofrendas a los muertos. No se celebraba rito funerario ni se marcaba el lugar del enterramiento (Saquete 2000, 97). El lugar se encuentra dentro de los límites urbanos del *ager* de la muralla romana, aunque existe un debate al respecto sobre el emplazamiento de esta muralla. En cuanto al hombre implicado en el incesto, era sujeto a una horca en el comicio, desnudo y azotado con varas hasta la muerte. Su castigo formaría parte del rito de expiación del delito de impiedad de la vestal (Cantarella 1991, 196-197; 206). Este procedimiento fue homogéneo durante la República, aunque hay varios casos de vestales salvadas por la intervención divina de Vesta, y de otras absueltas, como sucedió con Postumia⁵⁶ (420 a.C.). Es llamativo el caso de Opimia y Floronia⁵⁷ (216 a.C.) que, acusadas de incesto, una se quitó la vida antes de la viviseptultura y la otra fue condenada, desencadenando la expiación que llevaría a un sacrificio humano en el foro Boario (**Texto 7, anexo I**). En el Principado hay casos de substitución de la viviseptultura por el exilio, y se documentan violaciones de vestales por emperadores como Nerón o Heliogábalo, quien incluso llegó a casarse con una vestal.

Pero no solo el incesto era un delito sagrado para las vestales, también lo era la extinción del fuego de Vesta aunque como era de carácter no intencional solo conllevaba una purificación ritual con la expiación mediante suplicios y sacrificios, para después azotar a la acusada con una vara por el *Pontifex Maximus* (Saquete 2000, 91) (**Texto 8, anexo I**); (**Imagen 8, anexo II**).

52 Varrón, *De lingua latina*, 6, 30.

53 Dionisio de Halicarnaso, II, 67.

54 Plutarco, *Numa*, X, 5-7.

55 Livio, *Ad urbe condita*, VIII, 15, 7.

56 Livio, *Ad urbe condita*, IV, 44, 11.

57 Livio, *Ad urbe condita*, XXII, 57, 2-6; XXIII, 1-6.

4.10 La guerra

Se trata de un área donde la religión está muy presente. Hay que tener en cuenta que todos los años generalmente tienen conflictos bélicos, una regularidad que se expresa en ciclos festivos militares que marcan el ritmo del período de guerra. La mala praxis podía ocasionar la ruptura de la *pax deorum*.

El ciclo comienza en marzo y finaliza en octubre, siguiendo la estación bélica anual. Marzo toma el nombre de la divinidad Marte, que define la finalidad de este mes como introducción a este ciclo. Es el momento de iniciar las campañas y es necesario despertar el espíritu bélico y renovar la protección de los dioses (Pérez 2006, 180-182). La primera festividad es el *Equirria* que consistía en una carrera de caballos, seguida del *Quinquatrus* el 19 de marzo con una purificación de armas y el ejército. La tercera fiesta que cierra el ciclo de marzo es el *Tubilustrium* el día 23 dedicado a Marte. Estos ritos de purificación derivan del hecho que la guerra es un acto impuro, puesto que se cometen asesinatos y esto genera una mancha que es necesaria limpiar para evitar romper la *pax deorum* (Pérez 2006, 183). De esta forma, los soldados quedaban absueltos del asesinato mediante el *sacramentum*. Por tanto, esta lustración les predisponía a la absolución de faltas como expone Pérez (2006, 183-184), donde las ceremonias son ritos de tránsito para desacralizar la guerra y purificar a sus participantes, los cuales son reintegrados en la comunidad tras un nuevo ciclo transitorio al final de la temporada bélica, aunque con la expansión de Roma el carácter estacional se alteró por la distancia y la duración de las guerras.

El segundo ciclo es el de las celebraciones de octubre, en el cual tenemos el rito del *Tigillum Sororium* el día 1. Para Dumézil (1966, 609-610) o Martínez-Pinna (2015/1981, 154) consiste en el paso bajo el yugo de los guerreros para purificarse por la sangre derramada. Para este último investigador, se trata de una ceremonia purificatoria de las milicias gentilicias con un origen pre-urbano, asignada a la *gens* de los Horacios a quien se está conmemorado en el lugar del rito, siguiendo a Festo⁵⁸, a la expiación de Horacio en el caso de fraticidio. Este rito pasaría entonces de privado a público con el paso del tiempo. En cambio, autores como Cornell (1999, 239) lo consideran como una puerta de tránsito purificadorio en la ciudad tras la campaña militar. Dumézil (1971, 39) sostiene que es el rito para iniciar el final del ciclo, purificarse antes de entrar en el *pomerium* y deshacerse de la violencia; en definitiva, un traspaso de la vida castrense a la cívica (Pérez 2006, 184-188). Tras esta celebración viene la del *Equus October* en los *idus* del mes, donde se realiza una carrera de bigas, probablemente en el campo de Marte, sacrificando al caballo de la derecha de la vencedora. La cabeza del caballo era disputada por los habitantes de la *Via Sacra* y la *Suburra*, mientras que la cola se llevaba a la Regia rociando la sangre en el altar, la cual se recogería después para las *Palilia*. Para Pérez (2006, 192) este ritual claramente tiene una ambivalencia bélica y agrícola, al igual que la condición de soldados campesinos de Roma. Por último, y cerrando el ciclo de festividades guerreras, tendríamos el *Armilustrium* el 19 de octubre, un rito de purificación de armas que se realiza en el Aventino, lo cual guarda relación con la purificación fuera del *pomerium* y la intención de no contaminar. De manera que así se cerraría el ciclo de purificaciones respecto a la guerra (Pérez 2006, 196).

Al igual que las grandes victorias podían traer tras de sí celebraciones triunfales, las grandes derrotas acarrearaban una serie de ceremonias en la búsqueda de recuperar el favor de los dioses. En la Segunda Guerra Púnica, tras la batalla del lago Trasimeno (217 a.C.), previa consulta a los *Libros Sibilinos*, se realizó una expiación como si de un prodigio excepcional se tratase, con un *votum* a

58 Festo, s.v. *sacer mons*, 396, *L*.

Marte y un lectisternio. Al igual que sucedió tras Cannas (216 a.C.), a lo que se sumó el incesto de dos vestales, lo que conllevó la expiación con el enterramiento vivo de una pareja de galos y otra de griegos⁵⁹ en el foro Boario (Bayet 1984, 162). Es interesante mencionar el tema de la marina romana, ya que al carecer de una tradición propia no disponían de ceremonias de expiación o purificación específica, de manera que recogieron las del mundo griego (Guillén 1994, 124).

Dentro de las ceremonias bélicas la lustración de armamento tiene mucha trascendencia. Livio menciona ritos de este tipo en honor a Marte, Minerva, Lúa o Vulcano en relación a las cremaciones de armamento enemigo como ofrenda (Pérez 2006, 197), siendo Lúa una divinidad asociada a la destrucción y la impureza. Esta entidad divina algo confusa aparece en Livio⁶⁰, Varrón⁶¹, Aulio Gelio⁶², Servio⁶³ o Macrobio⁶⁴, donde según las citas es una diosa en cuyo honor se quemaban las armas conquistadas del enemigo. El uso del fuego purificaba la muerte y sangre del combate, siendo Lúa una diosa de la impureza, y la destrucción por fuego del botín ocasiona la debilidad futura del enemigo. Esta divinidad es una concepción abstracta de la disolución personificada en la destrucción, y aparece unida a otros dioses, especialmente a Saturno por su origen de ultratumba (Casquero 1980, 230-231).

