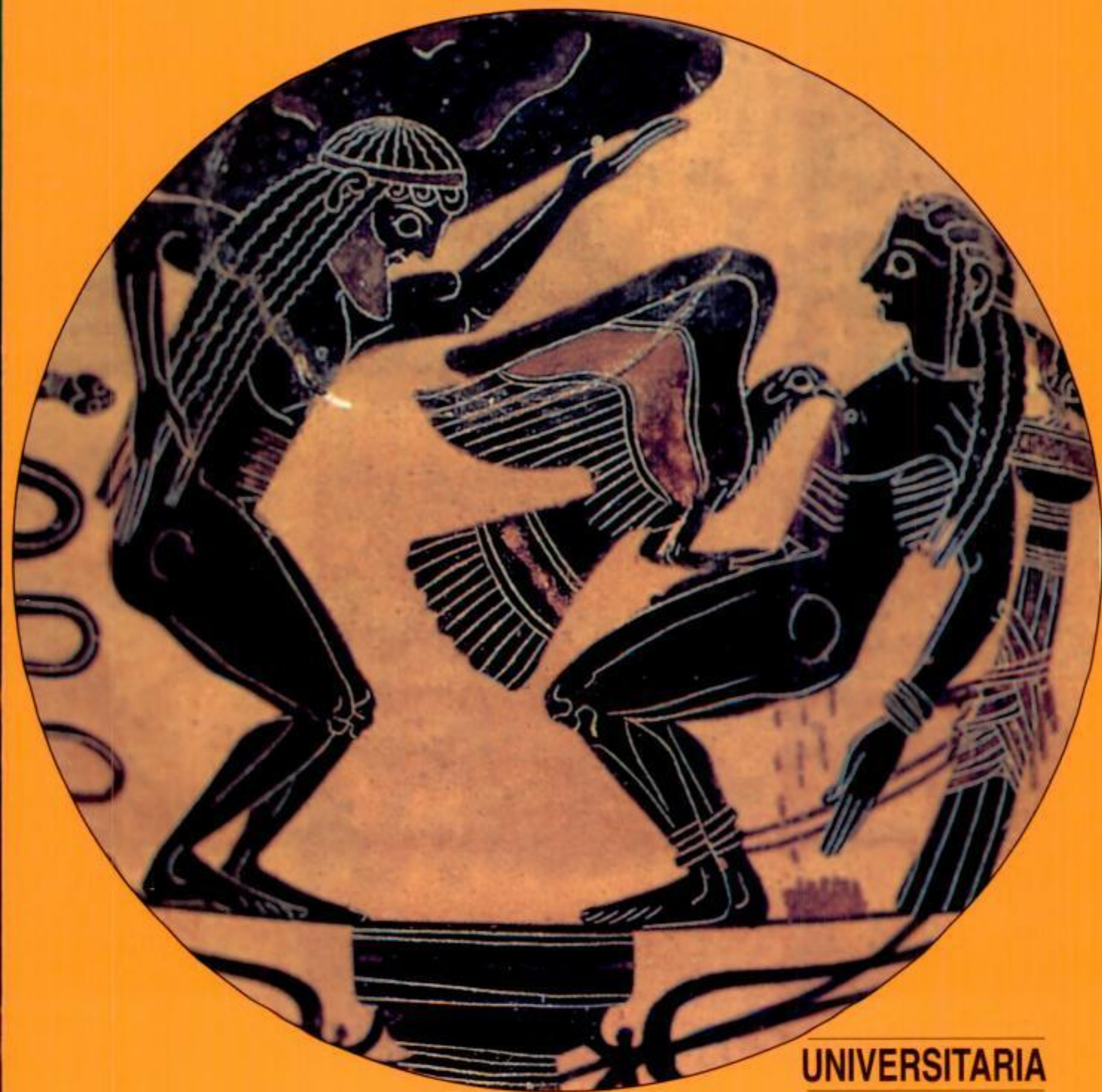


EVA CANTARELLA

# LOS SUPPLICIOS CAPITALES EN GRECIA Y ROMA

*Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*

**akal**  
EDICIONES



**UNIVERSITARIA**

Maqueta: RAG  
Título original: *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 534-bis, a), del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Rizzoli Libri S. A., Milano 1991  
© Ediciones Akal, 1996  
Para todos los países de habla hispana  
Los Berrocales del Jarama  
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz  
Tels.: (91) 656 56 11 - 656 51 57  
Fax: (91) 656 49 11  
Madrid - España  
ISBN: 84-460-0468-2  
Depósito legal: M. 170-1996  
Impreso en Grefol, S. A.  
Móstoles (Madrid).

## PREFACIO

Existen muchas formas de encarar el problema de la pena de muerte, de su significado, de su función y de su utilidad social –caso de que exista.

Una de estas formas consiste en recorrer su historia: pero, de nuevo, esta historia puede recorrerse de muchas formas.

Habitualmente el tema de la pena de muerte se incluye en la historia más general del derecho criminal. En este contexto tiende a considerarse como la historia de los comportamientos que a lo largo del tiempo se ven sancionados con esta pena: en ocasiones se convierte en la historia de un único comportamiento criminal, otras veces se acude a la reconstrucción de todo el sistema de los delitos.

Desde este punto de vista la pena de muerte es uno de los elementos que permiten comprender las opciones fundamentales de una sociedad, los postulados que aísla como esenciales para su supervivencia, los márgenes dejados al disenso y la medida de su tolerancia.

Sin embargo, junto a este punto de vista existe otra forma de aproximarse al problema de la pena de muerte. Consiste en estudiar los modos de la respuesta punitiva, reconstruyendo y siguiendo en el transcurso del tiempo las formas de la ejecución capital. Es un punto de vista distinto que –a diferencia del anterior– deja en segundo plano el sistema de los comportamientos reprimidos (cuya individuación sigue siendo por supuesto imprescindible), y dirige la atención a la historia de los suplicios. Las razones que pueden llevar (y que me han llevado) a escoger este tipo de análisis son más de una, y para comprender cuáles son es necesario partir de una constatación.

Los sistemas penales modernos (me refiero a los occidentales), cuando contemplan la pena capital establecen para todos los comportamientos sancionados de esta forma un solo tipo de ejecución: la guillotina, la horca, la silla eléctrica, la cámara de gas, en los últimos tiempos la inyección de un fármaco mortal. Pero en el derecho griego y en el romano no existía la pena de muerte sino *las penas* de muerte. Muchas, ejecuciones variadas que coe-

xistían en el mismo momento y en el mismo lugar y que desvelan a nuestros ojos un sistema de suplicios que incluye al mismo tiempo actos elementales y horribles por su brutalidad como la decapitación con el hacha (la romana *securi percussio*); actos no menos expeditivos e impíos (en el sentido actual del término; para los antiguos se trataba, por el contrario y al menos originariamente, de actos de piedad religiosa) como la precipitación al Baratro griego o desde la Roca Tarpeya de Roma; procedimientos más complejos que infligían una muerte lenta y atroz como el de la cremación o la cruz (el *tympanon* griego y la *crux* romana); y para terminar algunos ceremoniales de muerte tan increíblemente complejos que hacen dudar seriamente que se tratase de simples respuestas punitivas: por ejemplo el *culleus*, la pena prevista por el derecho romano para dar muerte a los parricidas.

Como su nombre indica, el instrumento de la *poena cullei* era un saco, cerrado herméticamente, en el que se introducía al reo, se le cargaba sobre un carro tirado por bueyes negros, se le llevaba a las orillas del Tíber y se le arrojaba al agua. Pero en el *culleus*, junto con el parricida, también se metía un perro, un gallo, una víbora y un mono. ¿Por qué precisamente estos animales? ¿Por qué inmediatamente después de la condena, cuando se le conducía a la cárcel a la espera de la ejecución, el reo debía tener la cabeza cubierta con una piel de lobo y tenía que calzar zuecos de madera? ¿Por qué, por último, antes de ser encerrado en el saco se le fustigaba con unas vergas especiales llamadas “color de sangre” (*sanguineae*)? ¿Cuál era el significado de estos ritos? Pensar que se trataba sólo del fruto de una elaborada fantasía punitiva es bastante difícil y, al mismo tiempo, un modo de eludir el problema sin resolverlo. Evidentemente, cada uno de estos ritos tenía un sentido y una función. Y también es evidente que intentar comprender cuáles eran no es una concesión fácil al sadismo de una curiosidad inútil.

Hace unos cincuenta años escribía Louis Gernet que “si matar fuese una solución puramente material al problema de la responsabilidad, y no fuese otra cosa que la manifestación brutal de una pasión casi instintiva, un paseo por el jardín de los suplicios no tendría otro interés que el de una curiosidad macabra”; pero justamente concluía que “esto no es así”. Y es muy difícil no compartir esta opinión. Cuanto más nos remontamos en el tiempo y cuanto más nos acercamos a los orígenes de la represión criminal, tanto más la elección de los suplicios ayuda a aclarar aspectos diversos entre sí de la sociedad que los ha practicado y que, ciertamente, no los ha creado de la nada. De hecho, la gran mayoría de las ejecuciones capitales a las que recurrieron los griegos y los romanos en los orígenes de su historia existían antes de la formación de las ciudades griegas y de Roma. Salvo en algunos casos (por lo demás relativos sólo a Roma), las organizaciones políticas nacientes, cuando se dotaron de las primeras reglas, se limitaron a acoger algunos de los variados modos de dar muerte concebidos en un momento antiquísimo, en el que la pluralidad de los suplicios estaba determinada por la diversa función que, en los distintos sectores de la vida social, cada uno de ellos estaba destinado a desempeñar. Cosa que, por otra parte, no puede sorprender excesivamente.

En el momento en el que afirmó su autoridad, el derecho ciudadano se encontró con que tenía que regular la vida de una colectividad en cuyo interior existían prácticas sociales inspiradas a veces en creencias mágico-religiosas, en otras ocasiones en la necesidad de respetar valores “laicos” que preveían fisiológicamente, y no sólo patológicamente, el uso de la violencia corporal (más específicamente, los valores que inspiraban y regulaban la venganza privada).

Una de las primeras funciones de la ciudad (tal vez la primera) fue la de controlar estas prácticas: a veces de manera drástica vetándolas; otras veces, sin embargo, reservándose su uso, y a partir de ese momento prohibiéndolo a los particulares o, al menos, en una primera fase, subordinándolo a la autorización previa por parte de un órgano ciudadano.

Ésta es la razón por la que, una vez convertidos en instituciones públicas, los suplicios capitales pasan a ser un elemento fundamental para comprender una sociedad. En su variedad dejan entrever antiguas prácticas mágico-religiosas, interferencias entre pensamiento racional y pensamiento irracional, exigencias de venganza más o menos enmascaradas. También permiten comprender (además de algunos rasgos de las organizaciones preciudadanas) algunas características de las sociedades más avanzadas de la época, que desde su más alta antigüedad perpetuaron numerosos ritos, a menudo sin comprender su significado, reinterpretabolos y adaptándolos a sus propias exigencias, pero de todos modos conservándolos en el seno de las nuevas instituciones jurídicas.

Cuando se parte de estas consideraciones resulta sorprendente la escasa atención que la literatura sobre el derecho criminal ha dedicado a la historia de las ejecuciones capitales. Pero cuando se piensa un poco esto resulta fácilmente explicable.

En primer lugar quienes se ocuparon de este problema tuvieron que tropezar inevitablemente con la escasez de las fuentes, especialmente pocas en noticias al respecto (o, al menos —y en este momento pienso en la historia de Roma— con la escasez de las referencias contenidas en las fuentes consideradas “técnicas”, tradicionalmente privilegiadas por los historiadores del derecho). Además, haciendo siempre referencia al derecho romano, la primacía asumida por el derecho privado, debida a razones demasiado conocidas como para ser mencionadas, ha supuesto automáticamente (salvo excepciones, como la por lo demás muy significativa de Mommsen) un desinterés casi total por el derecho criminal, que sólo en los últimos tiempos ha dejado paso al deseo de un conocimiento más profundo y crítico.

Pero quizá, junto a éstas, está una última razón (válida tanto para Grecia como para Roma): se trata del deseo, tan inconfeso como fuerte, de no discutir convicciones profundas y enraizadas como la de la racionalidad de los griegos, la de la superior civilización de los romanos y la de la “eternidad” de su derecho. Se trata en definitiva de una serie de *topoi* seculares que proporcionan seguridad y placer (aunque en la actualidad cada vez se discuten más) y tras los cuales no es difícil observar la resistencia a admitir la presencia, también en la Antigüedad clásica, de realidades que en la

actualidad percibimos como inquietantes, de formas de pensamiento y de prácticas sociales consideradas de modo completamente anacrónico como “irracionales” o “bárbaras”.

La investigación que sigue está impulsada, así pues, por el deseo cada vez más sentido y cada vez más difundido de acercarse sin prejuicios a un mundo cuya fascinación no está, ciertamente, en su presentarse como un modelo perdido y llorado pero que, sin embargo, no pierde interés allí donde se nuestra diferente a la imagen que una historiografía que lo ha amado demasiado nos ha proporcionado de él.

Sólo visto como era, también con sus eventuales crueldades, lo antiguo se hace verdadero, se aclara, aparece finalmente en su luz real, y tal vez puede ayudarnos a comprender algunos aspectos del presente, desvelando las antiquísimas raíces de angustia, de deseo y de contradicciones que no dejan de atormentarnos.

Es por ello que en las páginas que siguen afrontaré el problema de la pena de muerte intentando comprender, sobre el fondo de las ejecuciones empleadas en la época clásica, el sentido arcaico presente en el gesto con el que se mataba y las razones que habían determinado la elección de este gesto y también para que, remontándonos hasta sus orígenes más lejanos, sea posible reflexionar sobre el sentido y sobre la función, antigua y moderna, de la “muerte de Estado”.

*GRECIA*

La primera fuente a la que es posible dirigirse en busca de información sobre la pena de muerte en Grecia es la constituida por los poemas homéricos. Como casi resulta superfluo afirmar, se trata de una fuente extremadamente compleja cuya naturaleza especialísima plantea numerosos y difíciles problemas a quien pretenda utilizarla como documento histórico. Pero, por una parte, en la actualidad se ha difundido la convicción de que, con las oportunas cautelas metodológicas, la *Ilíada* y la *Odissea* pueden considerarse como documentos históricos de pleno derecho<sup>1</sup>. Además, por otra parte, es inevitable considerar (y lo que se examinará a continuación lo demostrará) que enfrentarse con el tema de los suplicios capitales prescindiendo de Homero supondría cerrarse la posibilidad de comprender los sucesivos desarrollos del derecho criminal. Por lo tanto, sobre la base de estas consideraciones la tentativa de arrojar luz sobre la estructura del sistema represivo griego se iniciará a partir de las noticias proporcionadas por el *epos*, y al hacer esto organizará las noticias a partir de una primera consideración: en la sociedad homérica la casa familiar (*oikos*) era un lugar físico e ideal rigurosamente diferenciado de la plaza (*agore*) en donde se desarrollaban la confrontación y el debate públicos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> La total ausencia de referencias al tema en las tablillas micénicas elimina la necesidad de afrontar el problema de las relaciones entre Micenas y Homero en sus numerosos aspectos, que van desde el problema de las relaciones entre las instituciones políticas micénicas y postmicénicas al de las eventuales continuidades en la lengua, en la tradición poética, en la religión y en la cultura material. Puesto que el inmenso y debatido problema sirve de fondo en todo caso a la cuestión aquí encarada, parece oportuno, al menos, una referencia a D. Musti (a cargo de), *Le origini dei Greci. I Dori e il mondo egeo*, Bari 1985, y *Storia dei Greci*, Bari 1989, con bibliografía. En lo que respecta a la validez de Homero como documento histórico me limitaré a remitir a mi *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milán 1980, en particular págs. 52-59, con bibliografía.

<sup>2</sup> Éste es el criterio que he seguido al afrontar el problema en *Per una preistoria del castigo*, en *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde anti-*



Privado y público eran dos mundos aparte, organizados según reglas propias y distintas y, aunque pueda parecer muy raro a primera vista, los suplicios, en el mundo de los poemas, no se infligían en las plazas sino en las casas. ¿Por qué motivo? Esencialmente por el diferente nivel de organización de lo público y de lo privado.

Las instituciones públicas, las que regulaban la vida de toda la comunidad (en cuyo centro estaba la asamblea popular llamada *agore*, como la plaza en la que la asamblea se reunía), estaban caracterizadas, según la ya célebre definición de Moses Finley, por una notable “fluidez”<sup>3</sup>. Los órganos públicos, comenzando por la asamblea y hasta alcanzar al considerado rey (*basileus*) pasando por el consejo de los ancianos (los *gerontes* que se reunían en la *boulé*), tenían características institucionales todavía imprecisas, no completamente carentes de una especialización, pero todavía no fijadas por reglas definidas que, entre otras cosas, determinasen las relaciones entre esas instituciones<sup>4</sup>. Más concretamente, si prestamos mayor atención al problema de la pena de muerte, en el mundo homérico no existía todavía un órgano público institucional competente para castigar a quien hubiese violado las reglas de comportamiento nacidas en la costumbre secular de vida común.

Pero si todavía no existía quien infligiese la pena de muerte “en la plaza”, existía, sin embargo, quien la infligía en casa: el cabeza de familia (no por casualidad llamado el *anax oikoio*, el rey de la casa)<sup>5</sup>, titular de una potestad personal absoluta e ilimitada sobre los pertenecientes al grupo, todos ellos sometidos por igual a un poder disciplinario que incluía el derecho a dar muerte a quien no respetaba su autoridad. Las ejecuciones capitales con las que comenzará esta investigación serán, por lo tanto, aquellas a las que recurrían los jefes de los *oikoi*, cuando decidían infligir la pena capital.

---

*que* (Coll. École Franç. Rome, 79), a cargo de Y. Thomas, Roma 1984, págs. 37 y sigs., que retomo con algunas modificaciones en la parte dedicada a la crucifixión.

<sup>3</sup>Cfr. M. Finley, *El Mundo de Odiseo*, FCE, Madrid 1978, traducción de la 2.ª ed. de *The World of Odysseus*, Nueva York 1977.

<sup>4</sup> En este sentido M. Finley, op. cit., *passim*. Y véase E. Cantarella, *Norma e sanzione*, cit., págs. 104 y sigs., con bibliografía.

<sup>5</sup> Homero, *Odisea*, 1, 397.

PRIMERA PARTE

EL CASTIGO

## EL CASTIGO EN LAS CASAS DE LOS VIVOS

La casa (*oikos*) más célebre de los poemas homéricos, aquella cuyas tormentosas vivencias, organización y composición conocemos mejor es la casa de Odiseo. La integraban una mujer, un hijo, una anciana nodriza, las sirvientas destinadas al servicio doméstico y personal de los patronos, un limitado número de dependientes que se ocupaban de custodiar y apacentar a los rebaños. Se trata de personas no necesariamente ligadas entre sí por lazos de parentesco y cuyas relaciones con el cabeza de familia eran diversas, más o menos estrechas, más o menos subordinadas. Pero una cosa tenían en común todos los que vivían en la casa del rey de Itaca o lo consideraban como jefe. Si cometían errores, si infringían las normas que regulaban la vida del *oikos* (evidentemente diferentes de acuerdo con sus respectivas posiciones), correspondía a Odiseo castigarlos. Derecho que no dejó de ejercer Odiseo a su regreso tras la proverbial ausencia de veinte años. Pues, en efecto, sometió a castigos severísimos a quienes habían traicionado su confianza y olvidado sus deberes, comenzando por las cincuenta esclavas infieles.