El ejército estaba, por tanto, vinculado con los ciclos ceremoniales y los ritos de purificación. Los soldados podían ser penalizados por no participar en el culto cívico o por provocar a los dioses. En contexto de guerra la impiedad suponía una traición (Mateo 2014, 84). Pero dentro del mundo castrense el vínculo del *sacramentum* que realizaban los soldados todavía era más estrecho, y los casos de cobardía eran castigados. La cobardía se consideraba una ruptura de juramento de *fides* hacia el general. La acusación de falta de valor incluía el abandono del combate, huir ante el primer ataque enemigo, salir en descubierta, arrojar estandartes, armas, así como eludir responsabilidades o abandonar al general para salvar la propia vida (Vallejo 1997, 169). Este delito no solo entra dentro de la disciplina militar, ya que el castigo de azotar hasta la muerte a los culpables de estos actos de deshonor es el mismo que para los traidores al Estado (Vallejo 1997, 172).

Uno de los temas que más relevancia tienen para el mantenimiento de la *pax deorum* es el *bellum pium*, la guerra piadosa, generando un debate sobre los términos latinos *pium* e *iustum*. En las fuentes la primera vez que aparece el término *bellum iustum* en referencia a la guerra justa es en Cicerón⁶⁵, y por tanto, se ha cuestionado su uso anterior. En este caso el arpinate lo nombra en un debate acerca de la moralidad de la guerra (San Vicente 2013, 175). El término *bellum pium* hace referencia a la religión por estar en concordancia con los dioses, pero el concepto de justo parece ser algo más ético. Esto lleva a reflexionar sobre la postura de qué guerra es justa; el encontrarse en una posición defensiva. Catón el Joven⁶⁶, quien acusó a César en el año 55 a.C. al considerar que la guerra de las Galias era injusta y por tanto había roto la *pax deorum*, convirtiendo a César en un *impius*. San Vicente (2013, 177) sugiere que la obra de *Bello Gallico* le servía para defenderse de esta acusación, justificando así la guerra como defensiva, y por tanto, como justa. Este concepto de

59 Es interesante ver que el escoger griegos y galos no responde a la guerra contra Cartago en sí, ya que en ese caso hubiesen escogido cartagineses como víctimas (Celada 2010, 287).

60 Livio, XLV, 33, 1-2; VIII, 1, 6.

61 Varrón, *De lingua latina* VIII, 36.

62 Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, XIII, 23, 1.

63 Servio, *Ad Aeneis*, III, 139.

64 Macrobio, *Saturnalia*, III, 9, 4-5.

65 Cicerón, *De officiis*, I, 36.

66 Plutarco, *Caesar*, 22, 4.

justo no se aplicaría según Cicerón⁶⁷ ni en las guerras civiles ni a los piratas, pues en este último caso «son enemigos de todos los hombres». Esto se reflejaría en la política exterior romana con la creación de aliados mediante *fides* y *amicitia*, donde muchos de los conflictos en los que se ven involucrados responden a la necesidad de intervenir en defensa de sus aliados.

La guerra es, por tanto, un contexto potencial de generación de impiedad, y San Vicente (2013, 187) considera que la guerra es una actividad *nefas*. En el contexto de expansión inicial romana, las guerras se hacían contra unos vecinos que compartían elementos religiosos y dioses, y por ello el colegio sacerdotal de los *fetiales*⁶⁸ y el *pater patriatus* eran los encargados de evitar la ruptura con los dioses mediante la realización de los ritos bélicos. El proceso conlleva el desplazamiento de los *fetiales* personalmente ante el pueblo enemigo, realizando la *res repetitio* y exponiendo las exigencias de Roma según el conflicto. Tras esto se otorgaba un plazo de 30 días y se regresaba a por la respuesta, y si no era satisfactoria se consultaba al senado. Si se decidía ir a la guerra, el *pater patriatus* arrojaba un dardo ensangrentado sobre el territorio enemigo y se abrían las puertas del templo de Jano en señal de declaración de guerra. Este proceso sería la garantía de que la guerra se encauzaría en un *bellum pium* según las leyes de Roma y ante los dioses (Jimenez 2013, 46-47). Pero la necesidad de tener que desplazarse al territorio enemigo para realizar los ritos antes de comenzar la guerra en el proceso de la expansión romana fue delegando la actuación de estos sacerdotes, cuya relevancia queda adscrita a la Península Itálica y al contexto de los siglos IV a.C. e inicios del III a.C. Esto entraría dentro del proceso de creación del *bellum iustum*. Además los *fetiales* no tenían potestad para declarar guerra o paz, eran meros intermediarios, y el senado optó por delegar estas funciones a los legados, sobre todo en los conflictos transmarinos (San Vicente 2013, 189). El éxito en las campañas bélicas era la muestra de que los dioses estaban en concordia y del lado de Roma.

67 Cicerón, *De officiis*, 3, 107.

68 Este colegio no era solo romano, sino que también estaba presente en otros pueblos en torno al Tíber (San Vicente 2013, 188).

5 Religión, política, *pax deorum* y delito religioso

En Roma, como en otras civilizaciones antiguas, la religión y la política van muy unidas, y las acciones políticas tienen repercusiones religiosas y viceversa. Anteriormente ya se ha expuesto que los períodos de crisis y generalmente la coyuntura bélica son más proclives a que en ellos se produzca la ruptura de la *pax deorum*. Marco (2014, 17) analiza cómo para la identidad romana su superioridad frente a otros pueblos se basa sobre el cuidado de su adoración a los dioses y su privilegiada relación con ellos, y emplea el ejemplo del cónsul Marcus Valerius, quien en el 193 a.C. se dirige a la ciudad de Teos con estas palabras: «la evidencia de nuestra piedad viene demostrada por el favor que disfrutamos de los dioses». La *pietas* es un elemento clave de Roma y de su devenir histórico, y la religión tiene relevancia en la construcción de una identidad étnica con un origen y un destino común.

Un ejemplo de la relación entre religión y política lo ofrece el conflicto que se produce en el siglo I a.C. entre Clodio y Cicerón. Cuando en el año 57 a.C. el arpinate regresa del exilio a su casa⁶⁹, que había sido confiscada, descubre que Clodio había erigido un templo a la diosa *Libertas* en su lugar. Cicerón acusará a Clodio de no haber seguido el proceso correcto para consagrar el terreno como un templo consiguiendo el favor pontifical, con el fin de recuperar su casa (Marco y Pina, 2000, 264). En su discurso alude a la ruina que había traído a Roma su exilio, provocando hambre, asesinatos y discordia, mientras que su regreso había traído fertilidad, justicia y concordia⁷⁰ (Marco y Pina, 2000, 266). El delito religioso para Cicerón radicaba en haber establecido el *templum* expulsando a los dioses *lares* y *penates* del lugar doméstico, colocando Clodio una estatua funeraria de mármol que según Cicerón⁷¹ tendría el aspecto de una cortesana de Tanagra, que había sido robada de un sepulcro, y por lo tanto, se consideraba un *sacrilegium* (Marco y Pina, 2000, 284). En cambio, Clodio, como defensa ante esta acusación, mantendría que los desastres en Roma tras la llegada de Cicerón a la ciudad eran la consecuencia de la impiedad de Cicerón al destruir el *templum* para reconstruir su casa (Marco, Pina, 2000, 287). Para demostrar que la consagración del *templum* era ilegal, Cicerón⁷² utilizó el caso del censor Casio Longino en el año 154 a.C., el cual trasladó a la Curia una estatua dedicada a la *Concordia* que había erigido el censor Q. Marcio Filippo, pero el colegio de pontífices rechazó trasladar la estatua por no tener la autorización del pueblo romano. Por lo tanto, siguiendo este ejemplo, Clodio no tendría autorización para colocar la imagen de *Libertas* en la antigua casa de Cicerón (Marco y Pina 2000, 266-267). En el discurso empleado por Cicerón, la *concordia* es la pieza clave, considerando que los ciudadanos deben aceptar el lugar que les corresponde en la comunidad para conservar el orden establecido (Marco y Pina 2000, 267). El conflicto en clave religiosa continúa cuando Clodio fallece, ya que Cicerón⁷³ expone que su muerte se debe a la *fortuna* y a la voluntad divina, siendo el lugar de su muerte algo no aleatorio, por haberse producido cerca del santuario de *Bona Dea*, cuyos ritos Clodio había mancillado (Marco y Pina 2000, 264). Este conflicto de acusaciones exaltando la *pietas* culmina en

69 Su casa se encontraba en el Palatino, fue construida por el tribuno M. Livio Druso asesinado allí mismo y después la compro Craso, al cual se la compró Cicerón (Marco y Pina, 2000, 263).

70 La *Concordia* representa que cada ciudadano acepte su lugar en la comunidad; esto lo hace enfrentándose a la *libertas* de Clodio como un sinónimo de desorden y sedición (Marco y Pina, 2000, 267). En este contexto *libertas* se asocia con los *populares* y responde a la lucha política coyuntural (Marco y Pina, 2000, 283).

71 Cicerón, *De domo sua*, 111-112.

72 Cicerón, *De domo sua*, 130-132; 136-137.

73 Cicerón, *Catilinarias*, III, 1.

sus discursos *post reditum*, donde Marco y Pina (2000, 285) analizan cómo Cicerón genera un proceso de automitificación, presentándose como campeón de la religión de los mayores y de la pureza espiritual, frente al castigo divino de Clodio y su deshonor tras la muerte. Este argumento no era nuevo para Cicerón, ya que en su conflicto contra Catilina empleó la acusación de impiedad por atacar los *templa deorum immoraliū*⁷⁴, presentándose también como un ciudadano con una estrecha relación con los dioses (Marco y Pina 2000, 285). El *mos maiorum*, la tradición y continuidad de los antepasados y el perfecto comportamiento con los dioses eran dispositivos de control social que muestran enlazadas las esferas del derecho, lo político y lo religioso. Cicerón⁷⁵ consideraba que la aristocracia romana era el guardián del *mos maiorum* (Acerbi 2014, 17). De hecho, los miembros de la clase política son los mismos que de la clase religiosa, y por eso sostiene Acerbi (2014, 26) que no es tan simple afirmar que la religión está al servicio de la política: la religión legitima la política siendo ejercida por un mismo estrato social en el que hay múltiples intereses y tensiones, pero esto no deja la religión en un lugar pasivo, sino que hay una relación fluida y dinámica de poder.

Otros elementos ejemplifican la relación entre religión y política en la antigua Roma. Es el caso de la *obnuntiatio*, un veto religioso autorizado por los dioses y que podía usarse en comicios (Montero 1990, 41). Los arúspices, aun sin ser una magistratura oficial, podían suspender una iniciativa pontifical denunciando un prodigio (Bayet 1984, 163). Los prodigios podían tener una estrecha relación con la política, como por ejemplo en el año 121 a.C., cuando los prodigios condenaron la obra de Graco mientras estaba en África al cargo de una colonia⁷⁶. Papirio Carbón atestigua prodigios, como una bandera arrancada sobre la colonia, el esparcimiento de las vísceras por un ave al realizar un sacrificio, y cipos desplazados por lobos, y por tanto considera que Cayo Graco está maldito y el proceso continúa con disturbios que acabarán con un *senatus consultum ultimum* y la muerte de Graco (Bloch 1968, 163).

La religión también legitima acciones políticas, y es interesante ver que los períodos de mayor concentración de prodigios coinciden con las coyunturas bélicas más intensas o los conflictos políticos de mayor calado de Roma. Macbain (1982, 81) analiza que en época de los Graco, al final del siglo II a.C., el número de prodigios se incrementa, y se multiplica en territorio itálico en el contexto del proceso de integración de los itálicos, mientras que los prodigios se reducen drásticamente tras la guerra de los aliados al principio del siglo I a.C. Desde los Graco hay una polaridad social mayor, acciones individuales, políticas populistas y para Orlin (2011, 65) la sociedad y los cambios políticos transforman Roma, adaptándose la religión a este nuevo panorama. La crítica de manipulación religiosa solo se aplica a este período, y no anteriormente (Orlin 2011, 65). Pero la idea de una elite político-religiosa no ha sido siempre la misma a lo largo de la República. La propia construcción de la elite romana ha ido evolucionado a la par que la religión. En el año 367 a.C. los *duumviri* pasan a diez miembros con la integración de plebeyos en el contexto del final del conflicto patricio plebeyo. En el 304 a.C. una ley impide levantar un templo sin apoyo de la mayoría de los tribunos de la plebe. En el año 300 a.C. los plebeyos tienen acceso a ser augures y pontífices con el primer *Pontifex Maximus* de origen plebeyo en el 254 a.C., relegando solo el *rex sacrorum* y los *flamines* a los patricios (Montero 1990, 20). La fusión patricio-plebeya en la *nobilitas* entre los siglos IV-III a.C. acompaña a la expansión y dominio de la

74 Cicerón, *Catilinarias*, III, 12.

75 Cicerón, *De Legibus*, 11-27.

76 Plutarco, *Caius Gracchus*, XI.

Península Itálica y la influencia en el área griega (Montero 1990, 22). Surgen problemas culturales por esta expansión, y en el contexto de la Segunda Guerra Púnica se produce la introducción de nuevos cultos, formando parte de ellos la nueva *nobilitas* patricio-plebeya que se ha creado paulatinamente (Scheid 1985, 96). Hay diferentes tesis acerca de la composición de esta elite. Mientras Millar⁷⁷ sostiene que no es una aristocracia u oligarquía porque no tienen conciencia de clase sino que es competencia individual (cit. en Hölkeskamp 2019, 27), otros autores identifican facciones aristocráticas luchando por el poder (Hölkeskamp 2019, 31), siendo estas facciones alianzas entre familias dominantes. Todas comparten como ciudadanos el respeto por el *mos maiorum*, ya que éste permite la autorregulación de la República (Hölkeskamp 2019, 46). El senado es el árbitro político de las instituciones como el órgano de más relevancia política (Hölkeskamp 2019, 57), y todos los altos magistrados son senadores, por tanto el pensamiento senatorial es la base del *mos maiorum* y este es administrado por el senado (Hölkeskamp 2019, 60). No es una religión estructurada desde el principio, pero su vínculo estrecho con la política tendrá su peso en la evolución religiosa (Bayet 1984, 18). Si la religión legitima las acciones políticas, en un contexto de guerra civil, el uso de la religión es claramente político y tendencioso (Cairo 2015, 136-138). La *pax deorum* dependía de las actuaciones de los magistrados, pero en una guerra civil la situación se complica y los choques de intereses buscan justificar y legitimar sus acciones frente al otro (San Vicente 2007, 184), y la religión es inseparable del poder. Además como señala Polibio⁷⁸, al hablar de Escipión, afirma que «la mayor parte de hombres son incapaces de afrontar dificultades si no creen contar con la protección divina para ello» (Ferrer 2011, 12).