## EN LA CASA DE ODISEO: EL AHORCAMIENTO DE LAS ESCLAVAS INFIELES

Mientras que el patrón vagaba por los mares, mantenido lejos de su patria por la voluntad de los dioses (y, a veces, por la intervención en absoluto desagradable de fascinantes personajes femeninos), cincuenta de sus esclavas, olvidando sus obligaciones, no sólo habían secundado a los pretendientes a la mano de Penélope, que se habían apoderado de la casa de Odiseo celebrando banquetes y dilapidando sus bienes, sino que se habían unido sexualmente a ellos. Así pues estas esclavas eran doblemente traidoras: infieles a la casa e infieles al patrón. El castigo que merecían era la muerte y por ello Odiseo procedió a ejecutarlas. La descripción es al mismo tiempo poética y terrible. Odiseo, relata Homero:

(...) prendió de elevada columna un gran cable de bajel, rodeó el otro extremo a la cima del horno y estirólo hacia arriba evitando que alguna apoyase sobre tierra los pies. Como tordos de gráciles alas o palomas cogidas en lazo cubierto de hojas que, buscando un descanso, se encuentran su lecho de muerte, tal mostraban allí sus cabezas en fila, y un nudo constriñó cada cuello hasta darles el fin más penoso tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire<sup>1</sup>.

Se trata por tanto de un ahorcamiento. Pero ¿por qué Odiseo escogió precisamente el ahorcamiento para matar a las esclavas? ¿Tal vez no tenía una razón específica o, acaso, seguía cierta lógica, aplicaba alguna regla, se regía por una cierta praxis?

Si lo miramos con detenimiento, la muerte reservada a las esclavas no es en absoluto casual. Se debe a una razón muy precisa: en Grecia morir colgado es una muerte típicamente femenina<sup>2</sup>. Y no sólo cuando, como en nuestro caso, se aplica como castigo, sino también cuando es la propia mujer decidida a darse muerte que la elige como procedimiento. Los ejemplos son infinitos. En la *Odisea* (limitándonos a los casos más conocidos), Epicasta, nombre homérico de Yocasta la madre de Edipo, se mata colgándose. Descompuesta por el descubrimiento de su relación incestuosa Epicasta se mata con el *brochos*, el lazo de la horca<sup>3</sup>. Según una leyenda rodia, recogida por Pausanias, también Helena terminó sus días colgada. Cuenta esta leyenda que Helena, expulsada de Esparta tras la muerte de Menelao, buscó refugio en Rodas junto a su amiga Polixo. Pero Polixo, cuyo marido había muerto durante la guerra de Troya, se aprovechó de la situación para vengarse; hizo que sus esclavas se disfrazasen de Erinias y les ordenó ahorcar a Helena<sup>4</sup>. En la tragedia homónima muere colgada Antígona que, al suicidarse con el lazo se sustrae a la condena de Creonte que quería sepultarla viva<sup>5</sup>. En el *Hipólito* de Eurípides (tema sobre el que volveremos), Fedra muere colgándose.

Pero lo que más nos interesa son los numerosos ahorcamientos de vírgenes cuyo recuerdo aparece en los mitos y en los ritos de muchas zonas de Grecia, desde Arcadia hasta Fócide, desde Tesalia hasta el Ática. En efecto, la reconstrucción de estos mitos y de estos ritos –al abrir perspectivas inesperadas y sorprendentes sobre algunos aspectos de la realidad precjudadana– ayuda a aclarar las reglas que presidían la muerte de las mujeres.

<sup>1</sup> *Odisea*, 22, 465-473.

<sup>2</sup> Cfr. N. Loraux, *Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations, en Du châtement*, págs. 194 y sigs., y posteriormente *Façons tragiques de tuer une femme*, París 1985.

<sup>3</sup> *Odisea*, 11, 271-80.

<sup>4</sup> Pausanias 3, 19, 9 y sigs., sobre lo cual ver M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich II, 1955 (1961), págs. 315 y 487. Como otros ahorcamientos (cfr. más adelante en el texto) también el de Helena es *aition* de un rito: como estaba colgada de un árbol es el rito de Helena *dendritis*.

<sup>5</sup> Sófocles, *Antígona* 1204.

DIVAGACIONES SOBRE LA MUERTE ENTRE EL RITO,  
EL MITO Y LA PRÁCTICA PUNITIVA

*Columpiadas o ahorcadas: las Cariátides, Carila, Aletis-Erígone*

En Karyai, en Arcadia, en el culto de Artemis participaban ritualmente coros de vírgenes espartanas cuyas danzas (designadas por Luciano con el verbo *karyatizein*) eran el elemento que caracterizaba la fiesta<sup>6</sup>. El rito, dicen los escolios a la Tebaida de Estacio, recordaba un acontecimiento dramático: “*Cum luderent virgines meditatus ruinam omnis chorus in arborem nucis fugit et in ramo eius pependit*”<sup>7</sup>. Así pues, mientras jugaban, las vírgenes se colgaron de un nogal temerosas de un peligro<sup>8</sup>. No es difícil imaginar qué peligro podían temer: un rapto o una violación masculina. La frecuencia de los cuentos que reproducen episodios de este tipo es tal que hace de esa suposición mucho más que una hipótesis<sup>9</sup>. Por lo tanto, la fiesta arcadia celebra un ahorcamiento femenino; del mismo modo que lo hace la fiesta délfica llamada *Carila* que describe Plutarco.

*Carila* era una pobre huérfana que durante una hambruna fue a pedir alimentos al rey en medio de una multitud, pero el rey la expulsó y la golpeó con una sandalia. Entonces *Carila*, tan pobre como orgullosa, se ahorcó colgándose con su cinturón<sup>10</sup>. La hambruna se agudizó a partir de ese momento y, se le sumó una epidemia de tal gravedad que fue necesario interrogar al oráculo. Éste respondió que era necesario expiar la muerte de *Carila* y por ello, desde entonces se celebró una fiesta en Delos cada ocho años durante la cual el rey, tras haber distribuido legumbres y harina, golpeaba con su sandalia a una niña que representaba a *Carila*. En este momento la niña, tras ser conducida en procesión hasta un subterráneo, se enterraba con una cuerda al cuello en el lugar donde se había sepultado a *Carila*<sup>11</sup>.

Pasemos a Tesalia. En Melitea un tirano llamado Tártaro hacía que sus soldados raptasen a las vírgenes, las hacía llevar a su palacio y allí las violaba. Pero una de ellas, *Aspalis*, consiguió evitar el ultraje colgándose. Decidido a vengarla su hermano *Astigites* se puso sus vestidos y se presentó ante Tártaro al que apuñaló. Entonces el pueblo arrojó el cadá-

---

<sup>6</sup> Cfr. Luciano *de salt.* 10 y Pausanias 3, 10, 7.

<sup>7</sup> *Schol. Stat., Theb.* 4, 225.

<sup>8</sup> A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969, pág. 165, que revela, por otra parte, que “*cum luderent*” parece aludir a un peligro futuro, mientras que “*meditatus*” parece referirse al pasado.

<sup>9</sup> A partir, como es obvio, del rapto de *Kore-Perséfone* (*Himno Homérico II*), sobre el que volveremos, para seguir con episodios como, por ejemplo, el relatado en Pausanias 4, 16, 19.

<sup>10</sup> Plutarco, *Cuestiones griegas XII*, 293 E.

<sup>11</sup> H. Usener (sobre cuya obra y personalidad como estudioso ver *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa, 17-20 febbraio 1982, Pisa 1982, “Prefazione” de A. Momigliano) interpreta la fiesta de *Carila* como la cancelación de un período de tiempo transcurrido (*Italische Mythen*, en *Rhein. Mus.*, 30

ver del tirano a un río que desde aquel momento tomó su nombre e hizo tirano a Astigites. Pero entre tanto había desaparecido el cuerpo de Aspalis, en su lugar había aparecido un nuevo cuerpo llamado *Aspalis Aimelete Hekaerge*. Y todos los años, para recordar el acontecimiento, las vírgenes del lugar sacrificaban un chivo colgándolo, del mismo modo que se había colgado Aspalis<sup>12</sup>.

Llegamos por último a Atenas, en donde se celebraba anualmente (el tercer día de la fiesta de las *Anthesteria*) el rito de las *Sartenes (chytroi)*, en el transcurso del cual se preparaba una comida especial, la *panspermia*, precisamente en una sartén, se trataba de una mezcla de cereales bañados en miel<sup>13</sup>. Pero el aspecto de los *chytroi* que nos interesa es otro. Durante la ceremonia las muchachas se balanceaban en columpios<sup>14</sup>. Como ocurre a menudo un mito explica este rito. Cuando Orestes, para vengar a su padre mató a Egisto y a Clitemestra, la hija de éstos, Erígone, siguió a Orestes hasta Atenas en donde —presa del desaliento— puso fin a sus días colgándose<sup>15</sup>. Pero en ese momento ocurrió un hecho extraño: las vírgenes atenienses comenzaron a colgarse, como contagiadas, poniendo en peligro el futuro de la ciudad, que casi había perdido completamente a sus muchachas casaderas. El oráculo de Apolo, interpelado, resolvió el problema sugiriendo la construcción de columpios sobre los cuales las muchachas podrían balance-

---

(1875) 182 = *Kleine Schriften* IV, 93). Por el contrario, según M. P. Nilsson (*Griechische Feste*, reimp. Darmstadt 1957, pág. 466) se trataría de un encantamiento para purificar la vegetación (indicado por la referencia a la carestía), al que se uniría un rito de expiación, representado por la sepultura de la muchacha. Por último según L. Gernet, la leyenda de Carila reflejaría un caso de "súplica obligatoria", es decir, de una súplica mágica que obligaría al suplicado a conceder la petición. La fuerza mágica que había hecho obligatoria la súplica habría sido, en este caso, la amenaza (implícita en la actitud del peticionario) de morir ante la puerta del suplicado y de perseguirlo vengándose *post mortem* (cfr. L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, en *Année sociologique*, 3<sup>e</sup> s., 1951, págs. 21 y sigs. ahora en *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid 1980, págs. 153 y sigs.). Sobre las "súplicas obligatorias" volveremos a propósito del mundo romano. Sobre Carila véase también H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, Lila 1939, reimp. Nueva York 1975 y A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, cit. págs. 428 y 443, n. 2.

<sup>12</sup> Antonino Liberal, Tr. 13 (de Nicandro). De nuevo, cfr. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, cit., pág. 235 y A. Brelich, *Paidés e Parthenoi*, cit., pág. 443, n. 2.

<sup>13</sup> Cfr. Dídimos, *Schol. Aristoph. Ac.* 1076 y Teopompo = *FGrHist.* 115 F 347 a. Pero sobre el uso de la *panspermia* no hay acuerdo. En efecto, según algunos nadie comería este alimento: cfr. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge<sup>3</sup>, 1922, pág. 37; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlín 1932, reed. Hildesheim 1969, págs. 112 y sigs. y M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, cit., pág. 595. Según otra interpretación, basada en *Schol. R.* (en base al cual *Schol. M.*) a Aristófanes *Ranas* 218 = Teopompo, *FGrHist.* 115 F 347 b, la *panspermia* habría sido comida por todos los participantes en el rito, excepto los sacerdotes.

<sup>14</sup> Sobre la fiesta en su conjunto véase W. Burkert, *Homo Necans, Interpretation altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlín 1972, págs. 172 y sigs. de la traducción italiana.

<sup>15</sup> *Marm.Par.* = *FGrHist* 239 a 25; Apolodoro *Epítome*, 6, 25; 28b; Pausanias 2, 18, 6-7. Sin embargo, de acuerdo con otra versión Erígone, hija de un ateniense llamado Icaro, tuvo un hijo del dios Dionisio y se colgó al saber la noticia de la muerte del dios: cfr. Apolodoro, *Biblioteca*, 3, 14, 7; Higino, *Fábulas*, 130 y Eliano, *Varia Historia*, 7, 28.

arse suspendidas en el aire, como quien se cuelga, pero sin perder la vida: se trata, como en el caso del coro de Karyai, de un ahorcamiento masivo.

En este momento es difícil no considerar la hipótesis de una relación entre estos mitos y las iniciaciones femeninas<sup>16</sup>.

Los ritos de paso de una clase de edad a la sucesiva (uno de los "ritos de iniciación" celebrados en las sociedades precívicas) han estado y están constantemente acompañados por un período de separación (o "margen"), a su vez acompañado de una simbología de muerte. Más en particular, en los ritos de paso de la edad impúber a la púber el adolescente muere simbólicamente para verse sustituido, tras el período de segregación, por un nuevo individuo: un hombre capaz de combatir, es decir, un ciudadano, si se trata de iniciaciones masculinas; una mujer capaz de contraer matrimonio y de engendrar, si se trata de iniciaciones femeninas. En otras palabras, el individuo muere para la clase de edad de la que sale y renace en una posición social nueva y diferente, a la que el grupo lo ha destinado<sup>17</sup>.

Pues bien, los mitos de ahorcamiento reflejan la estructura de estos ritos y, al mismo tiempo, encuentran en ellos una explicación. En efecto, en Karyai las vírgenes colgadas del árbol resurgen como nueces; en Tesalia, en el lugar del cuerpo de Aspalis aparece un cuerpo nuevo, al que se honra como si fuese el suyo aunque no lo sea. En ambos casos una muerte y una resurrección, bajo una nueva forma, que simboliza el cambio de *status* de la muchacha e indica su nuevo rol social.

Únicamente el mito de Carila, a primera vista, no refleja el esquema completo, pues Carila no vuelve a surgir. Pero la fiesta que celebra su historia, en Delfos, está conectada con otra fiesta llamada *Herois*, que Plutarco explica como una representación del renacimiento de Sémele y

---

<sup>16</sup> H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, cit.; G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, London<sup>4</sup>, 1973, trad. italiana de la 2.<sup>a</sup> ed. Londres 1945, *Eschilo e Atene*, Turín 1949, págs. 149 y sigs. y, sobre todo, A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, cit., han señalado huellas de ritos iniciáticos en diversas localidades griegas. Entre la literatura más reciente, con una especial referencia a Esparta y a las iniciaciones femeninas locales véase C. Calame, *Les Choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977 y *Hélène, (le culte d')* en *Dictionnaire des mythologies*, París 1982. Para el Ática, B. Lincoln, *The Rape of Persephone: a Greek Scenario of Women's Initiation*, en *Harvard Theological Review*, 12, 1972, 233 y sigs., y *Emerging from the Chrysalis, Studies in Ritual in Women's Initiation*, Cambridge Mass. 1981, trad. italiana *Diventare Dea*, Milán 1983. Sobre la relación entre los mitos de muerte y las iniciaciones femeninas véase, por último, K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Londres-Nueva York 1989.

<sup>17</sup> Sobre el significado y la estructura de estos ritos véase A. Van Gennep, *Los Ritos de Paso*, Taurus, Madrid 1986 (ed. original París 1909); M. Eliade, *Birth and Rebirth*, Nueva York 1958 (edición francesa *Naissances mystiques*, París 1959) y A. Brelich en la *Prefazione a Paidés e parthenoi*, cit. La hipótesis que sigue, que relaciona el ahorcamiento con los ritos de paso femeninos, la he desarrollado en *Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece*, en *Poetics Today* 6, 1 (1985) 91 y sigs., y después en *The Female Body in Western Cultures. Contemporary Perspectives*, ed. S. Rubin Suleiman, Cambridge Mass. 1986, 57 y sigs.

habla en relación con ella de una participación de las Tiíades, las sacerdotisas que desempeñaban un papel también muy importante en la fiesta de Carila, llevando a la niña en procesión<sup>18</sup>. Una vez establecida la relación entre las dos fiestas délficas, la estructura del mito de paso aparece en su integridad: el descenso bajo tierra (*kathodos*, la sepultura de la niña) va seguido por una "vuelta a subir" (*anodos*, el retorno de Sémele sobre la tierra durante la fiesta de las *Herois*)<sup>19</sup>. Así pues se trata de una muerte y de una resurrección en las mismas formas en que se describe el mito de *Koré*, la Muchacha, sobre la cual volveremos enseguida. Pero antes de ocuparnos de *Koré* tenemos que comprender las razones por las que las muchachas atenienses, durante la fiesta en honor de Erígone, se balanceaban en columpios.

Balancearse en un columpio, en Grecia, no sólo era un juego infantil muy apreciado por las chicas: era un rito. Así lo demuestra con claridad la escena pintada sobre un célebre vaso conservado en el museo de Berlín<sup>20</sup>, una de las pinturas más célebres del arte ceramográfico griego.

Una muchacha está sentada en un columpio, debajo de ella se leen tres letras: *Ale*, las tres primeras letras de *Aletis*, "la Vagabunda", el sobrenombre de Erígone y, al mismo tiempo, el nombre de la canción que las muchachas cantaban durante la fiesta<sup>21</sup>. Además el columpio sobre el que está sentada la chica no tiene una tabla de madera corriente, sino un verdadero trono con cuatro patas, cubierto por una tela y, para terminar, un sátiro empuja a la chica sobre el columpio.

Pero el columpio en Grecia simboliza el ahorcamiento. Junto al mito de Erígone que lo indica de modo inequívoco (las muchachas deben columpiarse, a sugerencia del oráculo, para satisfacer de modo inocuo su deseo de balancearse en el aire), un testimonio explícito de la identificación entre los dos actos está en la descripción que hace Pausanias de la pintura de Polignoto que representaba a Fedra en un columpio. La pintura, escribe Pausanias, deja entender claramente el modo utilizado por Fedra para matarse<sup>22</sup>. Además Fedra, como sabemos y como es bien conocido, se colgó. Pero el ahorcamiento, a su vez, estaba simbólicamente relacionado con la relación sexual. Aunque prescindamos de la presencia de un sátiro en la escena pintada sobre el vaso al que acabamos de referirnos (sobre las relaciones entre el sátiro y el sexo no es necesario detenerse), la relación se esclarece mediante una fuente de un tipo completamente diferente.

---

<sup>18</sup> Plutarco, *Cuestiones griegas*, XII, 293 C-E.

<sup>19</sup> Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, cit., págs. 408 y sigs.

<sup>20</sup> ARV<sup>2</sup> 1131.7. Cfr. L. Deubner, *Attische Feste*, 18 y M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Múnich 1967, 37, 2.

<sup>21</sup> Ateneo 14, 618 e; Pólux, 4, 55; Hesiquio s.v. *aletis*.