5.1 El tránsito al Principado

Con la llegada de Augusto y su victoria en la guerra civil, Roma sufrirá muchas transformaciones que la llevarán de la República al Principado, una combinación de monarquía y República (en apariencia), que mezcla tradición e innovación al mismo tiempo, bajo el programa de restauración de la *res publica* de Augusto (Galinsky 2011, 71). La *pax deorum* sufrirá cierta alteración, ya que ahora el emperador será el garante de la *pax deorum* (Escámez de Vera 2016, 179-180). Cualquier atentado contra la majestad imperial es una impiedad que debe ser castigada, y eso incluye el rechazo a jurar por el genio del emperador o la desobediencia de los decretos imperiales (Donet 2014, 85).

Por otra parte, en el proceso de toma del poder de Augusto hay múltiples referencias a su relación con la *pietas* y la *concordia* con los dioses. Augusto tendrá el control de los *Libros Sibilinos*, por tanto el control de la interpretación de los prodigios y sus expiaciones, a pesar de que los prodigios se siguen dando en época imperial en menor cantidad (Bloch 1968, 171). Lo mismo sucede con los augures, elemento de autoridad para la legitimación política cuya credibilidad decae al final de la República y pasará a control del emperador (Scheid 1985, 46). Las vestales se centran en velar por el bienestar del emperador y contribuir a mantener la *pax deorum* con sus plegarias, y el emperador respondió otorgándoles donaciones, la propiedad de tierras y nuevos privilegios jurídicos (Saquete 2000, 87). Augusto crea una nueva Roma expresándola con el *Ara Pacis* y el *Forum Augustum* (Marco 2014, 27), reconstruirá 82 templos y levantará otros nuevos con un programa de remodelación de Roma (Galinsky 2011, 71). Ahora un hombre sustituye la República

77 Millar, F. (1998), *The Crowd in Rome in the late Republic*, Ann Arbor.

78 Polibio, *Historiae*, 10, 2, 9-10.

concentrando el poder, y mantendrá el control religioso no sólo siendo el *Pontifex Maximus*, sino perteneciendo a todos los colegios sacerdotales (Scheid 1991, 132-133) (**Imagen 9, anexo II**), por lo que su capacidad de *auspicium* estará por encima del resto, y su *pietas* será modelo ejemplar para el ciudadano romano (Scheid 1991, 133-134). El emperador es el garante de la paz, la legitimidad sagrada y pública, y el responsable único del mantenimiento del *pax deorum*, lo que avala la estabilidad para legitimarse (Scheid 1985, 124).

La concentración de poder religioso en el emperador provocará el declive de la presencia de colegios sacerdotales paulatinamente, otorgando la capacidad de adaptación ante las adversidades religiosas a una sola persona, cuyas respuestas al problema legitimarán su propia autoridad religiosa. El impacto de las catástrofes y castigos divinos afectan a la legitimidad del emperador como garante del *pax deorum* (Escámez 2016, 194). La religión sigue siendo el elemento de cohesión del Estado pero con una nueva forma: ya no hay competencia entre la aristocracia por fundar templos, solo el emperador y su familia lo hacen porque concentran en su persona todo el poder religioso (Galinsky 2011, 74). Al ser el emperador el responsable de la *pax deorum*, su legitimación dependía de sus actos, de ahí que el programa de estabilidad y prosperidad de Augusto tuviese un gran éxito: la prosperidad de Roma respondía al favor de los dioses, los cuales estaban del lado de Roma gracias a que el emperador garantizaba la *pax deorum*, y por tanto, la legitimidad de Augusto quedaba reforzada.

6. Conclusiones

Tras analizar y reflexionar acerca de la *pax deorum* y la impiedad, se revela lo profunda y compleja que es la religión romana. La concepción romana de la impiedad me parece muy interesante, ya que muchos de los elementos que generan y provocan el quebrantamiento del orden cósmico tienen una raíz muy lejana y responden a elementos de una misma cosmovisión que van desde el tabú a la superstición. Cuando comencé el trabajo analizando la historiografía acerca de la religión romana no me imaginaba que llegaría a ser tan adaptable, pese a ser tan rígida en su procedimiento, ya que presenta una gran flexibilidad, pudiendo sortear las adversidades, y permitiendo mantener la cohesión sin perder su identidad. Los ritos y ceremonias deben ser realizados escrupulosamente cómo se conciben en la tradición, sin embargo hay un proceso evolutivo que obliga a la religión romana a adaptarse. La *pax deorum* representa la estabilidad social de la comunidad: cuando una crisis tiene el suficiente impacto como para trastocar y alterar el orden cósmico, es cuando el Estado interviene y la religión se convierte así en un mecanismo de control social en simbiosis con éste. Uno de los elementos que intentaba analizar con este trabajo es la violencia, que está muy presente en la sociedad romana con guerras, luchas intestinas, catástrofes o castigos. Las manifestaciones de violencia a través de los castigos de los delitos religiosos, algunos tan creativos como la *poena cullei*, no responden a una intención de causar daño o eliminación del culpable porque sí, sino que subyace un motivo cultural complejo que responde al imaginario sociológico de Roma. La tradición es la base de su identidad, y el éxito de su prosperidad depende de estar en comunión con los dioses, por eso sus prácticas para castigar las ofensas contra estos tienen un valor trascendental, ya que la comunidad pervive gracias al *cultus deorum* y al mantenimiento de la *pax deorum*, por lo que su posible ruptura ocasionaría la ira de sus dioses. Como parte de su identidad como comunidad cívica, y su voluntad de supervivencia, cualquier ofensa puede ser expiada, y en todos los casos se puede arreglar el daño causado, aunque eso conlleve la eliminación del culpable. Así la comunidad puede salvarse restaurando la *pax deorum*, lo que le permite sortear las dificultades coyunturales y articular un mecanismo de respuesta ante éstas. Me pregunto qué sucedería si no pudiese restaurarse la *pax deorum*, una cuestión sobre la que no he encontrado alusión en la bibliografía. En ese caso, ¿los dioses abandonarían la comunidad, y esta sería castigada hasta su destrucción total?

La religión está presente en todos los aspectos de la cultura romana, y todo está condicionado por la religión aunque no siempre con la misma intensidad. La preocupación por el mantenimiento del orden cósmico, la purificación y la necesidad de aplacar la ira de los dioses es de suma importancia en la mentalidad romana, les permite afrontar las coyunturas de crisis y erradicar los elementos que atentan contra su cosmovisión y su supervivencia. Es interesante reflexionar cuándo y porqué surgen las manifestaciones de la ruptura de la *pax deorum*, ya que fuera de casos aislados, todos los trabajos consultados coinciden en su floración en períodos de crisis o tensión. El período que abarca de el siglo III al I a.C. permite la expansión de una ciudad hasta el control total del Mediterráneo, y las Guerras Púnicas son un punto de inflexión en la forma en la que Roma afronta las adversidades. La tensión y el miedo de la guerra anibálica llevaron a los romanos a realizar sacrificios humanos e incorporar nuevos dioses, y a resolver las crisis buscando soluciones religiosas, de ahí la multiplicación de prodigios y actos de expiación. Me pregunto qué sería lo que pensaría el romano de a pie, el ciudadano sin acceso a la educación, que es testigo de los mismos

acontecimientos que la elite. Además, la religión como instrumento de legitimación del poder es una herramienta muy poderosa en sociedades en las que todo está bajo esa impronta religiosa, y la historiografía tradicional identifica un proceso degenerativo de la religión romana, otorgando mucha importancia al discurso cristiano de la manipulación religiosa. Sin embargo, coincido con Scheid (1991) y Rüpke (2011) en que es un proceso evolutivo y no degenerativo. El ejemplo de Augusto es muy sugerente, ya que regresa a los orígenes monárquicos concentrando en su persona todo su poder, pero el período que abre de estabilidad le avala como elegido por los dioses, permitiendo la transformación de la República al Principado sin alterar la base de la identidad cívica. El mantenimiento del orden social ya no es responsabilidad de la *Res publica*, sino de una persona que reúne todos los poderes del Estado.

En cuanto a los castigos religiosos, podemos interpretarlos como una herramienta de control ciudadano, ya que el castigo solo de los delitos intencionados constituye un modelo de comportamiento ideal para la ciudadanía, la cual no debe alejarse de los pilares tradicionales que sustentan su identidad cívica. Me parece muy interesante como futura línea de investigación el simbolismo y las motivaciones sociales que hay detrás de estos castigos, como por ejemplo la erradicación de los *monstra* o *androgyna* como proceso sancionado religiosamente de control eugenésico; la conversión en prodigio viviente del parricida; o la concepción de los “árboles infelices”. El análisis de estos y otros aspectos me parece sumamente enriquecedor para comprender en qué se fundamentan los procesos religiosos de la Antigüedad. El hecho de que los castigos sean al mismo tiempo expiaciones demuestra su gran complejidad y capital simbólico, que pueden rastrearse hasta época monárquica, pero la incorporación de nuevos elementos religiosos en coyunturas de crispación también contribuyen a moldear la rígida estructura religiosa romana sin perder su base tradicional.

Con la bibliografía empleada en la elaboración de este trabajo, me he percatado de la complejidad que presentan algunos campos de estudio, ya que hay diferencia entre los análisis desde una perspectiva general, a trabajos en detalle y profundidad. Sin embargo, para esta línea de investigación, los contextos de crisis, conflictos y crímenes son de gran utilidad para ahondar en el estudio de la religión romana, ya que en esos momentos de tensión es cuando se tambalean los pilares de la sociedad, permitiendo rastrear los patrones de comportamiento y su simbolismo en las respuestas ante esas coyunturas desfavorables. Aunque he tratado poco las fuentes primarias, sí que me quedo con la impresión de que es necesario un bagaje filológico necesario para poder comprender algunos aspectos, y que resulta imprescindible tener un conocimiento exhaustivo del autor y el contexto en el que escribe.

En cuanto a posibles líneas de investigación futuras, considero atractiva la investigación acerca de la relación entre la religión y política en el contexto de las guerras civiles del siglo I a.C., como ejemplifica el caso de Clodio y Cicerón, que puede resultar muy útil para comprender el proceso evolutivo hacia el Principado. Por otro lado, los *prodigia* romanos y los elementos que atentan contra la *pax deorum* podrían ser comparados con las religiones de otras culturas contemporáneas, para buscar elementos comunes en los procesos religiosos y la formación de identidades culturales. Otra línea de trabajo que podría aportar una mayor comprensión acerca del tema sería un análisis de larga duración acerca de la piedad e impiedad a lo largo de la historia de Roma. Aunque los prodigios disminuyan en el período imperial, podría ser interesante la comparación del tratamiento y el análisis evolutivo de los procesos expiatorios y los castigos religiosos desde la República hasta el Bajo Imperio. También sería interesante analizar para el

período imperial el tratamiento del delito religioso en relación con el emperador, ya que hay un elenco de emperadores con los que se asocian delitos religiosos y acontecimientos portentosos.

En definitiva, considero que ahondar en esta línea de trabajo permitiría avanzar en el estudio sobre la religión y la sociedad romana. Para ello, sería necesario el empleo de nuevas herramientas, y el uso interdisciplinar de todas las fuentes, ya que la simbiosis de la religión con la sociedad abarca tantos campos que es necesario un trabajo más exhaustivo que permita una mayor comprensión, así como la interdisciplinaridad, ya que la arqueología, la psicología, la antropología o la filología podrían aportar nuevas herramientas y metodologías que ayuden a ampliar nuestro conocimiento sobre la religión de la antigua Roma.

7. Bibliografía

- 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.
- Acerbi, J. (2014-2015), «Tradición, derecho y poder. El esquivo límite entre política y religión en la Roma tardorrepública», *Anacronismo e Irrupción. Reviste de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 4, 7, pp. 11-27.
- Agís, M. (1991), *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- Aldea, J. M. (2010), «Religión, política y sociedad: los *prodigia* en la Roma republicana», *El Futuro del Pasado*, 1, pp. 279-293.
- Aldea, J. M. (2012), «Crisis y decadencia de la religión romana en época tardorrepública», *Studia Historica, Historia Antigua*, 30, pp. 51-70.
- Álvarez-Ossorio, A., Ferrer, E., y Delgado, A. (coords.) (2016), *Guerra y Paz: las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- 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.
- Bayet, J. (1984), *La religión romana: historia política y psicológica*, Ediciones cristiandad, Madrid.
- Beard, M. (1980), «The Sexual Status of Vestal Virgins», *Journal of Roman Studies*, 7, pp. 12-27.
- Bernstein, F. (2011), «Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome», en Rüpke, J. (ed.), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.
- Bloch, R. (1968), *Los prodigios en la Antigüedad clásica*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Cantarella E. (1991), *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Akal, Madrid.
- Cairo, M. E. (2015), «El debate en torno al arte augural en *De Divinatione* de Cicerón», *Nehmaat, Revista Mundo Antiguo*, 4, 7, pp. 119-140.
- Cairo, M. E. (2015), «La invocación de los antepasados en *De Divinatione* y *De natura deorum* de Cicerón. Religio e identidad romana a fines de la República», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 35, 2, pp. 217-234.
- Cornell, T. (1981), «Some observations on the crimen incesti», en V. V. A. A., *Le délit religieux dans la cité antique*, École française de Rome, Roma.