<sup>22</sup> Pausanias, 10, 29, 3. Sobre la conexión entre ahorcamiento y relaciones sexuales véase M. Lefkowitz, *Heroines and Hysterics*, Londres 1981, págs. 12 y sigs.; S. Campese - P. Manuli - G. Sissa, *Madre materia, Sociologia e biologia della donna greca*, Turín 1983, págs. 149 y sigs. y H. King, *Bound to Bleed: Artemis and Greek Women*, en *Images of Women in Antiquity* (eds. A. Cameron - A. Kurth), Londres 1983, págs. 109 y sigs.



En el *Corpus Hippocraticum* leemos acerca de un tipo de epilepsia particular que ataca a las vírgenes y que está caracterizado por un efecto singular: las vírgenes atacadas por este mal tienen una desagradable e incontrolable tendencia a colgarse. Pero afortunadamente —especifica el texto— es fácil curarse de esta epilepsia. Está causada por la abstinencia sexual, que en el caso de las vírgenes en cuestión se ha llevado más allá del límite. Ellas ya son muchachas casaderas y su mal deriva del rechazo a casarse: en cuanto se casen su enfermedad desaparecerá<sup>23</sup>.

¿Qué consecuencias extraer de la relación entre la secuencia “columpio-ahorcamiento-relación sexual” por una parte y, por otra, los ritos de paso?

Como sabemos estos ritos estaban destinados a hacer morir a una virgen para dar vida en su lugar a una mujer. Pues bien, durante la fiesta en honor de Erígone (cuya estructura —como hemos visto— evoca claramente un rito de paso), las muchachas se balanceaban sobre el columpio, símbolo ya de la relación sexual que las convertía en mujeres ya del ahorcamiento, la muerte simbólica relacionada a su vez con la esfera de la sexualidad femenina.

A todo esto se añade una canción llamada *Aletis*, “la Vagabunda” (el apodo de Erígone), que evoca el estado de una persona separada de su ambiente, alejada del resto de la comunidad, teniendo en cuenta que la muerte iniciática está acompañada y a menudo se ve simbolizada por un período de “segregación”. ¿Y qué puede haber de más separado, de más aislado que una persona izada sobre un columpio, elevada de la tierra, suspendida en medio del aire?

En este punto parece más que legítimo avanzar la hipótesis de que el columpio fuese uno de los modos de la muerte simbólica en transcurso de los ritos femeninos de paso de la edad impúber a la púber. Por lo demás, ¿cómo olvidar que columpiarse era desde los tiempos más antiguos un rito de fertilidad?<sup>24</sup> Gracias a sus múltiples referencias, el columpio era por tanto un instrumento simbólico que señalaba el abandono del estado de virginidad y el renacimiento de las muchachas como mujeres aptas para la reproducción.

¿Puede esta constatación ayudarnos a explicar un episodio singular de la vida de Diógenes de Sínope, llamado “el Perro”, fundador de la secta de los cínicos?

Un día, cuenta Diógenes Laercio, el filósofo paseaba entre los árboles. Repentinamente aparece ante su mirada un espectáculo inusitado: de las ramas de un olivo colgaban ahorcados numerosos cuerpos de muchachas. ¿Cuál fue la reacción de Diógenes? Sin tan siquiera detenerse, prosiguiendo su camino, deseó ver colgados “frutos similares” de todos los

---

<sup>23</sup> *Corpus Hippocraticum*, VIII, 464-471. Sobre el concepto griego de virginidad véase G. Sissa, *Le Corps virginal*, París 1987.

<sup>24</sup> Ch. Picard, *Phèdre “à la balançoire”, et le symbolisme des pendaions*, en *Revue archéologique*, 28, 1928, 47 y sigs.

árboles<sup>25</sup>. ¿Se trata de una expresión de su misantropía? ¿De la demostración, en ella, de una vertiente más específicamente misógina? Es difícil decirlo. Pero una cosa es cierta: lo que sorprende en el relato es la absoluta falta de sorpresa del filósofo, a la que responde, a una distancia de unos cinco siglos, la indiferencia de su biógrafo, como si también para este último la imagen de un número impreciso de vírgenes colgadas de un árbol no fuese tan excepcional. La sensación que se extrae es que si “ver colgar semejantes frutos de todos los árboles” era un deseo personal de Diógenes, la falta de sorpresa ante un ahorcamiento femenino masivo sería por el contrario una reacción más general. Tal vez, de alguna forma, los mitos y ritos habían acostumbrado a los griegos a relacionar la idea de ahorcamiento con la suerte de las mujeres. Si esto es cierto, nuestra divagación sobre la simbología de la muerte femenina en el proceso de los ritos de paso no ha sido inútil; permite constatar, volviendo a Odiseo y al castigo que inflige a las esclavas infieles, que cuando elige el matarlas colgándolas de un lazo el rey de Itaca reservó a las traidoras una muerte típicamente femenina.

Pero en Grecia las mujeres no sólo morían colgadas, también morían sepultadas vivas, abandonadas a sí mismas en lugares subterráneos y oscuros. Si, de hecho, este procedimiento no estaba reservado exclusivamente a las mujeres ello no quita que, cuando se reservaba a las mujeres, la muerte en las entrañas de la tierra tuviese un valor particular, un significado específico que, de nuevo, llevaba al proceso simbólico y social que colocaba a la mujer en su función de reproductora del cuerpo ciudadano. Para convencernos de ello es oportuno tomar como punto de partida una de las muertes femeninas más célebres de la Antigüedad: la muerte de Antígona.

### *En las entrañas de la Madre Tierra: Antígona y Koré*

Antígona, la mujer que sacrifica la vida en nombre del “derecho no escrito”, de aquel derecho “natural” al que se defiende en contra de las leyes seculares injustas, era culpable de un delito para el que las leyes de la ciudad habían establecido la pena de muerte. La historia es celebrísima. Creonte, el tirano de Tebas, ha prohibido enterrar el cadáver de Polinices, traidor a la patria, amenazando con lapidar al que viole su decreto. Pero Antígona, hermana de Polinices, rinde los honores fúnebres a los restos mortales del hermano. Por tanto es culpable y debe morir.

Ahora bien, en el momento de la condena la pena pronunciada por Creonte es diferente a aquella con la que había amenazado: Antígona

---

<sup>25</sup> Diógenes Laercio, 6, 2, 52. Sobre el tema véase A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, cit., pág. 444, n. 2.

será enterrada viva<sup>26</sup>. El hecho de que finalmente muera de una muerte a su vez diferente (como sabemos Antígona se suicidará colgándose) es una cosa que por el momento no nos concierne. Lo que nos interesa es comprender por qué razón la pena de lapidación se conmuta por la de vivisepultura. Y la razón está precisamente en el hecho de que Antígona es una mujer.

La lapidación es una ejecución pública, colectiva, que tiene lugar en el espacio abierto de la ciudad. La ejecución reservada a Antígona, por el contrario, tiene como fin que muera en un lugar secreto, destinado a encerrarse sobre ella para siempre, inexorable y definitivamente.

“Lleváosla”, dice Creonte, “encerradla en una tumba subterránea y dejadla sola (...). Ya muera ya viva sepultada en semejante morada nosotros permanecemos puros (...) y a ella nunca se le concederá la posibilidad de habitar sobre la tierra<sup>27</sup>.” La virgen tebana, por lo tanto, se ve sometida a una prueba que otras mujeres, antes que ella, han tenido que sufrir. Como recuerda el coro, Dánae (a cuyo padre Acrisio, rey de Argos, se había predicho que el hijo que ella tuviese lo mataría) había estado emparedada en un edificio cubierto con pesadas lastras de bronce<sup>28</sup>.

Emparedada viva como Dánae, Antígona está condenada a morir según un rito que hace pensar inevitablemente en una ordalía (de hecho será el dios que decidirá si ella tendrá que morir) y que permite a Creonte no verter directamente su sangre (“Nosotros permanecemos puros”, precisa el tirano). Pero lo que nos interesa de esta ejecución es por una parte el carácter silencioso, discreto, secreto que le confiere el aspecto de una ejecución familiar<sup>29</sup> y, por otro, la cuestión que plantea: ¿es posible que, al igual que el ahorcamiento, la vivisepultura sea la utilización en función punitiva de una de las muertes iniciáticas femeninas? ¿Es posible pensar en una prehistoria iniciática también para el procedimiento de muerte de las mujeres en las entrañas de la tierra?

Prescindamos de la aproximación entre muerte y matrimonio (por lo demás bastante significativa) hecha en el momento extremo por la misma Antígona: “Oh sepulcro, oh tálamo”, invoca efectivamente Antígona antes de darse muerte<sup>30</sup>. Más allá de esta consideración, una respuesta positiva viene sugerida por algunos de los ritos que, en época ciudadana, continuaban recordando la estructura de antiguas ceremonias iniciáticas. Más en particular, la fiesta llamada *Tesmoforías* y la de las *Panatenaicas*.

---

<sup>26</sup> Sófocles, *Antígona*, 773-780. Sobre el personaje de Antígona, o mejor sobre “Las Antígonas”, véase el ya clásico libro de G. Steiner, *Les Antigones*, Oxford 1984, trad. italiana *Le Antigoni*, Milán 1990.

<sup>27</sup> Sófocles, *Antígona*, 883 y sigs.

<sup>28</sup> Sófocles, *Antígona*, 944-945. Pero Zeus, con una lluvia de oro, fecundó a Dánae.

<sup>29</sup> Sobre las eventuales analogías con la muerte de las vestales volveremos en la parte del libro dedicada a Roma.

<sup>30</sup> Sófocles, *Antígona*, 891. Sobre la relación entre bodas y muerte véase N. Loraux, *Come uccidere*, cit. págs. 25 y sigs.

Todos los años en Atenas, durante las *Tesmoforias*, se conmemoraba la célebre historia de Perséfone (también llamada Koré, la muchacha). Un día, mientras cogía flores, Hades, dios de los infiernos, raptó a Perséfone y la llevó consigo a sus reinos subterráneos. Desesperada, Deméter, la madre de Koré, obtuvo de Zeus que se le restituyese a su hija que regresó a la luz del sol. ¿Cómo no captar la correspondencia entre el mito de Perséfone y el esquema de los ritos de pasaje? ¿Cómo no interpretar su rapto y su descenso bajo tierra (*kathodos*) como muerte simbólica-segregación, y su regreso sobre la tierra (*anodos*) como una resurrección?<sup>31</sup>

Pero esto no es todo. Junto a los mitos están los ritos de “descenso” bajo tierra. Cada año, seguimos en Atenas, las muchachas llamadas Arreforas, durante las fiestas *Panatenaicas*, realizaban un rito nocturno consistente en descender por un pasaje subterráneo a lo largo del períbolo de Afrodita (*en kepois*) llevando sobre la cabeza un objeto misterioso que abandonaban allí abajo para sacar a la luz otro objeto cubierto, no menos misterioso que el previamente abandonado. Que también en este caso el descenso bajo tierra simbolizase la muerte es evidente<sup>32</sup>.

Durante las ceremonias iniciáticas, por lo tanto, las muchachas griegas morían (simbólicamente) ya sea suspendidas en el aire ya sea encerradas bajo tierra.

Pero las formas de la muerte iniciática femenina no pasaron a formar parte del panorama ciudadano de los suplicios. Lo que no quiere decir, por otra parte, que en la *polis* ya no se colgase nunca más a las mujeres ni se las sepultase vivas. Significa que, en la ciudad, su ejecución, cuando acaecía bajo estas formas, tenía lugar en el recinto cerrado de los muros domésticos, al resguardo de las miradas extrañas. En la vida como en la muerte, éste —y no otro— era el territorio de las mujeres: que las formas de su muerte se convirtiesen en suplicios ciudadanos era simplemente impensable.

#### EL SUPPLICIO EN EL PALO DEL CABRERO DE ODISEO

En su función de jefe de familia justiciero Odiseo no se limitó a colgar a las sirvientas infieles. También el cabrero Melantio lo había traicionado, pues sustrajo de sus habitaciones doce escudos, doce lanzas y doce yel-

---

<sup>31</sup> Cfr. B. Lincoln, *The Rape of Persephone*, cit. y *Diventare dea*, cit. Sobre la ceremonia véase I. Chiriassi Colombo, *Paidés e gynaiques : note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura antica*, en *QUCC*, 30, 1979, 25 y sigs.

<sup>32</sup> Pausanias, 1, 27, 3 y cfr. A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, cit. págs. 231 y sigs.; W. Burkert, *Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*, en *Hermes*, 94 (1966) 1 y sigs. trad. italiana *La saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee*, en *Il mito. Guida storica e critica* (a cargo de M. Detienne), Bari 1976, págs. 23 y sigs., y en último lugar S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte*, Milán 1990, págs. 152 y sigs., con más bibliografía en la pág. 271, n. 85.

mos de cuero y se los distribuyó a los pretendientes<sup>33</sup>. ¿Cómo castigarlo? Eumeo, el porquerizo fiel, no está seguro sobre lo que se debe hacer:

Tú di sin rebozo si tendré que matarlo, sin más, de lograr dominarlo o ante ti he de traerlo aquí mismo a que pague los muchos desafueros que osó maquinarse en tu propia morada<sup>34</sup>.

Así pregunta a Odiseo quien, por el momento, tiene cosas más importantes en las que pensar:

(...) Bien de cierto Telémaco y yo mantendremos a raya aquí dentro a los nobles galanes por grande que sea su coraje: id los dos y reatadle los pies y las manos por detrás, arrojadle al tesoro y cerradle las puertas. Más aún, elevándole el cuerpo con soga trenzada, tiraréis hasta hacerle subir por la larga columna a las vigas: que pene, aún en vida, de recios dolores<sup>35</sup>.

Los dos a los que Odiseo ordena que procedan a la ejecución (Eumeo y Filetio, el porquero y el boyero) se apresuran en la tarea ejecutando concienzuda y minuciosamente las instrucciones recibidas:

Le saltaron encima los dos, arrastráronlo dentro del cabello y a tierra lo echaron dolido en su alma. Con cruel atadura anudaron sus pies con sus manos retorcidos con fuerza implacable a la espalda (...) enlazáronle el cuerpo después con trenzada maroma y lo alzaron con ella por la alta columna hasta cerca de las vigas<sup>36</sup>.

Levantado de la tierra como las esclavas, Melantio se ve sometido a un suplicio cuyo instrumento es, otra vez, la cuerda: pero la diferencia entre su ejecución y la de las esclavas no es irrelevante. Mientras que las mujeres están suspendidas de la cuerda, Melantio se ve fuertemente atado a las vigas con ella. El *brochos*, el lazo que estrangula a las esclavas, no aparece aquí: Melantio está atado a la columna con una maroma. Las esclavas mueren en pocos segundos, sin embargo Melantio sufre “largamente” torturas atroces: el cabrero abandonado en el almacén, tras haberlo “estrechado en la maroma mortal”, el porquero y el boyero se van para no regresar hasta más tarde, cuando los pretendientes fueron muertos y las esclavas ahorcadas. Y, en este momento:

Por el patio, pasado el umbral, a Melantio traían: con el bronce cruel le cortaron narices y orejas, le arrancaron sus partes después, arrojáronlas crudas a los perros y, al fin, amputáronle piernas y brazos con encono insaciable<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> *Odisea*, 22, 142-146.

<sup>34</sup> *Odisea*, 22, 166-169.

<sup>35</sup> *Odisea*, 22, 171-177.

<sup>36</sup> *Odisea*, 22, 187-193.

¿Se trata quizá del golpe de gracia? Precedida por una larga tortura, ¿acaso la muerte de Melantio estaba provocada por el “bronce cruel”? Ciertamente no. La suspensión de las vigas y las mutilaciones llevadas a cabo sobre el cabrero forman parte de ritos distintos, el primero de los cuales –y no el segundo– es el fatal. Dicho de otro modo, las mutilaciones no se hacen sobre el cuerpo sino sobre el cadáver de Melantio<sup>38</sup>.

Pero entonces, ¿por qué se mutila su cadáver? ¿Por qué este acto de crueldad postrero e inútil?

Una explicación posible está sugerida por la analogía entre las mutilaciones infligidas al cadáver de Melantio y la que en una época posterior los asesinos infligían al cadáver de sus víctimas, en el transcurso de la práctica denominada *maschalismos*.

¿En qué consistía exactamente esta práctica a la que en más de una ocasión aluden los trágicos<sup>39</sup>, sin por ello especificar sus modalidades?

Los lexicógrafos la describen con precisión. El asesino, tras haberle cortado al muerto las manos, los pies, los genitales, la nariz y las orejas, ataba las partes cortadas con una cuerda que, pasada bajo las axilas del muerto (denominadas *maschalai*), hacía caer las partes cortadas hacia detrás de su cuello<sup>40</sup>. ¿Pero cuál era la razón de este macabro rito? Su simbolismo no deja lugar a dudas. Al ser mutilado el muerto perdía su fuerza y, por lo tanto, ya no podía vengarse haciendo el mal a su asesino: ésta es la finalidad del *maschalismos*<sup>41</sup>.

Establecida la analogía entre esta práctica y las mutilaciones infligidas sobre el cadáver de Melantio, la hipótesis de que la afrenta hecha al cabrero sea el primer *maschalismos* documentado en la historia griega es sin duda sugerente, y a primera vista podría parecer confirmada por la presencia, en los poemas homéricos, de diversas prácticas mágicas.

En la *Odisea*, por ejemplo, Circe, con sus *kaka pharmaka* transforma a los hombres en lobos, en leones o en cerdos<sup>42</sup>. Hermes proporciona a Odiseo un antídoto mágico contra estos venenos, un *pharmakos esthlon*<sup>43</sup>. Helena proporciona la bebida (*nepenthes*), el fármaco que aplaca la ira y el dolor erradicando todas las penas<sup>44</sup>. Ino da a Odiseo un velo encantado que lo salva de la tempestad<sup>45</sup>. Las Sirenas con sus cantos (*aoide*) enferman a cualquiera que las escuche<sup>46</sup>. Los hijos de Autólico curan a Odi-

<sup>37</sup> *Odisea*, 22, 474-477.

<sup>38</sup> *Odisea*, 22, 200.

<sup>39</sup> Esquilo, *Coéforos*, 439; Sófocles, *Electra*, 445.

<sup>40</sup> Cfr. Hesiquio, s.v. *maschalismata* y Suidas, s.v. *emaschalisthe*.

<sup>41</sup> Sobre esto véanse más detalles en E. Cantarella, *Per una preistoria del castigo*, cit.

<sup>42</sup> *Odisea*, 10, 213 y 236.

<sup>43</sup> *Odisea*, 10, 287.

<sup>44</sup> *Odisea*, 4, 219-232.