- Cornell, T. (1999), *Los orígenes de Roma (1000-264 a.C.): Italia y Roma de la Edad del Bronce a las guerras púnicas*, Crítica, Barcelona, pp. 239.
- Delgado, J. A. (2016), «*Caput in iecore non fuit*. La cabeza de los cónsules por la salvación de la República», *Arys: antigüedad, religiones y sociedades*, 14, pp. 81-107.
- Dumézil, G. (1966), *La religion romaine archaïque*, Payot, París, pp. 609-610.
- Dumézil, G. (1971), *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, Siglo XXI, México.
- Escámez de Vera, D. (2016), «Crimen humano y castigo divino: *impietas* y catástrofes en el mundo romano», en Montero, S. y García-Cardiel, J. (coords.), *Los Dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 179-198.
- Ferrer, J.J. (2011), «Patria, estado y legitimidad religiosa en la teoría política de Cicerón», *Potestas*, 4, pp. 5-20.
- Galinsky, K. (2011), «Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century», en Rüpke, J. (ed.), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.
- Girard, R. (1983), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- González, D. (2009), «De *Divinatione* de Cicerón en su contexto político y religioso», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, 22, pp. 351-358.
- Guillén, J. (1994), *Urbs Roma. III: Religión y Ejército*, Sígueme, Salamanca.
- Hölkeskamp K.J. (2019), *La cultura política de la república romana, un debate historiográfico internacional*, Prensas de la Universidad de Zaragoza - Universidad de Sevilla, Zaragoza.
- Jiménez, J.P. (2013), «Guerra preventiva y *bellum iustum* en la República romana: III-I a.C.», *Revista Historia UdeC*, 2, 20, pp. 43-54.
- MacBain, B. (1982), *Prodigy and expiation: a study on religion and politics in Republican Rome*, Latomus, Bruselas.
- Marco, F. (2014-2015), «Religión e identidad en Roma: de ritual arcaico a la mitología recreadora de la *Romanitas*», *Bandue*, 8, pp. 17-40.
- Marco, F. y Pina, F. (2000), «*Concordia* y *Libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la República tardía», *Gerión*, 18, pp. 261-292.
- Martínez-Pina, J. (2015/1981), *Los orígenes del ejército romano: estudios de las formas pre-militares en su relación con las estructuras sociales de la Roma más primitiva*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- 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. (2017/1956), *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.
- Montalbán, J. A. (2016), «Castidad o castigo. El estupro de las Vestales como símbolo de desorden social en Roma», *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 35, 2, pp. 63-86.
- Montero, S. (1990), *La religión romana antigua*, Akal, Madrid.
- Montero, S. (2016), «Los dioses del mal en Roma», en Montero, S. y García-Cardiel, J. (coords.), *Los Dioses y el problema del mal en el mundo antiguo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 153-178.
- Montero, S. (2018), «La mujer romana y la expiación de los andróginos», *Vínculos de Historia*, 8, pp. 33-46.
- Oria, M. (2008), «Mediadores y víctimas: los animales en la religión romana», en Ferrer, E., Mazuelos, J. y Escacena, J. (coords.), *De dioses y bestias. Animales y religión en el Mundo Antiguo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 183-203.
- 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, pp. 107-129.
- Orlin, E. (2011), «Urban Religion in the Middle and Late Republic», en Rüpke, J. (ed.), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.
- Pérez, P. (2015), «Guerra y religión en la República romana: el ciclo militar de octubre», *RUHM*, 5, 10, pp. 179-199.
- Rosenberg, V. (2011), «Republican Nobles: Controlling the *Res Publica*», en Rüpke, J. (ed.), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.
- Rüpke, J. (2007), *Religion of the Romans*, Polity Press, Cambridge.
- Rüpke, J. (ed.) (2011), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.
- San Vicente, J. I. (2013), «La victoria como justificación del *Bellum Pium* y la *Pax Deorum*: el caso de Numancia», *ARYS*, 11, pp. 173-192.
- 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. (2011), «Sacrifices for Gods and Ancestors», en Rüpke, J. (ed.), *A companion to Roman religion*, Blackwell, Oxford.

Segarra, D. (1995), «*Pietas* y simulación en la ofrenda privada romana», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, 8, pp. 127-158.

Saquete J.C. (2000), *Las vírgenes vestales un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, CSIC, Madrid.

V. V. A. A. (1981), *Le délit religieux dans la cité antique*, École française de Rome, Roma.

Vallejo, M. (1997), «Violación del *sacramentum* y crimen *maiestatis*: la cobardía en el ejército de Roma», *HABIS*, 28, pp. 167-177.

Wagenvoort, H. (1980), *Pietas. Selected studies in Roman religion*, Brill, Leiden.

8. Anexo I: fuentes literarias

Texto 1 – El sacrilegio en Locris.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, XXIX, 19, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“Después que los embajadores se hubieron expresado en estos términos, Quinto Fabio les preguntó si habían expuesto aquellas quejas a Publio Escipión, y respondieron que habían enviado una delegación, pero que él estaba enfrascado en la preparación de la guerra y que o bien había pasado ya a África o cruzaría en cosa de pocos días; que, por otra parte, habían comprobado que el legado gozaba de gran favor ante el general cuando, después de escuchar sus razones y las de los tribunos, había hecho encarcelar a estos y había dejado al legado, tan culpable o más, las mismas atribuciones. Después de hacer salir del recinto a los embajadores, tanto Pleminio como Escipión fueron objeto de muy duros ataques en las intervenciones de los senadores principales. Más que nadie, Quinto Fabio acusaba a Escipión de haber nacido para corromper la disciplina militar; así, también en Hispania se habían perdido casi más soldados a causa de los motines que de la guerra; siguiendo los usos de los déspotas extranjeros, tan pronto se mostraba indulgente con la indisciplina de los soldados como se ensañaba con ellos. Paso luego a formular una propuesta tan dura como su discurso: tomar el acuerdo de que el legado Pleminio fuese trasladado a Roma encadenado y que defendiese su causa encadenado, y si resultaban ciertas las quejas de los locrenses, que se le ajusticiase en la cárcel y se confiscasen sus bienes; en cuanto a Publio Escipión, hacerle volver por haber salido de la provincia sin orden del senado, y hablar con los tribunos de la plebe para que presentasen al pueblo la propuesta de revocarle el mando; a los locrenses, que el senado les contestara, estando ellos presentes, que ni el senado ni el pueblo romano habían querido que se les hiciesen las afrentas que se quejaban de haber recibido; que se les calificase de hombres buenos, y aliados, y amigos, y se les devolvieran los hijos, las mujeres, y cualquier otra cosa que les hubiera sido arrebatada; que se investigase cuánto dinero había sido sustraído de los tesoros de Proserpina y se repusiese en ellos el doble de dicha cantidad, y que se celebrase una ceremonia expiatoria consultando previamente al colegio de los pontífices qué expiaciones les parecía que se hicieran, a qué dioses, y con qué víctimas, por haber sido removido, abierto y profanado un tesoro sagrado; que los soldados que había en Locros fuesen trasladados todos a Sicilia, y se llevaran a Locros como guarnición cuatro cohortes de aliados latinos. Apasionadas como estaban las posturas a favor y en contra de Escipión, no se les pudo pedir a todos su parecer aquel día. Aparte de la villanía de Pleminio y el infortunio de los locrenses, se discutía también el estilo de vida del propio general, impropio no ya de un romano sino incluso de un militar: que se pasease por el gimnasio con manto y sandalias griegas, que se dedicase a la lectura y los ejercicios atléticos, que todo su séquito disfrutase de los placeres siracusanos con igual abandono y molicie, que Cartago y Aníbal se hubiesen borrado de su mente, que todo el ejército, corrompido por la permisividad como había ocurrido en Hispania en el Sucrón y ahora en Locros, fuese más temible para los aliados que para el enemigo.”