<sup>45</sup> *Odisea*, 5, 346-350. *Ambroton* es el adjetivo que especifica la calidad del velo que, por lo tanto, es “inmortal” así como son “inmortales” los vestidos que Calipso da a Odiseo (*Odisea*, 7, 265).

seo, herido durante la caza, deteniendo su sangre con un canto mágico<sup>47</sup>. Odiseo realiza un encantamiento para evocar a los muertos<sup>48</sup> y les devuelve la vida durante el tiempo necesario para interrogarles sobre su futuro, para ello les hacía beber la sangre de un chivo y de una oveja recién degollados<sup>49</sup>. En la *Ilíada*, en donde la magia parece menos presente (pero tal vez ello se debe al diferente contenido del relato), no se debe excluir, sin embargo, que aparezca tras el uso de flechas envenenadas<sup>50</sup>. En definitiva, el hombre homérico creía en la magia y recurría a una serie muy variada de prácticas mágicas<sup>51</sup>. Pero pese a ello y pese a la analogía de los cortes infligidos, las mutilaciones sufridas por el cadáver de Melantio no eran un *maschalismos*.

En efecto, en primer lugar el *maschalismos* era un acto mucho más complejo que una simple mutilación y su función apotropaica se basaba en gran medida en la práctica, que acompañaba a las mutilaciones, de atar las partes cortadas tras el cuello del cadáver sirviéndose de la cuerda pasada bajo las axilas (*maschalai*). En definitiva, no es casual que el nombre de la práctica derive de este gesto, posterior a la mutilación: la absoluta imposibilidad de que el muerto se vengue estaba garantizada por el segundo gesto del macabro ritual. Pero la razón fundamental por la cual la afrenta al cadáver de Melantio no era un *maschalismos* era otra. Y es una razón determinante.

El hombre homérico –a diferencia del que vivirá en los siglos posteriores– no temía a los muertos. Aunque amaba por encima de cualquier otra cosa la luz del sol, no consideraba el más allá como algo terrible. Los infiernos para él sólo eran oscuridad y niebla. Eran un lugar en donde no había alegría porque no había vida, pero tampoco había tan siquiera dolor, o remordimiento, o venganza. Los muertos eran sombras, humo, imágenes sin consistencia, sin fuerza, sin posibili-

---

<sup>46</sup> *Odisea*, 12, 39-46.

<sup>47</sup> *Odisea*, 19, 455-459.

<sup>48</sup> *Odisea*, 11, 25-31.

<sup>49</sup> *Odisea*, 11, 35-36; 49-50; 87-89; 98-99; 152-154; 390-394.

<sup>50</sup> *Ilíada*, 1, 261-262, 329-330.

<sup>51</sup> Sobre la presencia en el mundo griego de creencias “mágicas” o “irracionales” pero ya no vistas como expresión de una ingenua mentalidad “primitiva”, sino como una actitud mental que puede coexistir y normalmente coexiste con una actitud mental “lógica” o racional (además del ya clásico E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, trad. española *Los Griegos y lo Irracional*, Alianza, Madrid 1980), cfr. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, trad. italiana *Magia, Ragione, Esperienza*, Turín 1982. Sobre el papel de las creencias mágicas en las sociedades precidadanas (en las que la magia sería una de las fuerzas sobre las que se basaría el “prederecho”) cfr. L. Gernet, *Droit et prédroit*, cit. Con referencia más específica a la presencia de prácticas mágicas en los poemas homéricos cfr. S. Eitrem, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains*, en *Symbolae Osloenses*, 21, 1941, 39 y sigs.; R. Strombert, *The Aeolus Episode and Greek Wind Magic*, en *Symbolae philologicae Goteburgenses*, 1950, 76 y sigs.; G. Germain, *Genèse de l’Odyssée, le fantastique et le sacré*, París 1976, págs. 107 y sigs. Sobre la magia en el derecho, por último (siempre, como es obvio, en referencia a Grecia) véase E. Berneker, *Magie im alten griechischen Recht*, en *Studi*

dad de actuar<sup>52</sup>. ¿Qué sentido podía tener mutilarlos para impedirles vengarse?

Así pues, es sobre otro plano y no sobre el mágico-apotropaico sobre el que se deben buscar las razones de las lesiones infligidas a Melantio. Se trata precisamente del plano social. Su función, en definitiva, no difiere de la que tienen de forma clara e inequívoca las mutilaciones al cadáver que el héroe homérico infligía en la guerra al cadáver del enemigo.

¿Por qué razón, sino es para demostrar su superioridad y por tanto para deshonorar al muerto, el héroe homérico se podría deleitar, como hacía con frecuencia, decapitando a su adversario e hincando su cabeza en un palo o usándola como pelota?<sup>53</sup>

Las mutilaciones del cadáver de Melantio, se dirá, son de un tipo diferente. Al cabrero no se le corta la cabeza; se le priva de las extremidades, de los genitales, de la nariz y de las orejas. Pero también son diferentes las circunstancias de su muerte y es diferente su *status* con respecto al de quien muere combatiendo por su patria. Aunque sea enemigo, éste es en todo caso alguien que ha caído como un héroe y podría ser recordado como tal. La ofensa hecha a su cadáver está destinada, por lo tanto, a privar a su memoria del honor que de otra forma derivaría de la "bella muerte" que le ha alcanzado en la batalla, en la flor de los años y de la prestancia física<sup>54</sup>. El ultraje hecho a Melantio, por el contrario, se dirige al cadáver de un hombre indigno, muerto por haber traicionado: como consecuencia, debe tener tales características que hagan todavía más evidente su falta de dignidad. Así pues no es casual que al cadáver del cabrero se le haga un suplicio que lo reduce a un tronco informe, irreconocible y completamente privado de toda apariencia humana: las mutilaciones infligidas a Melantio son una especie de castigo accesorio destinado a hacer todavía más infame una muerte ya de por sí privada de toda clase de honor.

---

G. Grosso, VI, Turín 1974, págs. 77 y sigs.

<sup>52</sup> Es obvio y todavía fundamental remitir a E. Rodhe, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I, Freiburg I. B. 1890, trad. española *Psiqué. El Culto a las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos*, Labor, Barcelona 1973. Recientemente y con amplia bibliografía véase R. Garland, *The Greek Way of Death*, Ithaca, Cornell U.P., 1985.

<sup>53</sup> Cfr. *Ilíada*, 13, 202-205; 14, 497; 17, 34-40; 17, 125-127; 18, 176-177; 18, 334-335; 20, 401.

<sup>54</sup> Cfr. J. P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé*, en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, bajo la dirección de G. Gnoli y J. P. Vernant, Cambridge U.P. (Cambridge, Londres, Nueva York) y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (París) 1982,



## II

### EL CASTIGO EN LAS CASAS DE LOS MUERTOS

Hasta aquí hemos estudiado los suplicios capitales ejecutados por Odiseo en el espacio privado de su casa: una de las tantas casas homéricas en cuyo interior un jefe de familia, haciendo valer su inalienable derecho, da muerte a los supuestos culpables de haber quebrantado las reglas de la disciplina doméstica.

Pero junto a éstas, en los poemas existen también otras casas en cuyo interior también existen quienes ejecutan castigos mortales. Son las casas de los difuntos. Son las visitadas por Odiseo cuando, liberado de la magia de Circe, se acerca “a las casas del Hades y de la terrible Perséfone” para interrogar el alma del adivino Tiresias, el tebano<sup>1</sup>.

#### EL CASTIGO DE LOS LADRONES

Junto a las almas que se agitan como sombras, sin voluntad, sin metas, sin destino, Odiseo, en el Hades, encuentra a algunos personajes a los que los dioses, para castigarlos, han reservado un destino que hace de su vida ultraterrena un suplicio ininterrumpido. Se trata de Ticio, Tántalo y Sísifo. Es obvio que estamos en el campo de lo imaginario, pero, ¿hasta qué punto?

El cuadro homérico de la vida social, ya sea familiar o ciudadana, es un cuadro sustancialmente realista. Tal como ha observado Finley, los hechos descritos por el *epos* pueden no ser ciertos, pero tienen que ser “verosímiles”<sup>2</sup>. Los castigos que el poeta describe al relatar la vida familiar y ciudadana deben ser, por lo tanto, castigos que los oyentes, en el transcurso de sus vidas han visto aplicar o, quizás (si no se trata de suplicios mortales), han sufrido personalmente. ¿Pero qué ocurre con los casti-

---

<sup>1</sup> *Odisea*, 10, 562-565.

<sup>2</sup> Cfr. M. I. Finley, *El Mundo de Odiseo Revisitado (Apéndice I a El Mundo de Odiseo)*, cit.

gos infernales? ¿Son imaginarios como el mundo de los muertos del cual forman parte? ¿Son proyecciones de miedos, de angustias colectivas? ¿Son expresiones de una crueldad que no encontraba satisfacciones ni tan siquiera en el cruel mundo homérico? Tal vez. Pero no sólo eso. En cierto modo también ellos nos llevan a una realidad social. Cómo era esta realidad es lo que intentaremos comprender seguidamente.

### *El suplicio de Ticio, Tántalo y Sísifo*

Los personajes castigados en las casas del Hades son tres: Ticio, culpable de haber violado a Leto, compañera de Zeus<sup>3</sup>; Tántalo, culpable de haber robado el néctar y la ambrosía a los dioses y de dárselos a los mortales<sup>4</sup>; Sísifo, hijo de Eolo caracterizado en la leyenda por una extraordinaria astucia y, según una de las numerosas versiones de su historia, padre de Odiseo: llegado junto a Autólico para recuperar los animales que éste le había sustraído, Sísifo se había unido a su hija Anticlea, prometida de Laertes, y de la unión habría nacido Odiseo, el *polymetis*<sup>5</sup>.

¿Pero cuál había sido la culpa de Sísifo a ojos de Zeus? En su calidad de testigo del rapto de Egina, llevado a cabo por Zeus, desveló al padre de la muchacha el nombre del raptor<sup>6</sup>. Pero esto sólo fue el inicio de una larga querrela. En efecto, según una versión más circunstanciada de la historia, Sísifo habría contrarrestado las decisiones divinas recurriendo a una serie de engaños increíbles. Cuando, para castigarlo por su delación, Zeus ordenó a Tánatos que apresase a Sísifo —cuenta esta versión— Sísifo le encadenó a la Muerte, impidiéndole desempeñar sus tareas. Sólo merced a la intervención de Zeus, Tánatos se vio liberado y lo primero que hizo fue volver a apresar a Sísifo. Pero tampoco esta vez se inmutó el hijo de Eolo. Antes de morir hizo que su mujer le prometiese que no le rendiría honores fúnebres; cosa que tuvo como inevitable consecuencia impedir que su alma encontrase un justo reposo en el Hades. Y he aquí la continuación de su estratagema: como había obtenido permiso para estar entre los mortales para castigar la impiedad de su mujer, Sísifo simplemente se cuidó de no regresar al Hades, tal como había prometido, y permaneció feliz sobre la tierra disfrutando de la vida hasta una edad muy avanzada<sup>7</sup>.

Pero volvamos a nuestro problema, ¿cómo se castiga a Ticio, Tántalo y Sísifo?

Ticio, el gigante, extendido y atado a la tierra (en donde, dado su volumen, cubría nueve pletros), estaba atormentado por dos buitres que le roían el hígado<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> *Odisea*, 11, 576-581.

<sup>4</sup> *Odisea*, 11, 582-592. El delito de Tántalo no está especificado en Homero, pero el escoliasta lo recuerda: *Schol. Od.*, 11, 582.

<sup>5</sup> *Odisea*, 11, 593-600.

<sup>6</sup> Así Apolodoro, *Biblioteca*, 1, 9, 3, 2 y *Schol. Il.* 1, 180 (pág. 186, 23 y sigs. Bekk.).

<sup>7</sup> Cfr. *Schol. Il.*, 18, 153, refiriéndose a Ferécides.

<sup>8</sup> De nuevo *Odisea*, 11, 576-581.

Tántalo, de pie en un pantano, sumergido en el agua, está a la sombra de frondosos árboles cargados de frutos: “perales, granados, manzanos, bien cuajados olivos, higueras con higos sabrosos”. Pero está condenado a un hambre y una sed eternas: cada vez que se inclina a beber o intenta recoger los frutos, el agua desaparece, como engullida por la tierra y los frutos son apartados por el viento lejos de su alcance, hasta las nubes<sup>9</sup>.

Por último, Sísifo está condenado por toda la eternidad a empujar una gran piedra hasta la cima de una colina. Pero, cada vez que alcanza la cima, la piedra se le cae y vuelve a caer al valle<sup>10</sup>.

Pues bien, tras su fantasía, tras su aparente irrealidad total, la descripción de estos suplicios desvela el recurso a una pena realmente practicada en Grecia.

¿Cuál era esta pena? ¿Cuáles son los elementos que permiten afirmar que las penas infernales no son otra cosa que la trasposición poética de este suplicio?

Para comprenderlo es necesario partir de que, en los escolios a la *Odissea*, el suplicio infligido a Tántalo, el ladrón, es diferente del imaginado por Homero y desde entonces convertido en proverbial. Según el escoliasta, evidentemente menos inclinado que los aedos al cuento fantástico, Tántalo habría estado colgado de una montaña, con las manos atadas<sup>11</sup>.

Éste es un suplicio que por una parte recuerda el sufrido por Melantio (culpable a su vez, además de traición, también de robo; en particular de haber robado las armas de Odiseo); y, por otra parte, presenta no pocas analogías con el suplicio al que se vio sometido un tercer y celeberrimo ladrón: Prometeo.

### *El suplicio de Prometeo*

Prometeo había robado el fuego a los dioses<sup>12</sup>. Ésta era una culpa tan grave que determinaba dos castigos divinos diferentes, uno colectivo y otro personal. El castigo colectivo afectaba a todo el género humano al que pertenecía Prometeo, que no había sabido aceptar los límites de su condición específica. El personal estaba destinado a Prometeo en particular, culpable de haber infringido individualmente las reglas de la relación hombre-dios.

La pena infligida a todo el género humano es bien conocida. Zeus envió entre los hombres, que hasta aquel momento habían vivido felices, a Pandora, la primera mujer, “terrible flagelo” (*pema mega*), expresamente construida por Hefesto con la imagen de una casta virgen, llena de gracia (*cha-*

<sup>9</sup> *Odisea*, 11, 582-592.

<sup>10</sup> *Odisea*, 11, 593-600.

<sup>11</sup> *Schol., Od.*, 11, 582. Es interesante destacar que, según el escolio al verso 91 de la *Olímpica I* de Píndaro, Aristarco consideraba espurios los versos 583-584 del canto XI; pero para Píndaro la pena de Tántalo había sido diferente: consistía en una piedra que colgaba de su cabeza (*Olímpica I*, 57-58).

<sup>12</sup> Hesíodo, *Trab.*, 41 y sigs. El delito de Prometeo es diferente en *Teogonía*, 507 y sigs.

ris), de “deseo destructivo” (*pochos argaleos*) y de “afanes que debilitan los miembros” (*gyiokoroi meledonai*). Éstos eran los dones que le había proporcionado Afrodita, la diosa del amor. Pero junto a ellos Pandora también había recibido otros dones, completamente diferentes: una “inteligencia descarada” (*kuneos noos*), un carácter ambiguo (*epiklopon ethos*), un corazón lleno de mentiras (*pseudea*) y “discursos engañosos” (*logoi aimylioï*)<sup>13</sup>.

Así estaba construida Pandora, el “mal tan bello” (*kalon kakon*), “la trampa de la que no se huye” (*dolos amechanos*), de la que —dice Hesíodo— descende la “raza maldita, la tribu de las mujeres”<sup>14</sup>. ¿Cómo imaginar un castigo peor para la raza hasta ese momento feliz de los hombres?

Pero lo que ahora nos interesa no es Pandora, la pena infligida a todos los hombres, sino la pena infligida personalmente a Prometeo.

Un primer apunte a la modalidad de esta pena se encuentra en la *Teogonía* de Hesíodo, en donde Prometeo está atado a una columna y atormentado por un buitre que devora su hígado todos los días; y como el hígado vuelve a crecer durante la noche, el suplicio no termina jamás<sup>15</sup>.

Así pues, Prometeo, al igual que Tántalo en los escolios, está encadenado. Hesíodo no ofrece otros detalles excepto aquel, evidentemente fantástico, del buitre que royéndole el hígado agrava su tormento. El tema no es nuevo, ya lo hemos encontrado en la descripción homérica de la pena infligida a Ticio (inmovilizado como Prometeo pero, a diferencia de éste, atado a la tierra). Evidentemente, estamos ante un tema querido por la fantasía punitiva de los griegos. Pero a nosotros no nos interesan los elementos fantásticos del suplicio de Prometeo sino aquellos, que pudiendo referirse a la realidad, proporciona el *Prometeo Encadenado* de Esquilo<sup>16</sup>.

Conducido por *Kratos* y *Bie* (Fuerza y Violencia) a los confines del mundo, Prometeo es encadenado por Hefesto: “Aunque ni tú ni yo lo queramos, voy a clavarte con cadenas de bronce imposibles de desatar a esta roca alejada de los seres humanos”<sup>17</sup>.”

---

<sup>13</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 569-592; *Trabajos* 69-82.

<sup>14</sup> Cfr. N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus*, en *Arethusa* 11, 1978, 43 y sigs., después en *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París 1981, págs. 75 y sigs.

<sup>15</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 520-525.

<sup>16</sup> En el seno de la vastísima literatura sobre el personaje de Prometeo, las obras que se ocupan específicamente de las modalidades de su suplicio no son muchas y en todo caso (con la excepción de A. D. Keramopoulos, *Ho apotypanismos*, Atenas 1923, págs. 61-66) muy raramente se plantea el problema de la correspondencia entre este suplicio y las formas históricas de la ejecución capital. Para detalles interesantes para nuestros objetivos véase en todo caso M. Valgimigli, Eschilo. *La Trilogia di Prometeo*, Bolonia 1904, págs. 364 y sigs.; K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zurich 1951, trad. italiana *La mitologia dei Greci*, Roma 1951 y posteriormente (junto con *Die Heroen der Griechen*, Zürich 1958) bajo el título *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milán 1966, págs. 184 y sigs.; E. Paribeni, *Prometeo*, en *Enciclopedia dell'arte antica*, VI, 1965, págs. 485 y sigs.

<sup>17</sup> Esquilo, *Prometeo*, 19-20. El verbo *passaleuo* (o *prospassaleuo*), que indica la acción de inmovilizar atando, es típico del léxico del *apotypanismos*. Cfr. por ejemplo Heródoto, 7, 33 y 9, 120.

La condena de Zeus había sido en efecto que Prometeo debe “montar guardia en esta roca desagradable, siempre de pie, sin dormir, sin doblar la rodilla”<sup>18</sup>. Por lo tanto Hefesto, aunque a regañadientes, debe ejecutar las órdenes. Kratos, la Fuerza, recordándole la imposibilidad de contradecir la voluntad de su padre, lo exhorta con instrucciones muy precisas sobre los detalles técnicos de la ejecución: “Date prisa, entonces, en encadenarlo (...). Cuando le hayas atado los brazos, dale al martillo con toda tu fuerza y déjalo clavado a las rocas”<sup>19</sup>.

Contra su voluntad Hefesto debe comenzar su tarea: “Este codo ha quedado sujeto de modo que es imposible que se desate”<sup>20</sup>. Kratos le atosiga: “Ata el otro ahora (...) Colócale un cincho de hierro en torno a los flancos (...) Baja, sujétale las piernas con fuerza (...) golpea los clavos en las cadenas (...)”<sup>21</sup>.

Así pues Prometeo está atado a la roca de modo que no puede doblar las rodillas, con los pies y los tobillos inmovilizados por cadenas hundidas con un martillo<sup>22</sup>.

¿Cómo no captar la correspondencia entre este procedimiento y la descripción, o mejor, la parodia de un suplicio capital hecha por Aristófanes en las *Tesmoforiantes*?<sup>23</sup>

Mnesiloco, el pariente de Eurípides disfrazado con vestidos de mujer, intenta defender al poeta de las mujeres, que quieren condenarlo a muerte por su misoginia (suerte singular, sea dicho a modo de inciso, la de Eurípides: acusado de odiar a las mujeres por sus contemporáneos y considerado “feminista” por las sufragistas inglesas, que leían públicamente sus obras)<sup>24</sup>.

Descubierto, el arquero que actuaba como guardia lleva a Mnesiloco encadenado ante el pritano y se le condena a ser atado al palo (*en te sanidi*): “Tú, guardia, préndelo, átaló a la *sanis*. Después ponte aquí y vigila, y no dejes que nadie se aproxime. A cualquiera que se acerque golpéale con el látigo”<sup>25</sup>.

Evidentemente, la orden del pritano trae a la mente de los espectadores la imagen de un suplicio bien conocido cuyo modo de ejecución todos

---

<sup>18</sup> Esquilo, *Prometeo*, 30-31.

<sup>19</sup> Esquilo, *Prometeo*, 52 y 55-56.

<sup>20</sup> Esquilo, *Prometeo*, 60.

<sup>21</sup> Esquilo, *Prometeo*, 61, 71, 74, 76.

<sup>22</sup> Sobre la posibilidad de que los *apotympanizomenoi* estuviesen atados sentados (confirmada entre otras cosas por la iconografía, que representa constantemente a Prometeo en esta posición) cfr. J. D. Beazley, *Attic Black Figures Vase-Painters*, Oxford 1956, pág. 97, ns. 28-29-30 y pág. 104, n. 124; L. Gernet, *Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne*, en *L'antiquité classique*, 5, 1936, págs. 325-339, ahora (en traducción española) en *Antropología*, cit., págs. 251 y sigs., en particular pág. 257 y n. 34.

<sup>23</sup> Sobre la cual insiste también L. Gernet en un artículo del año 1924 traducido con el título *Sobre la ejecución capital*, en *Antropología*, cit. págs. 263 y sigs. (véase en particular pág. 265).

<sup>24</sup> Cfr. S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, Nueva York 1975, trad. española, *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Akal, Madrid 1987.

<sup>25</sup> Versos 930-932.

tenían presente, tal como lo revela, entre otras cosas, la inmediata reacción de Mnesiloco que, en cuanto se le comunica la condena, muestra conocer los detalles de la suerte que le espera, pues pide al pritano que se ate al palo desnudo, sin “mitra ni túnica amarilla”: “Ordena al guardián, antes de que me ate a la *sanis*, que me desnude, pues anciano como soy, con mitra y túnica amarilla, no quisiera hacer reír incluso a los cuervos a los que serviré de banquete<sup>26</sup>.”

La petición revela claramente que el vestido amarillo era una especie de pena accesoria, infligida a los condenados culpables de delitos especialmente graves. Como era el caso de Mnesiloco, definido como un *panourgos*<sup>27</sup>. Se trataba, en definitiva, de un vestido infamante que añadía vergüenza a la vergüenza de estar expuesto en el palo. Y Mnesiloco, que sabía que había merecido esta pena añadida incluso antes de que el guardián se la comunicase<sup>28</sup>, pide que se le perdone: pero toda tentativa de apiadar al guardia es vana, como lo es la petición de “aflojar la estaca”<sup>29</sup>. Es por tanto evidente que a quien se condenaba a la *sanis* no se le encadenaba sin más<sup>30</sup>: se le sujetaba con grilletes regulables, con esposas y clavijas cerradas con anillos que podían ser más o menos estrechos gracias a un tornillo (*helos*). Y por si esto fuese poco su cuello estaba rodeado por un anillo. De nuevo, nos informa sobre este detalle de la ejecución un pasaje de las *Tesmoforiantes*, allí en donde Mnesiloco, desde el palo al que se le ha atado, se expresa con una terrible parodia, evidentemente de grandísima eficacia cómica. En efecto, condenado a morir atado al palo, Mnesiloco finge que es Andrómeda.

Ésta, hija de la nereida Casiopea y de Cefeo, rey de Etiopía, había sido condenada a una muerte sacrificial para salvar a su país de un monstruo. Interrogado por el rey, el oráculo de Amón había dicho que el castigo (enviado por Posidón a petición de las restantes Nereidas para castigar a Casiopea que presumía de ser la más bella) sólo cesaría si se sacrificaba a la hija de Casiopea. Es por ello que se había atado a Andrómeda a las rocas abandonándola a su destino mortal. Pero su belleza la había salvado. Al verla, Perseo se enamoró de ella y prometió que si se la concedían como esposa liberaría al país del monstruo<sup>31</sup>. Pero prescindamos del previsible final feliz de la historia para volver sobre el suplicio de Andrómeda. Al igual que a Prometeo se la había atado a las rocas (*epi tinas petras passaleumene*)<sup>32</sup>. Y Mnesiloco, en la esce-

<sup>26</sup> Versos 939-942.

<sup>27</sup> A diferencia de *kakourgos*, sobre el que volveremos, *panourgos* no es un término técnico que indica genéricamente a los peores malhechores (cfr. Aristóteles, *Retórica*, 45, 1).

<sup>28</sup> De la petición de Mnesiloco de que se le ate desnudo Keramopoullos deduce que la ejecución con vestidos era excepcional. Ciertamente, “llevar el vestido” era una especie de pena accesoria. Pero Mnesiloco pide la gracia de que se le mate desnudo antes de saber que se le había decretado esta pena a mayores. El vestido infamante, se deduce de ello, era una pena accesoria frecuente.

<sup>29</sup> Verso 1004.

<sup>30</sup> Versos 1012-1013.

<sup>31</sup> Apolodoro, *Biblioteca*, II, 4, 3; Ovidio, *Metamorfosis*, 4, 665 y sigs.; Higino, *Fábulas*, 64.

<sup>32</sup> Variante de Luciano, *Diálogos de marineros*, 14, 3. Andrómeda, atada por las manos a una traviesa sostenida por dos palos en una célebre cita de Preneste (*Monumenti dell'Isti-*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

### III

## EL CASTIGO EN LA CIUDAD

### LOS CRUCIFICADOS DEL FALERO

Uno de los suplicios capitales usados en Atenas se llamaba *apotympanismos*. ¿En qué consistía, exactamente, esta ejecución?

De acuerdo con la interpretación tradicional el *apotympanismos* consistiría en matar al condenado a bastonazos, golpeándolo con un garrote<sup>1</sup>. Sin embargo, a partir de los primeros decenios de este siglo, a esta interpretación se contrapuso con cada vez mayor insistencia otra según la cual este suplicio habría sido una especie de crucifixión<sup>2</sup>. ¿Cuál es la reconstrucción exacta? ¿Cómo se mataba al *apotympanizomenos*? Para com-

---

<sup>1</sup> J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, I, Leipzig 1905, pág. 77, n. 101, define el *apotympanismos* como "Tötung mit der Keule". Es en parte diferente la posición de Th. Thalheim, s.v. *apotympanismos* en *PWRE* y *Rechtsaltertümer* en *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten* II, I, 1885, pág. 141, n. 4, según el cual, sin embargo, el *apotympanizomenos* era muerto a bastonazos: pero el *tympanon* habría sido una "máquina" sobre la que se ataría al reo antes de ser muerto a golpes de garrote.

<sup>2</sup> Esta hipótesis fue avanzada por A. D. Keramopoulos, *Ho apotympanismos*, Atenas 1923, y retomada por L. Gernet, *Sobre la Ejecución Capital*, en *Antropología*, cit., págs. 263 y sigs. También acepta la reconstrucción de Keramopoulos J. Barkan, *Capital Punishment*, cit., sobre el cual véase H. Volkhann, en *Gnomon*, 14, 1939, 52-54. Sin embargo está en contra K. Latte, *Todesstrafe* en *PWRE Suppl.* VII, 1940, col. 1599-1619 (= *Kleine Schriften* cit., pág. 393), según el cual Keramopoulos habría sido llevado a engaño por un error de Thalheim y más en concreto por una interpretación errónea de Plutarco, *Pericles* 28. En efecto, Plutarco cuenta en la vida de Pericles que según Duris éste habría dado muerte a los ciudadanos más influyentes de Samos atándolos a palos (*sanides*: palabra sobre la que volveremos) y haciéndolos matar a bastonazos posteriormente. Observando por otra parte que ya Plutarco excluye la veracidad del episodio (al que no se refieren ni Tucídides, ni Éforo, ni Aristóteles), Latte concluye que en Grecia se aplicaría el *apotympanismos* sólo a los esclavos y que, en todo caso, la imposibilidad de considerar el suplicio descrito por Plutarco como un *apotympanismos* derivaría también de la ausencia del término *tympanon* en su descripción. Pero esta consideración no es determinante puesto que, como veremos más adelante en el texto, el término *sanis* es sinónimo de *tympanon*.



prenderlo es necesario partir del hallazgo de algunos instrumentos de tortura en un cementerio de época presoloniana situado cerca del antiguo Falero<sup>3</sup>.

Entre los años 1911 y 1915 en aquella localidad se descubrió una fosa (carente de los objetos que los griegos acostumbraban a depositar en las tumbas), en cuyo interior había diecisiete esqueletos de otros tantos cadáveres arrojados en una fosa común sin honores fúnebres, tal como se solía hacer con los ajusticiados. Pero esto no es todo, los condenados a muerte del Falero habían sido arrojados a la fosa con un anillo de hierro entorno al cuello y garfios en las extremidades. En otras palabras, llevando todavía los instrumentos del suplicio al que habían estado sometidos. ¿Qué suplicio?

En el momento del hallazgo, todavía estaban adheridos trozos de madera a los garfios que sujetaban las manos y los pies de los condenados. Se trataba evidentemente de los restos de un madero sobre el que éstos habían sido alzados e inmovilizados, con el cuello y las articulaciones trabados por el anillo de hierro y los garfios. Ahora bien, es evidente que el *apotympanismos* se ejecutaba de esta forma. En la base de la reconstrucción según la cual el procedimiento consistiría en matar al reo a garrotazos se encuentra un duradero, aunque muy comprensible, equívoco terminológico. En efecto, *tympanon*, significa o bien “mazo”, “garrote”, “clava” o bien, de forma más genérica, “madero” y algunas veces “arquitabe”<sup>4</sup>. Por lo tanto *apotympanismos* (palabra ligada al significado genérico de *tympanon*) indicaría la muerte que seguía a la exposición sobre un palo de tortura, como aquel sobre el que se había expuesto a los condenados del Falero.

Fuertemente atados a un madero, los condenados a morir por *apotympanismos* estaban destinados a una larguísima agonía que finalizaría sólo cuando la muerte pusiese término definitivo a los atroces tormentos provocados por los hierros que los sujetaban, por el hambre, la sed, la intemperie y los mordiscos de los animales que desgarraban el cuerpo indefenso<sup>5</sup>.

En otras palabras, el *apotympanismos* era un suplicio similar a la crucifixión romana pero no idéntico a ésta. En primer lugar, el instrumento de madera al que se ataba al condenado no tenía forma de cruz, era un simple madero. En segundo lugar, sus manos y sus pies no se clavaban, como las extremidades de los crucificados<sup>6</sup>. Por lo tanto, aunque sufriese dolores

---

<sup>3</sup> El cementerio se excavó en dos ocasiones en los años 1911 y 1915. Bibliografía e información sobre estas excavaciones en L. Gernet, *Sobre la Ejecución*, cit. pág. 264 y n. 8 y más reciente en I. Morris, *Burial and Ancient History. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge U.P., 1987, pág. 226.

<sup>4</sup> Como revela también el uso latino del término: cfr. Vitruvio, 4, 6, 4; Virgilio, *Geórgicas*, 2, 44.

<sup>5</sup> Según el ya recordado relato de Plutarco (*Pericles*, 28) los trierarcos de Samos sobrevivieron al tormento durante unos diez días y se les mató finalmente a golpes.

<sup>6</sup> Sobre la crucifixión, sus orígenes, su aplicación y los modos de su ejecución (todos ellos temas sobre los que volveremos en el capítulo dedicado a la ejecución romana) véanse por ahora P. Thoby, *Le crucifix des origines au concile de Trente. Étude iconographique*, Nantes 1959; U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio*, Roma 1934; E. Nardi, *Il processo di Gesù "re dei Giudei"*, Bari 1966, págs. 155 y sigs.; M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung*

quizá todavía mayores que los del *apotympanizomenos*, el crucificado al menos moría más rápidamente a causa de la pérdida de sangre. El *apotympanizomenos* (cuyos sufrimientos se veían con todo exasperados por el collar que le sujetaba el cuello) estaba por el contrario condenado a una larguísima agonía<sup>7</sup>.

¿Pero a qué tipo de delincuentes estaba reservada esta muerte terrible? Para individuarlos acude en primer lugar un pasaje de Lisias.

En el discurso *contra Agorato*, acusado de haber denunciado en el 404 a algunos estrategos y taxiarcos posteriormente enviados a la muerte por los Treinta, Lisias se detiene en la descripción de la personalidad moral y civil del acusado. Se trataba de un esclavo, hijo de esclavos, adúltero y delator, hermano de tres delincuentes, que terminaron todos ellos como merecían. En efecto, al mayor se le había descubierto en Sicilia mientras hacía señales luminosas al enemigo y por ello se le había sometido al *apotympanismos* (*apetympanisthe*)<sup>8</sup>. El segundo hermano, que traficaba con esclavos, fue enviado a prisión en donde pereció de un modo miserable. Por último, el tercero fue condenado a muerte como *lopodytes* (ladrón de vestidos), y como tal se vio sometido al *apotympanismos*.

El pasaje se refiere así pues a dos categorías de delincuentes a los cuales se reservaba la crucifixión: los traidores y los llamados “malhechores” (*kakourgoi*). En Atenas la ley definía a estos últimos, se trataba de los ladrones en general (*kleptai*) y, junto a ellos –genéricamente definidos– también algunos ladrones por así decirlo especializados como, precisamente, los *lopodytai*, así como los traficantes de esclavos (*andrapodistai*)<sup>9</sup>.

---

*in der antiken Welt und die Torheit des Wortes vom Kreuz*, en *Rechtsfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag*, herausgeg. von J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tubinga-Gotinga 1976, págs. 125 y sigs., ampliado en *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Londres-Filadelfia 1977, trad. italiana, *Crocefissione ed espiazione*, Brescia 1988 y F. Parente, *Patibulum, crux, furca. Alcune osservazioni a proposito di un libro recente* en *Rivista di filol. class.* 107 (1979) 369 y sigs.

<sup>7</sup> Sobre la crueldad de la ejecución en la cruz (independientemente del hecho de que fuese la griega o la romana) véase lo que escribe Artemidoro de Éfeso, gran intérprete de sueños del siglo II d. de C., al que los contemporáneos contaban, angustiados, sus noches atormentadas por la contemplación de este suplicio: cfr. Artemidoro, *Oneir.*, 152, 4. Traducción española de la obra Artemidoro, *La Interpretación de los Sueños*, Gredos, Madrid 1989, a cargo de E. Ruíz García. Sobre el sueño como hecho cultural y su importancia para la comprensión de la sociedad véase G. Guidorizzi (a cargo de), *Il sogno in Grecia*, Bari 1981.

<sup>8</sup> Lisias, 13, 67.

<sup>9</sup> Así H. M. Hansen, *Apagoge, Endixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes*, Odense U. P. 1976, en especial págs. 39 y sig. Según Hansen, por lo demás, el elenco de los malhechores contenido en el *nomos kakourgon* no era taxativo. En Atenas, ante la ausencia de un grupo de juristas especializados, la interpretación de la ley dependía bien de los magistrados en funciones en el año en que el proceso tenía lugar, bien (y sobre todo) de los jueces populares que integraban el tribunal y que variaban de día en día. Como consecuencia no era en absoluto improbable que el significado atribuido a la misma ley fuese diferente, incluso en un período de tiempo muy corto. Por lo tanto, refiriéndonos ya específicamente a la ley sobre los *kakourgoi* es bastante difícil establecer con absoluta certeza cuáles fueron exactamente los criminales considerados y tratados como tales. Entre las fuentes en la materia véanse en todo caso Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 52, 1; Antifón, 5, 9

La de los “malhechores” era una clase de delincuentes odiosa cuya situación, en el derecho ático, era muy particular. Si se les sorprendía *ep'autophoro*, equivalente al flagrante delito, podían ser denunciados a los Once (los magistrados a la cabeza de la policía ateniense) con una acción pública extraordinaria llamada *endeixis*, o bien podían ser llevados ante éstos con una acción pública extraordinaria llamada *apagoge*.

En este caso la ley preveía para ellos un procedimiento específico. En efecto, si confesaban se les podía ejecutar sin proceso. Por el contrario, si protestaban se les procesaba regularmente ante el tribunal popular y cuando se les condenaba —como demuestra el alegato contra Agorato— se les sometía al *apotympanismos*<sup>10</sup>.

Pero si, de acuerdo con la ley, solamente se definía como *kakourgoi* a los ladrones, los *lopodytai* y los *andrapodistai*, el número de los delincuentes considerados como tales (y por tanto sometidos a *endeixis* y a *apagoge*) era ciertamente más amplio. En este número se integraban, en primer lugar, los que habían cometido el delito definido como *moicheia* y habitualmente traducido con “adulterio”<sup>11</sup>. Los atenienses consideraban a los adúlteros del mismo modo que a los traidores y a los ladrones (la categoría original de los *kakourgoi*) por el hecho de haber cometido uno de los delitos “ocultos” (*lathraia*). Y los griegos consideraban particularmente infames los crímenes cometidos con ocultación, que Aristóteles contraponía a los cometidos con uso de la fuerza (*biaia*)<sup>12</sup>. Pues bien, si se sorprendía a los *moichoi* en el acto<sup>13</sup> y no los mataba el padre, el marido, el concubino, el hijo o el hermano de la adúltera (tal como establecía la ley que, con determinadas condiciones, era “legítimo” hacer)<sup>14</sup>, se les trataba como

---

y sigs.; Lisias, 10, 10; Isócrates, 15, 90; Demóstenes, 35, 47; Jenofonte, *Memorables*, 1, 2, 62 y Platón, *República*, 575 b. Lista completa en M. H. Hansen, *Apagoge*, cit. págs. 39 y sigs.