Texto 2 – Tipos de prodigios.

Cicerón, *De divinatione*, 1, 93, traducción de A. Escobar, Gredos, Madrid, 1999.

“Y a mí, al menos, me parece que la adopción de cada procedimiento adivinatorio ha dependido también del tipo de lugar que ocupaba, propiamente, cada colectividad. En efecto: los egipcios, al igual que los babilonios, habitantes de extensiones llanas y abiertas, como no sobresalía de la tierra nada que pudiera estorbarles para la contemplación del cielo, pusieron toda su atención en el conocimiento de los astros. Los etruscos, por su parte, puesto que, imbuidos de su religión, inmolaban víctimas con gran dedicación y frecuencia, se entregaron sobre todo al conocimiento de las entrañas, convirtiéndose en ejercitadísimos intérpretes de las apariciones, ya que, a causa de la densidad del aire, se producían entre ellos muchas descargas del cielo, y ya que, por esa misma causa, se originaban muchos fenómenos nunca vistos: procedentes del cielo, en parte, otros de la tierra, y algunos a raíz incluso de la concepción y generación de hombres y ganados. El carácter de estas apariciones lo revelan además —como tú sueles decir— los propios vocablos que les asignaron sabiamente nuestros mayores, porque, como se nos aparecen, se nos ponen por delante, se nos muestran y nos aportan predicciones, se llaman ‘apariciones’, ‘portentos’, ‘monstruos’ y ‘prodigios’.”

Texto 3 – Prodigios y expiaciones.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, XXXI, 12, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“Después se dio lectura en el senado a una carta del pretor Quinto Minucio, que tenía a su cargo la provincia de los Abruzos: en Locros había sido sustraído furtivamente durante la noche dinero del tesoro de Proserpina, y no había ninguna pista de los autores de la fechoría. El senado se indignó de que no cesaran los sacrilegios y que ni siquiera el caso de Pleminio, ejemplo tan llamativo y tan reciente de culpa e inmediato castigo, disuadiera a la gente. Se encargó al cónsul Gayo Aurelio la tarea de escribir al pretor a los Abruzos comunicándole la decisión del senado de que se hiciera una investigación acerca del expolio de los tesoros, siguiendo la pauta de la que había llevado a cabo tres años antes el pretor Marco Pomponio; el dinero que apareciese, sería devuelto; en caso de que no apareciese todo, se pondría lo que faltase y se harían sacrificios expiatorios, si se estimaba oportuno, en la forma establecida por los pontífices en el caso anterior. El cuidado puesto en la expiación de la violación de este templo se hizo más vivo al llegar noticias, precisamente entonces, de fenómenos extraños ocurridos en bastantes sitios. Se hablaba de que en Lucania había aparecido llamas en el cielo; en Priverno, haciendo buen tiempo, el sol había estado rojo durante un día entero; en Lanuvio se había oído un ruido atronador durante la noche en el templo de Juno Sospita. Llegaban noticias recientes de nacimientos monstruosos de animales en muchos sitios: en la Sabina había nacido una criatura que no se sabía si era niño o niña, y había aparecido otro chico, de dieciséis años ya, también de sexo incierto; en Frusinón había nacido un cordero con cabeza de cerdo, y en Sinuesa un cerdo con cabeza humana; en Lucania, en terreno del Estado, un potro con cinco patas. Se consideró que todos estos seres eran monstruosos y aberrantes, fruto de una naturaleza que pervertía las especies; fueron rechazados con particular horror los hermafroditas dando orden de echarlos al mar inmediatamente, como se había hecho poco antes, durante el consulado de Gayo Claudio y Marco Livio, con un engendro parecido. A pesar de todo, se pidió a los decenviros que consultasen los Libros acerca de aquel portentoso. Ateniéndose a ellos, los decenviros prescribieron las mismas ceremonias que se habían realizado hacia poco a raíz del fenómeno similar. Mandaron, además, que tres coros de nueve doncellas recorrieran la ciudad cantando un himno a Juno Reina y le llevaran un presente. El cónsul Gayo Aurelio se ocupó de que se cumpliera todo ello de acuerdo con el dictamen de los decenviros. El himno lo compuso en esta ocasión Publio Licinio Tegula, igual que la otra vez lo había hecho Livio, según recordaban los senadores.”

Texto 4 – Persecución religiosa.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, XXV, 1, 6-12, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“Cuanto más se alargaba la guerra y los triunfos y los reveses hacían cambiar la actitud de las gentes tanto como la situación, se iba difundiendo entre la población tal cantidad de prácticas supersticiosas, venidas de fuera además en gran parte, que se diría que de repente habían cambiado o los dioses o los hombres. Y ya no solo iban cayendo en desuso los ritos romanos en privado y en el interior de las casas, sino que incluso en público, en el foro y en el Capitolio había una multitud de mujeres que no ofrecían sacrificios ni suplicaban de acuerdo con las costumbres patrias. Sacrificadores y adivinos se habían adueñado de las mentes; su número se vio incrementado, por una parte, por la avalancha de campesinos a los que la miseria y el pánico habían empujado hacia la ciudad desde los campos que la larga duración de la guerra había vuelto peligrosos e incultos, y por otra parte por las ganancias fáciles que sacaban de la ignorancia ajena, que explotaban como si ejercieran una profesión autorizada. Al principio podían oírse en privado los comentarios indignados de los hombres de bien; después las quejas adquirieron proporciones públicas, alcanzando también a los senadores. Cuando los ediles y los triunviros capitales, censurados con dureza por el senado por no impedirlo, trataron de desalojar del foro a aquella multitud y desarticular el montaje de los sacrificios, estuvieron a punto de ser agredidos. Cuando resulto evidente que aquel mal estaba demasiado arraigado como para ser sofocado por magistrados menores, el senado encargó al pretor Marco Emilio la misión de liberar al pueblo de aquellas supersticiones. El pretor leyó en asamblea pública el decreto del senado y publicó un edicto disponiendo que todo aquel que tuviera libros de profecías o plegarias, o copias del ritual de sacrificios le entregase a el antes de las calendas de abril todos estos libros y escritos, y que nadie hiciese sacrificios en lugar público ni sagrado según ritos nuevos o foráneos.”