<sup>10</sup> Si la confesión que legitimaba la muerte de los *kakourgoi* sin proceso tenía que hacerse necesariamente a los Once o si podía hacerse también a la víctima del delito está discutido por D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, Múnich 1983 y posteriormente *The Athenian Law of Adultery*, en *RIDA* 31 (1984) 147 y sigs.

<sup>11</sup> Para la definición del delito de *moicheia* véase E. Cantarella, *L'omicidio legittimo e l'uccisione del moichos in diritto attico*, en *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milán 1976, págs. 129 y sigs., en donde por *moicheia* se entiende, de acuerdo con la opinión dominante, cualquier relación sexual con una mujer, casada o núbil, que no fuese la propia mujer o la propia concubina (a menos que fuese una prostituta). Por contra, según D. Cohen la *moicheia*, que se consumaría sólo con mujeres casadas, sería el equivalente del adulterio moderno; cfr. D. Cohen, *The Athenian Law of Adultery*, cit. Ante la imposibilidad de entrar en el núcleo de la cuestión me limito a remitir a mi *Moicheia. Reconsidering a Problem*, en *Symposion* 1990 (Asilomar, 24-26 sept. 1990), Colonia-Viena, en prensa.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131 a, 2-9.

<sup>13</sup> Sobre el concepto de flagrancia en el mundo antiguo véase al menos D. Daube, *To be found doing wrong* en *Studi E. Volterra II*, Milán 1971, pág. 3 y sig. Con referencia específica al derecho griego véase D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, cit., págs. 52-57. Sobre las circunstancias en las cuales se consideraba que a un *moichos* se le sorprendía delinquiendo véase E. Cantarella, *Moicheia. Reconsidering a Problem*, cit.

<sup>14</sup> Sobre el concepto de “homicidio legítimo”, sobre las hipótesis que entraban en él y sobre las circunstancias que hacían “legítima” la muerte del *moichos*, además de E. Cantarella, *L'omicidio legittimo*, cit., véase más recientemente (misma autora) *Donne di casa e donne*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

durante cierto tiempo en la plaza expuestos a la curiosidad, a las burlas y a los inevitables malos tratos por parte de la multitud.

El condenado por hurto, dice Lisias, podía verse condenado por el tribunal popular a ser atado por un pie durante cinco días, *en te podokakke*<sup>22</sup>. Éste era un instrumento, especifica el orador, que en sus tiempos se llamaba *sanis*, el madero. Más precisamente, se trataba de un madero perforado, (*tetremenon xylon*)<sup>23</sup>, al que se ataba al condenado a veces por un pie, como en el caso al que alude Lisias, otras por los pies, las manos y la garganta. Por ejemplo, sabemos por *Los Caballeros* de Aristófanes que Cleón merecería el suplicio en un madero de cinco agujeros (*pentesyriggon xylon*)<sup>24</sup>.

En resumen, el *xylon* es un instrumento de madera, cuyos detalles formales pueden variar, que no servía para golpear sino para inmovilizar. A veces durante un tiempo determinado (y en este caso se le llamaba *podokakke*), otras hasta el momento en que sobrevenía la muerte, y en este caso se le llamaba *tympanos*. Los *tympana* son *xyla en hois etympanison*, los maderos sobre los que se sufría el *apotympanismos*<sup>25</sup>.

Recapitulemos. En Grecia existían diversos instrumentos de tortura hechos con madera (según las ocasiones llamado *sanis*, *xylon* o *tympanon*). El madero era el instrumento de los suplicios graduables en su gravedad y en sus resultados. En los casos menos graves se trataba del madero de la picota (con frecuencia –pero no exclusivamente– infligida como pena accesoria a los condenados a muerte); en los casos extremos era el madero de la crucifixión. Un madero que en la ficción poética recibe a veces el nombre de *kion*, la columna, como aquella a la que se ata a Prometeo con cadenas (*desmoi*) en la *Teogonía*<sup>26</sup>. En este punto la terminología nos lleva inevitablemente a Melantio, el cabrero infiel. En efecto, también se ata a Melantio a una columna (*kion*) y se le sujeta con cadenas (*desmoi*)<sup>27</sup>.

El suplicio del madero infligido a Melantio se configura, así pues, como una primera y rudimentaria forma de crucifixión. Melantio, ladrón y traidor, recibe la muerte según modalidades que prefiguran las modalidades de la ejecución que, en los siglos sucesivos, se reservará a todos los ladrones y a todos los traidores.

El suplicio ciudadano más difundido, el *apotympanismos*, hunde por tanto sus raíces y encuentra un precedente en uno de los castigos mortales que, en el mundo homérico, se infligían “en las casas”: ya sea en la de Odiseo ya sea en las del Hades.

---

nes entre la penalidad y la religión en la Grecia Antigua, en *Antropología*, cit., págs. 251 y sigs.

<sup>22</sup> Lisias, 10, 16. Cfr. Demóstenes, 24, 103 y 105.

<sup>23</sup> Aristófanes, *Lisístrata*, 680-681.

<sup>24</sup> Aristófanes, *Caballeros*, 1049.

<sup>25</sup> Escolio a Aristófanes, *Dinero*, 476.

<sup>26</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 522.

<sup>27</sup> Homero, *Odisea*, 22, 176; 22, 189; 22, 193. Para un análisis más profundo del léxico del *apotympanismos*, con referencia, aparte de a los términos ya examinados, a verbos como *kremao* (*kremazo*, *kemannymi*) y *passaleuo* (cuyo uso confirma también la identificación del suplicio con la forma griega de la crucifixión) véase E. Cantarella, *Per una preistoria del castigo*, cit., págs. 63 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



El segundo es el proceso contra Friné, cortesana de tan extraordinaria belleza que se la representó varias veces como Afrodita.

Del mismo modo que a Aspasia, aunque por razones diferentes, también se había acusado de Friné de “impiedad”. En su caso los hechos que habrían supuesto los términos del delito consistían, a primera vista, en un hecho completamente trivial, un simple baño en el mar. Pero este baño, por lo que parece, se lo había dado Friné en el mar de Eleusis, cerca del templo de Posidón, por lo tanto en un lugar sagrado. Además, antes de introducirse en el agua se había desnudado, mostrando formas de tal belleza que, según la leyenda, Apeles —que la había visto— se inspiró de ella para representar a Venus “saliendo de las aguas” (*anadyomene*).

Pero también Friné tuvo un defensor de calidad en el juicio. Se decía de ella que había sido la amante de Praxíteles, quien, a su vez, la había representado como Afrodita de Cnido. Pero en el momento de la necesidad junto a ella estaba Hipérides, el logógrafo que según se decía estaba perdidamente enamorado y que, en aquella ocasión, dio una prueba que se hizo proverbial de su habilidad. Como veía que la posición procesal de Friné era muy complicada, con un verdadero *coup de théâtre*, Hipérides quitó los vestidos a su cliente, permitiendo a los jurados que admirasen el extraordinario espectáculo y —es inútil decirlo— los indujo de este modo a absolverla de toda acusación<sup>5</sup>. Pero no todas las mujeres acusadas de delitos públicos podían contar con defensores de la talla de Pericles o Hipérides y, cuando era así, podía ocurrir que se las condenase.

Esto ocurrió, por ejemplo, a la sacerdotisa Ninos, acusada por Meneclis de haber introducido cultos extranjeros y de haber recurrido a prácticas mágicas, tal vez relacionadas con la devoción de estos cultos<sup>6</sup>. Y lo mismo acaeció a la sacerdotisa Teorides de Lemnos, acusada por Demóstenes de “muchos delitos” y en particular “de haber enseñado el engaño a los esclavos”. Al menos en la vida de Demóstenes de Plutarco los términos de la acusación aparecen de esta forma<sup>7</sup>. Pero en el discurso *contra Aristogitón* Demóstenes, recordando a los conciudadanos que la habían condenado a muerte, define a Teorides como una envenenadora que usaba y proporcionaba a otros “los fármacos y los encantamientos” (*ta pharmaka kai tas epodas*)<sup>8</sup>.

Como en el caso de Ninos, no es fácil decir cuáles fueron exactamente las acusaciones formuladas contra Teorides. Pero en el caso de la sacerdotisa de Lemnos parece, conforme a un testimonio de Filocoro<sup>9</sup>, que el proceso al cabo del cual se la condenó fue —una vez más— una acción pública de impiedad (*graphe asebeias*)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Ateneo, 590 D; Hipérides, fr. 174 Bl.

<sup>6</sup> Para la acusación de Meneclis véase Demóstenes, *contra Beot.*, I, 2 y II 9. Las referencias del mismo Demóstenes en *De falsa legat.*, 281.

<sup>7</sup> Plutarco, *Demóstenes*, 14.

<sup>8</sup> Demóstenes, *contra Arsitog.* I, 69-70.

<sup>9</sup> *FGrHist.* 328 F 60.

<sup>10</sup> Sobre la “acción de impiedad” regresaremos a propósito del proceso de Sócrates.

Por último sabemos de otro proceso terminado con la condena a muerte de una mujer a través de Eliano. Se trata de una mujer condenada por el Areópago acusada de ser una envenenadora (*pharmakis*)<sup>11</sup>. En este caso el hecho de que el tribunal ante el que se celebrase el juicio fuese el Areópago lleva a pensar que el envenenamiento en cuestión no era un acto de magia (y por lo tanto de impiedad) como en el caso de Teorides, sino un tipo específico de homicidio (precisamente el realizado con ayuda de veneno y llamado *pharmakeia*)<sup>12</sup>. Pero lo que nos interesa no es tanto la acusación como la condena, sobre la que sin embargo no tenemos noticias. En efecto, Eliano no especifica las modalidades de la ejecución. Todo lo que se dice es que la mujer estaba embarazada y que por la voluntad del Areópago la sentencia no se ejecutó hasta después del parto<sup>13</sup>.

En resumen, las fuentes mantienen un riguroso silencio sobre las modalidades de los suplicios femeninos. Y cuando rompen este silencio lo hacen con referencias a hipótesis que desgraciadamente no nos resultan útiles. ¿Un ejemplo? La primera *Tetralogía* de Antífote. La esclava favorita de Filoneo había sido inducida con engaños a suministrar un veneno a su patrono. La mujer de éste –madrastra del acusador– le había hecho creer que se trataba de un filtro amoroso. Pero como tras beberlo Filoneo murió, así como el amigo que desgraciadamente había cenado con él, se castigó a la muchacha. Después de ser enviada al verdugo se la puso en la rueda (*trochistheisa*)<sup>14</sup>. Pero éste no era un suplicio ciudadano. Como era esclava se había sometido a la muchacha a una tortura servil.

La forma en que morían las mujeres libres, regularmente condenadas por un tribunal de la ciudad, es algo que desgraciadamente no sabemos. ¿Debemos pensar que sufrían la misma ejecución reservada a los hombres por el mismo delito? Tomemos el caso de Teorides, condenada por *asebeia*. Según las reglas (que examinaremos a su tiempo en el capítulo dedicado a la “expiación”) los culpables de “impiedad”, si resultaban condenados a muerte, eran “precipitados”, es decir, morían estrellados al suelo tras ser arrojados desde una altura, que en Atenas era el famosísimo *Barathron*. ¿Tenemos que pensar que se precipitó a Teorides? Teóricamente es posible, pero en la práctica esta eventualidad parece excluida. Al recuerdo de la suerte reservada a Antígona, cuya ejecución por lapidación se conmutó por la de vivisepultura, se añade la consideración de todo lo que acaecía en casos análogos en Roma en donde, como veremos, las mujeres condenadas a muerte tras un proceso público se entregaban a los familiares para que éstos les diesen muerte de forma privada. Si no existían familiares se las dejaba languidecer en la cárcel, en espera de un final menos gro-

---

<sup>11</sup> Eliano, *Varia Historia*, 5, 18.

<sup>12</sup> Sobre la debatida frontera entre voluntario y premeditado, en materia de homicidio, véase la reseña bibliográfica de A. Maffi en *RHDF* 66, 1988, 111 y sigs.

<sup>13</sup> Sobre las reglas vigentes en Roma volveremos en la parte dedicada a la “expiación” en el mundo romano.

<sup>14</sup> Antifón, 1, 20.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

SEGUNDA PARTE  
LA VENGANZA

## LA VENGANZA PRIVADA EN LA SOCIEDAD HOMÉRICA

Junto a la violencia física ejercida por quien castigaba en virtud de un poder personal absoluto e ilimitado, en el mundo griego arcaico existía otro tipo de violencia completamente diferente. Era la ejercida por quien llevaba a cargo una venganza privada. Se trata de un terreno que es necesario explorar para ver si por un casual también en este fenómeno social se encuentran algunos aspectos de la que más tarde será la violencia del Estado. Una vez más, inevitablemente, se trata de partir del momento en el que la *polis* comenzó a organizarse en torno a las estructuras que, al consolidarse, se transformarían en las instituciones públicas ciudadanas<sup>1</sup>. En otras palabras, debemos partir nuevamente de la edad homérica.

En el mundo descrito por los poemas la venganza privada era un deber social. Vengar las afrentas sufridas era un acto no sólo laudable sino inevitable. Al menos para quien quería gozar del respeto y del prestigio que

---

<sup>1</sup> Sobre el debatidísimo problema del nacimiento de la *polis*, véanse las diferentes posiciones de V. Ehrenberg, *When did the Polis rise?* en *JHS* 57, 1937, págs. 147 y sigs. (= *Zur griechischen Staatskunde*, her. F. Gschnitzer, Darmstadt 1969, págs. 3 y sigs.), W. Hoffmann, *Die Polis bei Homer*, en *Festschrift B. Snell*, Múnich 1956, págs. 153 y sigs. (= *Zur griechischen Staatskunde*, cit., págs. 13 y sigs.); F. Gschnitzer, *Stadt und Stamm bei Homer*, en *Chiron* 1, 1971, 1 y sigs., C. G. Thomas, *The Roots of Homeric Kingship*, en *Historia* 15, 1966, 387 y sigs. y *Homer and the Polis*, en *La parola del passato* 106, 1966, 5 y sigs.; A. Austin-P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París 1972, págs. 52 y sigs. (trad. española *Economías y Sociedades en Grecia Antigua*, Paidós, Barcelona 1986); A. Mele, *Elementi formativi di "ethne" greci e assetti politico-sociali*, en AA.VV., *Origini e sviluppo delle città. Il Medioevo greco* (= *Storia e Civiltà dei Greci*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, trad. española *Historia y Civilización de los Griegos*, vol. I, Icaria Bosch, Barcelona 1982, págs. 35-81), Milán 1978, págs. 23 y sigs.; B. Quiller, *The Dynamic of Homeric Society*, en *Symbolae Osloenses*, 56, 1981, págs. 109 y sigs.; E. Cantarella, *Il termine "polis" nei poemi omerici*, en *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, Nápoles 1984, págs. 1333 y sigs. y por último I. Morris, *Burial and Ancient History. The Rise of Greek City-State*, cit., con más bibliografía y con datos arqueológicos fundamentales.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

honor y mayor satisfacción. Y como muestra de ello valga un solo ejemplo. Antes de aceptar la compensación ofrecida por Príamo para rescatar el cadáver de Héctor y darle finalmente sepultura, Aquiles se dirige a la sombra de su amigo Patroclo (que, como es bien sabido, había muerto a manos de Héctor):

No te enojés conmigo, oh Patroclo, si en el Hades te enteras de que he entregado el cadáver del divino Héctor al padre de este héroe; pues me ha traído un rescate digno, y de él te ofrendaré la parte debida<sup>8</sup>.

Aquiles, téngase en cuenta, ya había vengado a su amigo al matar al héroe troyano. No consentir que a su maltratado cadáver se le rindiese el último homenaje era una venganza añadida que, entre otras cosas, era reprobada por los dioses<sup>9</sup>. Pero con todo casi parece que Aquiles, al aceptar la *poine*, haga una afrenta al amigo muerto. Sin embargo esto no quita que, en otras ocasiones, el comportamiento de quien ha aceptado la *poine* se presente como ejemplo de magnanimidad:

Por la muerte del hermano o del hijo se recibe una compensación; y una vez pagada, el matador se queda en el pueblo, y el corazón y el ánimo airado del ofendido se apaciguan (...) <sup>10</sup>.

Dice Ajax Telamonio a Odiseo, aludiendo a Aquiles, antes de que éste decida aceptar los dones ofrecidos por Agamenón para compensarlo de la sustracción de Briseida.

En resumen, al modelo heroico se añade en los poemas el modelo de un hombre cuya acción está inspirada por principios que no son exclusivamente competitivos y que no se limitan a afirmar su individualismo exasperado. En otros términos, junto a los valores heroicos tradicionales vemos la lenta afirmación de valores nuevos y diferentes, inspirados por un punto de vista de tipo cooperador. Éste es en primer lugar el deseo de contribuir al bien común y, de este modo, a la justicia<sup>11</sup>. Y en este nuevo cuadro de valores se sitúa, precisamente, el modo diferente con el que se valora la aceptación de la *poine*.

Cansada del continuo estado de beligerancia provocado inevitablemente por una cadena incontrolada de venganzas, la conciencia social no sólo había aprendido a considerar positiva la elección de quien aceptaba

---

<sup>8</sup> *Iliada*, 24, 592-595.

<sup>9</sup> *Iliada*, 24, 44-45, 52 y 113-114.

<sup>10</sup> *Iliada*, 9, 632-637 (y véase también *Iliada*, 11, 765-789).

<sup>11</sup> Sobre los nuevos valores véase otra vez A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci*, cit., págs. 11 y sigs., según el cual estas virtudes "cooperativas", y en particular la justicia, habrían permanecido en todo caso como virtudes menores. Es diferente la opinión de M. Gagarin, *Morality in Homer*, en *CPh* cit., con intervenciones de H. Lloyd-Jones, *Note on Homeric Morality*, *ibid.*, págs. 307 y sigs. y A. W. H. Adkins, *Gagarin and the Morality of Homer*, *ibid.*, págs. 331 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cuencia de una acción privada entablada por los familiares. Ciertamente, en el siglo IV las cosas estaban en estos términos. En el discurso de Demóstenes *contra Aristócrates* leemos que si se condena a una persona por homicidio, sobre esta persona tienen poder “las leyes y quienes las administran. Quien ha emprendido la acusación sólo tendrá el derecho de asistir a su ejecución, nada más”<sup>17</sup>. En este punto se sometía al homicida al *apotympanismos*.

¿Pero cuáles eran los modos por los que se daba muerte al homicida durante los siglos de la “delegación”? Para responder a esta pregunta es necesario partir de una consideración: según algunos, la forma más antigua de la pena de muerte en Grecia habría sido la lapidación<sup>18</sup>. ¿Acaso tenemos que deducir que se lapidaba a los asesinos en los siglos anteriores a los que se estableció que fuesen muertos por los órganos ciudadanos sometidos al *apotympanismos*?

Para resolver el problema —evidentemente— es necesario seguir las huellas dejadas en las fuentes por esta forma de dar muerte.

---

<sup>17</sup> Demóstenes, *contra Aristocr.*, 69. Para una discusión del posible momento en el que la ejecución se confió a un órgano público véase G. Thür, *Die Todesstrafe im Blutprozess Athens*, en *JJP* 20, 1990, 143 y sigs., según el cual el silencio de las fuentes sobre el tema haría pensar en una evolución imperceptible, en todo caso posterior a la ley de Dracon (cfr. del mismo autor *Die Zuständigkeit des Areopags als Blutgerichtshof*, cit.).

<sup>18</sup> Cfr. por ejemplo G. M. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley-Londres 1927, págs. 20 y sigs. Sostiene por otra parte I. Barkan, *Capital Punishment in Ancient Athens*, Diss. Chicago 1953 (reed. Nueva York 1979), págs. 44, que la lapidación era una “legally recognised form of execution” en el “early period of Greek history”; en donde por “early period” (como se deduce de la continuación del argumento) se entiende el período contrapuesto al “historical”. Pero sobre esto volveremos más adelante en el texto. Entre la literatura que desde hace tiempo discute este problema, proponiendo diferentes soluciones, cfr. A. S. Pease, *Stoning among the Greeks and the Romans*, en *TAPhA*, 38, 1907, 5 y sigs.; G. Glotz, art. *Lapidation* en *DS* (1908); R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, Leipzig 1909, págs. 233 y sigs.; L. Gernet *Sobre la ejecución capital*, en *Antropología*, cit. pág. 263 y sigs.; R. Pettazzoni, *La “grave mora”* (Dante, *Purgatorio*, 3, 127 y sigs.). *Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, en *SMSR* 1, 1924, 1 y sigs.; M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, en *Du Châtiment dans la cité*, cit., págs. 75 y sigs.; y V. J. Rosivac, *Execution by Stoning in Athens*, en *Class. Ant.* 6, 1987, 232 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pero que el argumento de Esquines sea puramente retórico es totalmente evidente. La ley sobre la prostitución (recogida en el párrafo 21 del discurso) no preveía la pena de muerte para quien hubiese establecido este tipo de contrato. Preveía –ya lo hemos visto– que el prostituto ya no pudiese participar en la vida pública. De modo más preciso, que no pudiese “ser arconte, ni ejercer cualquier sacerdocio, ni las funciones de abogado público, ni cualquier otra magistratura, ni expresar su opinión, ni asociarse a los sacrificios públicos, ni llevar una corona en público, ni entrar en el recinto purificado del *agora*”. Ésta era la sanción con la que Atenas castigaba a quien se había prostituido. No la pena de muerte, que podía infligírsele –tal como dice la ley seguidamente– sólo si, tras la condena, hubiese violado una de las prohibiciones precedentes<sup>17</sup>.

La referencia de Esquines a la lapidación, de forma que la hace aparecer casi como la pena para la prostitución, es por lo tanto absolutamente inaceptable. Mirándolo de cerca no es otra cosa que una tentativa inicua y habilísima de impresionar a los jueces arrojando el máximo descrédito sobre la figura de Timarco<sup>18</sup>. El testimonio de Esquines, en definitiva, no sólo puede sino que debe ignorarse.

Y llegamos así a los otros pasajes que parecen aludir a la piedra como instrumento de muerte institucional. Se trata de tres pasajes que aparecen en otras tantas tragedias, una de Esquilo, una de Sófocles y una de Eurípides.

En los *Siete contra Tebas* de Esquilo, Eteocles manifiesta su decisión de defender la patria a toda costa, consciente de sus deberes de jefe. Los siete enemigos más valerosos están respectivamente ante las siete puertas de la ciudad. El peligro es inminente. Pero mientras Eteocles imparte las últimas órdenes para organizar la defensa, un grupo de mujeres aterrorizadas invade la escena. Son las vírgenes tebanas a las que Eteocles dirige un feroz reproche:

A vosotras os pregunto, criaturas insoportables, ¿es vuestro deber este comportamiento, es una salvación para la ciudad? ¿Acaso proporciona valor a vuestro ejército, ceñido por el asedio en el interior de las murallas, arrojarse ante las estatuas de los dioses protectores de la ciudad y después chillar, gritar amenazas? Oh criaturas odiosísimas para quien es sensato. Ojalá no me vea obligado a vivir con esta raza de mujeres ni en la suerte adversa, ni en el dulce bienestar. Si impera, manifiesta una audacia que no

---

<sup>17</sup> Así también K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres 1978, trad. italiana, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Turín 1985, pág. 33 y E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988, págs. 73 y sigs. Traducción española *Según Natura. La Bisexualidad en el Mundo Antiguo*, Akal, Madrid 1991.

<sup>18</sup> Sobre las técnicas retóricas usadas por los logógrafos, sobre los problemas que de ellas derivan de cara a la credibilidad de sus afirmaciones y sobre los posibles procedimientos para evaluar la correspondencia de éstas con la realidad jurídica véase U. E. Paoli, *Le fonti del diritto attico*, en *Studi senesi* 70, 1958, págs. 163 y sigs. (= *Altri studi di diritto greco e romano*, Milán 1976, págs. 19 y sigs.) y H. J. Wolff, *Methodische Grundfragen der rechtsgeschichtlichen Verwendung attischer Gerichtsreden*, en *Atti II Congr. internaz. della Soc. ital. di storia del diritto*, Florencia 1971, págs. 1125 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

El lanzamiento de la piedra, puramente ritual, tiene por lo tanto una función que se señala explícitamente de carácter expiatorio. Y esto hace que, en el momento en que se muestra inadecuado para sostener la hipótesis de que la lapidación fuese una pena ciudadana, el pasaje de Platón nos proponga un nuevo problema.

En efecto, el uso de la piedra al que alude el filósofo tiene características bastante diferentes de las que sacan a la luz otras fuentes pues no tiene un carácter laico sino claramente sacral.

¿Cómo explicar esta aparente contradicción y la propuesta platónica de un uso catártico de la piedra?

Para comprender las razones (y, a la luz de estas razones, para comprender las referencias que en el *Orestes* relacionan la lapidación con los crímenes de sangre, y más en particular con la muerte de los progenitores), es necesario volver a pensar en el uso más antiguo de la piedra como instrumento de muerte.

Si, recorriendo hacia atrás los largos siglos que precedieron la historia griega documentada (y no sólo la griega), nos remontamos a la organización de las sociedades de cazadores, llegamos al lejanísimo momento en el que la piedra era el único instrumento para matar. Tal como se ha puesto en evidencia a partir de los estudios de Karl Meuli<sup>30</sup> y como han confirmado posteriormente las investigaciones de Walter Burkert, los orígenes del sacrificio cruento deben buscarse en la práctica de la caza. El cazador mata su presa a pedradas. Sus posibilidades de alimentación estaban ligadas a su capacidad para usar la piedra para matar. Pero en cuanto ha matado, este hombre, el *homo necans* que basa su supervivencia en el hecho de matar, se ve asaltado por un sentimiento de culpa. Y es por ello que el hecho de matar se convierte en sacrificio, rito expiatorio: el rito de muerte se convierte en ceremonia sagrada.

“Ya entre los cazadores” escribe Walter Burkert, “la muerte se convierte en ocasiones en una ceremonia: un oso doméstico debe funcionar como víctima para la fiesta de los osos. Se ha encontrado el esqueleto completo de un mamut en un lugar situado en la cima de una rápida pendiente hasta donde únicamente los hombres pudieron hacerlo subir. De un modo recíproco, en los ritos de las civilizaciones superiores, la situación de caza aparece evocada y recitada con frecuencia, como si se tuviese que capturar un animal salvaje al que después se sacrifica en el lugar preestablecido. Una tal conexión entre caza y sacrificio está descrita por Platón en su Atlántida imaginaria en un ambiente semibárbaro; en efecto, están atestiguadas cacerías de toros en zonas periféricas de la cultura griega. En el Ática el mito cuenta cómo Teseo había domado el toro salvaje de Maratón y cómo éste se había dejado conducir al sacrificio: éste es el origen legendario de la fiesta local de Maratón, las Hecaleas<sup>31</sup>.”

<sup>30</sup> Cfr. K. Meuli, *Griechische Opferbräucher*, en *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühl*, Basilea 1946, págs. 185 y sigs.

<sup>31</sup> Cfr. W. Burkert, *Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Myt-*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Esopo, como sabemos, había muerto precipitado porque se le había acusado de sacrilegio. El derecho de la Anfitionía reservaba la muerte por precipitación a quien había mantenido comportamientos sacrílegos. En Elis una ley castigaba con la precipitación a quien violase los límites sagrados. Todas estas noticias concuerdan. La referencia de Aristófanes relaciona así pues el uso que se hacía del *barathron* en Atenas en la época clásica con costumbres antiquísimas, que desde tiempo inmemorial atribuían un significado religioso al gesto de la precipitación. Para confirmar ulteriormente este carácter sagrado interviene un relato de Pausanias. En el tiempo de la guerra contra los mesenios, los espartanos arrojaron en el Kaiadas a los enemigos derrotados. Pero algunos de ellos se salvaron. “Los otros mesenios”, cuenta Pausanias, “fueron muertos en el momento que cayeron, pero Aristodemos y sus compañeros, tanto en esta como en otra ocasión, fueron salvados por los dioses. Sus panegíricos dicen que, cuando se arrojó a Aristodemos al Kaiadas, un águila voló bajo él y lo sostuvo sobre sus alas, depositándolo en el fondo, sin daños ni heridas. También por ello se considera que había sido voluntad de los dioses el salvarlo”<sup>30</sup>.

La precipitación, en una primera fase de su historia, se entendía y utilizaba como una ordalía<sup>31</sup>. Arrojar a un precipicio no significaba matar, sino someter al acusado al juicio divino: la muerte eventual era la señal de su culpabilidad. El caso de Aristodemos es ciertamente el más significativo al respecto, pero no el único. Cuenta Estrabón, por ejemplo, que en Leucade, durante la fiesta anual en honor de Apolo, se arrojaba al mar desde una roca “al culpable de un error” a cuyo cuerpo se habían encolado alas<sup>32</sup>. Se trata por tanto de un *katapontismos*, otro modo de matar por precipitación, cuya frecuencia está atestiguada por el mito y la historia. ¿Quién no recuerda la leyenda según la cual Safo se mató arrojándose al mar desde una roca de Leucade, desesperada porque Faón le negaba su amor?<sup>33</sup>

En el relato histórico la precipitación al mar de los enemigos y de los traidores está documentada, entre otros, por Demóstenes, Lisias, Isócrates y Polibio<sup>34</sup>. El *katapontismos*, al igual que el *barathron* (si bien, a diferencia de éste, no se institucionaliza como suplicio capital) conserva huellas de un carácter ordálico, evidentemente difundido en todas las “precipitaciones” practicadas en Grecia. La muerte de quien, habiéndose manchado con cualquier clase de culpa sagrada, se precipitaba (en el mar o entre las rocas) no era por tanto segura. Dependía del juicio y de la voluntad del dios y si se llevaba a cabo era al mismo tiempo condena a muerte y ejecución de esa condena.

<sup>30</sup> Pausanias, 4, 18, 4.

<sup>31</sup> Cfr. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, París 1904, pág. 92.

<sup>32</sup> Estrabón, X, 2, 9.

<sup>33</sup> Sobre Faón véase Eliano, *Varia Historia* XII, 18; Servio, *ad Virg. Aen.*, 3, 275; Ovidio, *Her.*, 15 y Plinio *Historia Natural*, 12, 20.

<sup>34</sup> Demóstenes, *contra Alcib.*, 27; Lisias, *contra Aristocr.* 169; Isócrates, 1, 12, 122; Polibio, 2, 60, 8.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Susa<sup>8</sup>; y, en territorio griego, la de Creta, Quíos<sup>9</sup> y, sobre todo, la de Laco-  
nia, zona tradicionalmente productora de fármacos<sup>10</sup>. ¿Acaso no era de allí  
Helena, la maestra en el uso de venenos?<sup>11</sup>

La cicuta se usaba frecuentemente con fines terapéuticos, en particular  
se consideraba que curaba enfermedades como la inflamación ocular<sup>12</sup> y  
que tenía efectos antiafrodisíacos<sup>13</sup>. Hipócrates y Galeno la prescribían,  
pero casi exclusivamente para uso externo, pues ingerirla comportaba nota-  
bles riesgos y era algo que se hacía con mucha precaución<sup>14</sup>.

Así pues, se conocía bien la planta en la Antigüedad y crecía también  
en el Ática, en donde era particularmente fuerte, pero tan rara que su hallaz-  
go se consideraba de mal augurio<sup>15</sup>. Se trata en este caso de una supersti-  
ción popular que resulta perfectamente explicable. Precisamente fue en el  
Ática en donde la cicuta alcanzó el estatuto de “veneno de Estado”.

La preparación del fármaco mortal era muy simple. Se fragmentaba la  
semilla en un mortero y se obtenía una poción que llevaba a la muerte len-  
tamente y –se dice– de un modo indoloro. Más adelante cambió el modo  
de preparación: se descortezaba la semilla y se libraba el hueso del tegu-  
mento, se le pulverizaba y por último se filtraba con un poco de agua<sup>16</sup>.  
Pero los efectos eran obviamente los mismos<sup>17</sup>; en todos los casos la cicu-  
ta mataba enfriando la temperatura corporal. Una propiedad que estaba en  
la base de muchas creencias, entre las cuales, como ya hemos apuntado, era  
completamente falsa aquella según la cual el fármaco era más eficaz si pro-  
venía de una zona fría<sup>18</sup>. Por el contrario es más plausible la creencia de  
que el vino, al elevar la temperatura del cuerpo, era un antídoto para el  
*koneion*<sup>19</sup>. Se decía que los alcohólicos acostumbraban a ingerir pequeñas  
cantidades del veneno para neutralizar el efecto del vino<sup>20</sup>. Quienes se acer-  
caban a robar en los templos, cuenta Plutarco, ingerían una dosis de cicu-  
ta suficiente como para morir si eran detenidos escapando así del verdugo.  
Pero también llevaban consigo un frasco de vino: si el hurto tenía éxito al  
beberlo salvaban la vida y festejaban el éxito de la empresa<sup>21</sup>.

---

<sup>8</sup> Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 15.

<sup>9</sup> Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.; Dioscórides, loc. cit.

<sup>10</sup> Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 15, 8 y Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.

<sup>11</sup> Cfr. por ejemplo Homero, *Odisea*, 4, 220-221.

<sup>12</sup> Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 153.

<sup>13</sup> Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 194.

<sup>14</sup> Hipócrates, *De nat. mul.*, 29, 71.

<sup>15</sup> Plutarco, *Din.*, 58; Plutarco, *Demetr.*, 12.

<sup>16</sup> Respectivamente Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 152 y Teofrasto, *Historia de las Plan-  
tas*, 9, 16, 9.

<sup>17</sup> Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.; Aristófanes, *Ranas*, recogido más adelante en el  
texto.

<sup>18</sup> Entre otras cosas en contraste con la noticia de que la cicuta más fuerte creciese en el  
Ática.

<sup>19</sup> Platón, *Lisis*, 219 e; Aristóteles, *Problemas*, 3, 23, 874; Plinio, *Historia Natural*, 14, 7,  
58; 23, 18, 30; 25, 95, 152; Plutarco, *Cuestiones Convivales*, 653 A.

<sup>20</sup> Plinio, *Historia Natural*, 14, 28, 138.

<sup>21</sup> Plutarco, *De garrulitate*, 509 E.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Quien habla de ejecución capital observa que el veneno se suministraba en la cárcel, bajo la supervisión de los Once<sup>34</sup>, y esta consideración es sin lugar a dudas exacta. Pero esto no quita que, si bien estaba regulada por las leyes de la ciudad, la ejecución con el veneno fuese diferente a todas las demás: el *koneion* de hecho era pagado por el condenado.

El relato de la muerte de Foción, condenado a la pena capital por crímenes políticos en el año 318 a. de C., no deja lugar a dudas. Tras la condena se había llevado a Foción a la cárcel. El carcelero había preparado el veneno. Pero Nicocles, otro de los condenados, había pedido beberlo el primero y había consumido toda la cantidad disponible. Entonces el carcelero rehusó llevar a Foción otra dosis diciendo que sólo lo haría si se le pagaba su precio, que alcanzaba las doce dracmas, y Foción, amargado, había comentado “En Atenas ya ni siquiera se puede morir sin pagar por este privilegio<sup>35</sup>.”

¿Se trata de un episodio excepcional, tal vez de un caso de corrupción, de un carcelero ávido de dinero?<sup>36</sup> Muy al contrario. El tono de Foción está clarísimo. Denuncia la que a su juicio es una injusticia del sistema. Sólo quien puede pagársela obtiene la muerte dulce. Ni el tono ni las palabras de Foción —por lo demás— dejan pensar en un privilegio obtenido por medio de la corrupción. Las doce dracmas pedidas por el carcelero son explícitamente “lo que costaba el peso (de una dosis)”. El privilegio era tanto más injusto, parece decir Foción, precisamente en tanto que era legal. El relato de la muerte de Sócrates confirma estas consideraciones.

Quien se agita y se mueve demasiado antes de ingerir el veneno —dice el carcelero— se ve obligado a beber una dosis doble, sino triple<sup>37</sup>. Si el veneno hubiese estado a cargo de la ciudad difícilmente se consentiría al condenado gravar las arcas públicas, duplicando o triplicando el monto de una ejecución en todo caso carísima. La cicuta, como sabemos, era rara en Atenas y por tanto bastante costosa. Doce dracmas la dosis en tiempos de Foción.

Hagamos un cálculo aunque sólo sea aproximado. En ese período el precio de un medimno de grano era de cinco dracmas<sup>38</sup>. Doce dracmas, así pues, era el precio de unos dos medimnos y medio. Considerando que el consumo anual *pro capite* de grano era de siete medimnos para los hombres, cinco para las mujeres y tres para los niños<sup>39</sup>, doce dracmas suponían apro-

---

<sup>34</sup> I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 78.

<sup>35</sup> Plutarco, *Foción*, 37. Sobre Foción véase recientemente C. Bearzot, *Focione tra storia e trasfigurazione ideale*, Milán 1985 y L. A. Tritle, *Phocion the Good*, Londres 1988.

<sup>36</sup> Así lo sostiene I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 78.

<sup>37</sup> Platón, *Fedón*, 63 d.

<sup>38</sup> Cfr. A. Jardé, *Les céréales dans l'antiquité grecque*, París 1925, págs. 178 y sigs. Entre la literatura posterior sobre el tema véase L. Foxhall-H. A. Forbes, *Sitometreia: The Rose of Grain as a Staple-Food in Classical Antiquity*, en *Chiron* 12, 1982, 41 y sigs. y L. Gallo, *Alimentazione e demografia nella Grecia antica*, Salerno 1984, con amplia bibliografía.

<sup>39</sup> Sobre el papel de primerísimo plano ocupado por los cereales en la alimentación griega véase de nuevo L. Gallo, op.cit. pág. 23 y sigs., que por lo demás, tras haber observado lo irrelevante del consumo de carne (bastante poco difundido y fundamentalmente ligado al sacrificio), pone de relieve cómo, en realidad, el cuadro alimenticio griego era un poco menos monótono de lo que se tiende a pensar, sobre todo gracias a la producción y consumo de leguminosas. Pero esto no quita que, tal como observa Gallo con justeza, esa alimentación se basa-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Más que un retroceso de los atenienses ante la crueldad de la pena de muerte, la introducción de la “muerte dulce” parece en primer lugar proceder de la elección de un modo más discreto de ejercer el poder, de una conciencia de la necesidad de usar la fuerza sin exhibiciones y sin excesos.