Texto 5 – El caso de las Bacanales.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, XXXIX, 8, 3-8, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“La investigación acerca de las conspiraciones secretas fue asignada por decreto a los dos cónsules. La cosa comenzó con la llegada a Etruria de un griego desconocido que no poseía ninguna de las muchas artes que difundió entre nosotros el más culto de los pueblos para el cultivo de la mente y del cuerpo: una mezcla de practicante de ritos y adivino; y no era de los que imbuyen el error en las mentes con unas practicas religiosas declaradas predicando abiertamente la doctrina de la que viven, sino un maestro de ritos ocultos y nocturnos. Se trataba de un culto en el que en un principio fueron iniciados unos pocos y después comenzó a difundirse entre hombres y mujeres. Al rito religioso se añadieron los placeres del vino y los banquetes para atraer a mayor número de adeptos. Cuando el vino y la nocturnidad y la promiscuidad de sexos y edades tierna y adulta eliminaron todo limite del pudor, comenzaron a cometerse toda clase de depravaciones, pues cada uno tenía a su alcance la satisfacción del deseo al que era más proclive por naturaleza. Y no se trataba de un solo tipo de maldad, como la violación indiscriminada de hombres libres y de mujeres, sino que de la misma fragua salían falsos testigos, falsos sellos de testamentos y delaciones, así como filtros mágicos y muertes tan ocultas que a veces ni siquiera se encontraban los cadáveres para darles sepultura. A mucho se atrevían por la insidia, y a mucho más por la violencia. Esta violencia quedaba tapada por el hecho de que, debido a los chillidos y el estrépito de los tímpanos y címbalos, no se podía oír ni una sola voz de los que pedían auxilio en medio de las violaciones y las muertes.”

Texto 6 – Proceso a una vestal por impiedad.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, VIII, 15, 7-8, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“Aquel año la vestal Minucia empezó por levantar sospechas al cuidar su atuendo más de lo normal, después fue acusada ante los pontífices por el mismo esclavo que la había denunciado. Estos le ordenaron por medio de un decreto que no participase en las funciones religiosas y que conservase en su poder a sus esclavos. Se celebró el juicio y fue enterrada viva junto a la puerta Colina a la derecha de la vía pavimentada, en el campo del Crimen; creo que aquel lugar recibió este nombre por el atentado contra la pureza.”

Texto 7 – Sacrificio en el foro Boario.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, XXII, 57, 2-6, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“Aparte de tan graves desastres, también cundió el miedo, especialmente porque aquel año, entre otros hechos fuera de lo común, dos vestales, Opimia y Flordia, fueron convictas de estupro; una de ellas fue enterrada viva, como era costumbre, junto a la puerta Colina, y la otra se quitó ella misma la vida; Lucio Cantilio, escriba pontificio, de los que ahora llaman pontífices menores, que había cometido estupro con Flordia, fue azotado con varas en el comicio por el pontífice máximo hasta que murió bajo los golpes. Como este delito fue considerado un hecho de mal agüero, cosa que suele ocurrir en una sucesión semejante de desastres, los decenviros recibieron orden de ir a consultar los libros sibilinos y Quinto Fabio Píctor fue enviado a Delfos a consultar al oráculo con que preces y sacrificios podían aplacar a los dioses y cual iba a ser el final de tales catástrofes. Entretanto, de acuerdo con los libros del destino, se hicieron algunos sacrificios extraordinarios; entre ellos, un galo y una gala, un griego y una griega fueron enterrados vivos en la plaza de los bueyes en un recinto cercado de piedras, empapado ya anteriormente con la sangre de víctimas humanas, con un rito que no era romano bajo ningún concepto.”

Texto 8 – Castigo por apagarse el fuego de las vestales.

Tito Livio, *Ad urbe condita*, XXVIII, 11, 5-7, traducción de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1993.

“Se encargó a los cónsules que expiaran los prodigios con víctimas mayores y celebraran un día de rogativas. Todo ello se llevó a cabo, en virtud de un decreto del senado. Más que todos los prodigios anunciados de fuera o vistos en la ciudad, atemorizó a las gentes el hecho de que se apagara el fuego del templo de Vesta, y por orden del pontífice Publio Licinio fue azotada la vestal que había estado de guardia aquella noche. Aunque esta circunstancia se había debido no a una admonición de los dioses sino a un descuido humano, se acordó, no obstante, hacer una expiación con víctimas mayores y una rogativa en el templo de Vesta.”

Texto 9 – *Poena cullei*.

Cicerón, *La invención retórica*, 2, 50, 149, traducción de S. Nuñez, Gredos, Madrid, 1997.

“Un hombre fue juzgado por parricidio y, como no pudo evitar la condena, inmediatamente le pusieron en los pies un cepo de madera, le cubrieron la cabeza con una bolsa cuidadosamente atada y lo llevaron a la cárcel, donde debía esperar hasta que estuviera preparado un saco en el que debía ser metido para ser arrojado después al río. Mientras tanto, algunos de sus amigos traen a la cárcel tablillas y llevan testigos. Inscriben como herederos a los que él les ordena y las tablillas son selladas. Posteriormente el reo es ejecutado. Surge un pleito a propósito de la herencia entre los agnados y los herederos testamentarios. En este caso no se puede invocar ninguna ley que prive del derecho a testar a los que van a ser ajusticiados. Pero a partir de otras leyes, como esa misma que impuso la pena al parricida y las que se refieren a la capacidad de testar, debemos llegar por medio de un razonamiento analógico a investigar si tenía o no capacidad de hacer testamento.”

9. Anexo II: imágenes.

Imagen 1 – Augur



Representación de un Augur romano.

<https://es.wikipedia.org/wiki/Lituus> [última consulta: 19/VI/2020].

Imagen 2 – *Extispicium*



Fotografía del Hígado de Piacenza (siglo II a.C.), Museo Municipal de Piacenza, Palazzo Farnese.

<http://kokita-eri-historiadelarte.blogspot.com/2019/03/higado-de-piacenza.html>

[última consulta: 19/VI/2020]

Imagen 3 – Arúspice



Fotografía de un arúspice, siglo IV a.C., Museo Vaticano, Roma.

<http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/es/collezioni/musei/museo-gregoriano-etrusco/sala-iii--bronzi/statuetta-di-aruspice.html> [última consulta: 19/VI/2020]

Imagen 4 – Sacrificio



Relieve del altar de Domicio Ahenobarbo (siglos II-I a.C.) en el Museo del Louvre, París.

https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Altar_Domitius_Ahenobarbus_Louvre_n2.jpg
[última consulta: 19/VI/2020].

Imagen 5 – Suovetaurilia



Grabado de un sacrificio de *suovetaurilia* de época imperial, realizado por Antonio Lafreri (1553).

<https://www.iberlibro.com/arte-grabados/Sacrificio-animales-Campo-Marte-Grabador-Lafreri/22696347404/bd> [última consulta: 19/VI/2020].

Imagen 6 – Ilustración de la *poena cullei*



Ilustración que recrea artísticamente el interior del saco de la *poena cullei*, Tim Zarechniy (2017).
<https://www.behance.net/gallery/59135283/Poena-Cullei> [última consulta: 19/VI/2020].

Imagen 7 – Vestal en el foro romano



Escultura de una vestal en el recinto dedicado a la diosa Vesta en el foro de Roma.

<https://www.imperivm.org/las-virgenes-vestales/> [última consulta: 19/VI/2020].

Imagen 8 – Recreación de las vestales junto al fuego sagrado



“Vierges Antiques”, cuadro de Jean Raoux (1727), Museo del Palacio de Bellas Artes de Lille.
https://art.rmngp.fr/fr/library/artworks/jean-raoux_vierges-antiques_huile-sur-toile_1727
[última consulta: 19/VI/2020].

Imagen 9 – Augusto como sacerdote



Escultura de Augusto como sacerdote, siglo I d.C., Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo alle Terme.

<http://augusto-imperator.blogspot.com/2014/01/augusto-pontifex-maximus.html>
[última consulta: 19/VI/2020].