El primer motivo de la nueva forma de dar muerte fue éste. Pero no fue el único. Permitir a los condenados políticos que evitasen la pena capital pública e infamante era también el reconocimiento de un privilegio social.

Los condenados por razones políticas eran muy diferentes de los restantes condenados a muerte. No eran vulgares malhechores, como los ladrones y todos los *kakourgoi*, o como los asesinos que seguían muriendo en la cruz. Eran disidentes y por lo tanto enemigos. Pero aunque fuesen tales, pertenecían en todo caso al número de los que eran importantes y merecían respeto. Consentirles morir sin dolor y sin infamia era una forma de reconocer esta posición y de no privarles de una dignidad que, en definitiva, era la misma de quien los había condenado.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pero prescindamos de los suplicios imperiales, salvo para observar que con el paso de los siglos se fueron multiplicando<sup>7</sup>. Lo que nos interesa son los suplicios originarios, los que Roma decidió aplicar en el momento en el que se situó como custodia y garante del respeto de las normas jurídicas, y cuya estructura podemos remontar a la función original de los diferentes ritos de muerte. Examinándolos detenidamente —exactamente al igual que en Grecia— estos suplicios respondían a diversas exigencias: castigar, vengar, expiar.

#### PROBLEMAS DE MÉTODO

El intento de reconstruir el sistema original de las ejecuciones capitales romanas tropieza con dificultades diferentes a las encontradas en referencia al sistema griego.

Desgraciadamente Roma no tuvo a un Homero. A diferencia de las fuentes griegas, que iluminan no sólo la historia sino también la prehistoria de los diversos suplicios capitales (entendiendo por prehistoria, obviamente, la prehistoria ciudadana), las fuentes romanas permiten conocer el sistema de los suplicios únicamente a partir del momento en que las ejecuciones capitales estaban previstas por la *civitas* como una consecuencia inevitable y necesaria de comportamientos que habrían puesto en peligro su orden interno y su subsistencia. Y si es cierto que la reconstrucción del derecho criminal romano (así como, más en general, la reconstrucción de la historia jurídica de Roma) se hace bastante más fácil merced a la incomparable serie de textos jurídicos (leyes, plebiscitos, constituciones imperiales, obras de juristas), también es verdad que estos textos permiten la reconstrucción segura y puntual del derecho en una época relativamente tardía. La protohistoria de la ciudad, la historia de sus primeros siglos está, por el contrario, confiada a la interpretación crítica de documentos posteriores a la época cuyas reglas describen de una forma más o menos fragmentaria. Pero esto no quiere decir que no pueda escribirse la protohistoria jurídica de Roma ni tampoco que sea completamente imposible remontarse a la prehistoria de la ciudad. A veces (con más frecuencia de lo que se acostumbra a pensar) las fuentes abren ángulos esclarecedores también sobre esta prehistoria.

En efecto, en primer lugar, si bien los romanos no han conformado un *corpus* de mitos parangonable con el griego, también Roma tenía sus leyendas, y algunas de ellas pueden ayudarnos a comprender el significado, desde entonces perdido, de algunos ritos de muerte.

En segundo lugar, si es cierto que las informaciones sobre las reglas jurídicas más antiguas derivan de fuentes no contemporáneas, también es cierto que estas fuentes, en su conjunto, son muy fiables. Cosa que no significa, obviamente, que su utilización no levante una notable serie de problemas de los cuales es necesario dar cuenta, aunque sea rápidamente.

---

<sup>7</sup> Sobre el progresivo endurecimiento del sistema represivo (además de MacMullen, op. cit.) véase P. Garnsey, *Why penal Laws became harsher: the roman Case*, en *Natural Law*





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

así las cosas, la necesidad de coordinar las relaciones entre dos diferentes potestades personales que actúan sobre la mujer casada resulta evidente. Es por ello que Rómulo delimitó los ámbitos de ejercicio del *ius vitae ac necis* marital, estableciendo una regla cuyo contenido por lo demás se presenta ante nuestros ojos como bastante singular.

En efecto, que se castigase el adulterio con la muerte no puede sorprender a nadie. Al igual que en Grecia, también en Roma una de las primeras preocupaciones de la ciudad consistió en garantizar una ordenada reproducción de los ciudadanos controlando de modo riguroso el comportamiento femenino. Pero si las razones por las cuales las relaciones sexuales ilícitas se castigaban con la muerte son evidentes, no se puede decir lo mismo de la decisión de castigar también con la muerte un comportamiento a primera vista inocente como es el de beber vino. Y, como siempre, cuanto más oscuras son las razones de una norma, tanto más numerosas son sus interpretaciones.

¿Sobre qué terreno buscar la explicación de tal severidad? ¿Tal vez sobre el de la magia? El vino, se ha sostenido, contenía según los romanos un principio vital análogo al contenido en el semen masculino. La mujer que lo bebía, por lo tanto, admitiendo en su seno un principio de vida extraño, cometía un acto que ponía en peligro la pureza de la sangre, exactamente al igual que el adulterio<sup>6</sup>.

Abandonando el terreno de la magia y pasando al de las creencias populares, se ha sostenido que se prohibía el vino a las mujeres porque se le consideraba abortivo<sup>7</sup>. Explorando la normativa religiosa, se ha pensado que no todo el vino estaba prohibido a las mujeres, sino sólo el *temetum*, el vino especial reservado para los sacrificios, que les habría conferido un poder adivinatorio. En otras palabras, quien lo bebiese conseguiría la capacidad para ver el futuro. Puesto que hacer vaticinios no era una tarea femenina queda clara la razón de una prohibición que, en todo caso, también prevendría contra otro riesgo: el de que las mujeres —cosa de lo más temible— empezasen a hablar, de un modo menos solemne que quien hacía vaticinios, pero no menos precursor de consecuencias peligrosísimas. Las mujeres, incapaces de controlarse si bebían, podían desvelar secretos familiares, decir cosas inconvenientes y crear situaciones embarazosas<sup>8</sup>.

Las explicaciones son diferentes pero, mirándolo bien, su sustancia puede llevarse a un solo principio por lo demás hecho explícito en la justificación que de la norma daban los romanos. Se prohibía el vino porque al hacer perder el control podía inducir a las mujeres a desatender sus obligaciones<sup>9</sup>. En otros términos, se controlaba a la población femenina. Y que

---

<sup>6</sup> P. Noailles, *Les Tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*, en *Fas et Ius. Études de droit romain*, París 1984, pág. 8 y sigs.

<sup>7</sup> M. Durry, *Les femmes et le vin*, en *REL* 33 (1955) págs. 108 y sigs.

<sup>8</sup> G. Piccaluga, *Bona Dea: due contributi alla storia del suo culto*, en *SMSR* 35 (1964) 195 y sigs. Sobre la obligación femenina al silencio E. Cantarella, *Tacita Muta*, Roma 1985 y posteriormente C. Petrocelli, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989.

<sup>9</sup> En último lugar véase L. Minieri, *Vini usus foeminis ignotus*, en *Labeo* 28 (1982) 150 y sigs., que sin embargo no excluye los posibles fundamentos de la hipótesis de G. Piccaluga.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Al término de una ceremonia solemne y lúgubre, tras haber atravesado la ciudad en una litera “cubierta por fuera y atada con correas”, llegaban al lugar de su suplicio en la puerta Colina, en el “campo perverso”<sup>26</sup>. Allí el *Pontifex* (que pronunciaba palabras “misteriosas”) las hacía descender, cubiertas con velos, a una cámara subterránea en la que se había preparado un lecho, pan, agua, leche, aceite y una antorcha. Seguidamente se las emparedaba vivas<sup>27</sup>.

Su condición de sacerdotisas ciudadanas y la convicción de los romanos de que la salud y prosperidad del Estado se ponían en peligro con el comportamiento licencioso de las mujeres (regularmente denunciado por los *prodigia* que mostraban la ira divina y requerían una expiación), hacían indispensable proporcionar a la ejecución la máxima solemnidad y publicidad. De tal modo que los romanos conservaban el recuerdo de estas ejecuciones que, aunque no muy frecuentes, se presentan con todo regularmente a través de los siglos.

La primera vestal sepultada viva, por lo que se sabe, fue Pínia, a la que se ejecutó bajo el reinado de Tarquino Prisco<sup>28</sup>. En el año 483 fue el turno de Opia-Opimia<sup>29</sup>. En el 472 le tocó a Orbinia<sup>30</sup>. En el 420 (?) Postumia tuvo más suerte pues, aunque acusada por el pontífice Espurio Minucio de haberse puesto ropas con colores vistosos y de haber tenido un comportamiento alegre (dos signos evidentes de su falta de castidad), se la absolvió finalmente<sup>31</sup>. En el 337 se condenó a Minucia<sup>32</sup>, en el 273 a Sestilia<sup>33</sup>; en el 266 Caparonia se suicidó para evitar el suplicio<sup>34</sup>. En el

---

<sup>26</sup> Livio, 8, 15, 7 y Servio, *ad Aen.* 11, 206.

<sup>27</sup> El ritual aparece descrito en Livio, 8, 15, 7; Plutarco, *Numa*, 10, 8-13 y Dionisio de Halicarnaso, 2, 67, 4. Descripción más pormenorizada en A. Frascetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, en *Du châiment*, cit. págs. 97 y sigs., en particular págs. 121-128. Por otra parte dos autores hablan de vestales *incestae* arrojadas desde la roca Tarpeya. Pero se trata, no por casualidad, de dos retores, es decir, Séneca (*Contr.*, I, 3) y Quintiliano (*Inst. Or.*, VII, 8, 3 y sigs.). Por lo que justamente desde Mommsen en adelante (*Romisches Strafrecht*, Leipzig 1899, reimp. Graz 1955, trad. francesa *Le droit pénal romain*, vol. 3 (= T. Mommsen-J. Marquardt-P. Krüger, *Manuel des antiquités romaines*, vols. 17-18-19), París 1907, III, pág. 267 n. 2 pág. 928, n. 4) se excluye que la referencia tenga valor histórico. De nada sive, para proporcionar un mínimo de fundamento a esta hipótesis, la consideración según la cual la roca desde la que los romanos solían precipitar a los condenados a muerte tomase el nombre de Tarpeya, considerada una vestal por algunos. Como veremos más adelante, la hipótesis de que Tarpeya era una vestal es insostenible. Sobre las razones que pueden haber inducido a los retores a hablar de precipitación volveremos en todo caso en el capítulo dedicado a este suplicio.

<sup>28</sup> Dionisio de Halicarnaso, 3, 67, 3. Según Dionisio, Tarquino habría concebido una nueva pena para Pínia.

<sup>29</sup> Livio, 2, 42, 11, que llama Opia a la vestal, y Dionisio de Halicarnaso, 8, 89, 4-5, que la llama Opimia.

<sup>30</sup> Dionisio de Halicarnaso, 9, 40, 1-4.

<sup>31</sup> Livio, 4, 44, 11.

<sup>32</sup> Livio, 8, 15, 7-8; Orosio, 3, 9, 5.

<sup>33</sup> Livio, *Per.* 14 y Orosio, 4, 2, 8.

<sup>34</sup> Livio, 22, 57, 2-6 y Plutarco, *Fabio*, 18, 3.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pero volvamos al modo de ejecución. Vestales y mujeres corrientes morían del mismo modo, de hambre, encerradas para siempre en un lugar que se convertiría en su tumba. Ciertamente, la muerte de las vestales se destacaba de un modo diferente al de las mujeres corrientes pues su impudicia, de hecho, era un acto sacrílego<sup>41</sup>.

No por casualidad su culpa se había desvelado con *portenta*, como la caída de un rayo o el apagarse del fuego sagrado de la diosa<sup>42</sup>. No por casualidad si se las acusaba injustamente (como ocurrió a Tucia), la diosa, como veremos, intervenía para salvarlas. Su culpa, si se probaba, provocaba una contaminación que exigía una expiación (*piaculum*), capaz de restablecer la *pax deorum*.

La muerte de las vestales *incestae*, por lo tanto, era al mismo tiempo un castigo y una ofrenda propiciatoria a los dioses; y como otras ejecuciones sacrificiales, sobre las cuales tendremos ocasión de volver, tenía lugar en forma de vivisepultura. Pero cuando las sepultadas vivas eran las vestales, la ceremonia propiciatoria se complicaba con gestos particulares cuyo simbolismo reenvía de forma clara e inequívoca a una ejecución doméstica.

Como hemos visto a las vestales no se las sepultaba en la tierra desnuda. Se las enterraba en una habitación subterránea iluminada por una antorcha, con un lecho y un mínimo de alimentos. En otras palabras, se las emparedaba vivas en una casa subterránea, en un ambiente que recreaba el espacio reservado en vida a las mujeres. La analogía entre su muerte y el castigo doméstico es evidente y no tiene nada de casual. El deber de castidad de las vestales era la proyección en el campo sacral del deber análogo de todas las mujeres, del mismo modo que sus obligaciones rituales eran la proyección de las obligaciones domésticas de las mujeres.

¿Cuáles eran estas obligaciones? Una vez al año, el 15 de junio, las vestales se tenían que ocupar de la *stercoratio* (o *delatio stercoris*). Durante ese día, que Varrón señala con la fórmula QSDF (*Quando Stercus Delatum Fas*), las vestales tenían que barrer el templo de Vesta llevando la basura a un lugar situado hacia la mitad de la colina Capitolina (*in angiportum medium fere clivi Capitolini*), cerrado por la llamada *Porta Stercoraria*<sup>43</sup>. Se trataba, como indica claramente el nombre, de una ceremonia antiquísima. En una sociedad de pastores el fuego sagrado, que no ardía en el interior de un templo sino en un espacio abierto, tenía que estar liberado de los excrementos animales. Con el tiempo, en una época más avanzada, el rito se transformó. Presumiblemente las vestales barrían el polvo y las cenizas del hogar sagrado. Ésta era su primera tarea. Junto a ella estaba, no menos

---

<sup>41</sup> Cfr. de nuevo A. Frascetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, cit., en particular 121, y sigs. con bibliografía.

<sup>42</sup> Sobre los prodigios que denunciaban a las vestales véase A. M. Eckstein, *Human Sacrifice*, cit.

<sup>43</sup> Cfr. Festo, s.v. *Stercus*, 466 L. Para la identificación de la *Porta Stercoraria* cfr. Varrón, *Lingua Latina*, 6, 32. Sobre la ceremonia véase G. Dumézil, *Quaestiones Indo-Italicæ*, 7. *Trois règles de l'aedes Vestae*, en *REL*, 37 (1959), págs 94 y sigs. y F. Guizzi, *Aspetti giuridici*, cit. págs. 119-120.

significativa, la preparación de la *mola salsa*, una harina salada que se tenía que esparcir (*im-molare*) sobre los animales destinados al sacrificio, sobre el altar y sobre el cuchillo del sacrificador<sup>44</sup>. Por lo tanto se trata de limpieza y de preparación de alimentos: las tareas cotidianas de las mujeres corrientes. ¿Cómo sorprenderse si, cuando descuidaban sus deberes, vestales y mujeres corrientes –más allá del contorno más o menos solemne y del significado del gesto– recibían exactamente el mismo castigo?

Si se trataba de vestales era el *Pontifex Maximus* quien las castigaba por cuenta de la ciudad, ejerciendo así un poder ritual que a su vez reflejaba el poder laico de los *patres*. Si se trataba de mujeres corrientes eran padres y maridos quienes las castigaban. ¿Pero por qué estaba reservada a las mujeres una ejecución que las llevaba a morir de inanición entre las entrañas de la tierra o en los subterráneos de sus casas?

Al referirnos al mundo griego habíamos explorado la posibilidad de una relación entre este tipo de muerte y el descenso bajo tierra (*kathodos*), entendido como una forma de muerte simbólica en el transcurso de ritos de paso femeninos del período impúber a la pubertad. Pero en el mundo romano, aunque no faltan huellas de ritos de paso femeninos<sup>45</sup>, no existe ningún recuerdo de semejante posible origen de la vivisepultura.

En Roma, la opción de hacer morir a las mujeres de hambre parece deberse, más simplemente, al carácter discreto y doméstico de esta forma de ejecución.

Si en el caso de las vestales la reserva no tenía sentido era, por un lado, a causa de su *status* de sacerdotisas públicas y por su preeminencia social durante su vida, que hacían necesaria una muerte al mismo tiempo pública y visible; y por otro porque su ejecución era un sacrificio a los dioses y los sacrificios exigen solemnidad. Pero esto no quita que, en su espectacularidad fúnebre, la muerte de las vestales *incestae* calcase fielmente la muerte silenciosa e invisible de las mujeres comunes, a las que, por lo demás, también estaba reservado otro tipo de muerte. En concreto la muerte por estrangulación. Para atestiguarlo está, en época republicana, el caso de Publicia y de Licinia: acusadas de haber envenenado a sus respectivos maridos (el cónsul Postumio Albino y Claudio Aselo), las dos mujeres "*propinquorum decreto strangulatae sunt*", fueron estranguladas en base a una sentencia de los parientes, dice Valerio Máximo<sup>46</sup>. Una muerte que a nosotros nos parece despiadada pero que, por el contrario, los romanos consideraban –al igual que la muerte de inanición– como una muerte privilegiada que, por lo tanto, reservaban, aparte de a las mujeres, a los condenados de sexo masculino dignos de especiales atenciones.

---

<sup>44</sup> *Serv. auct. ad Bucol*, 8, 82. Sobre la purificación de la sal (otra tarea de las vestales) cfr. Festo, s.v. *Muries*, 152 L. Para el uso sacrificial de la *mola salsa* Festo s.v. *Immolare*, 97 L. y Servio *Auct. ad. Aen.* 10, 541. Y de nuevo véase F. Guizzi, *Aspetti giuridici*, cit., págs. 120-122.

<sup>45</sup> Cfr. M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio fra archeologia e storia*, Roma 1984 y posteriormente E. Cantarella, *La doppia immagine di Tanaquilla: Grande Madre o moglie fedele?* en *Le Grandi Madri*, Milán 1989, págs. 137 y sigs.

<sup>46</sup> Valerio Máximo, 6, 3, 8.

## ENTRE LA CASA Y LA CIUDAD:

### EL SUICIDIO HONORABLE Y LA MUERTE POR ESTRANGULAMIENTO O HAMBRE

Cuando un romano decidía poner fin a sus días uno de los instrumentos que le permitían llevar a cabo sus intenciones era el *laqueum*, el pequeño lazo que utilizado de manera adecuada le cortaba la respiración en pocos instantes de un modo prácticamente indoloro.

Para los romanos el suicidio era con frecuencia una necesidad dictada por la violencia de la vida política y por la facilidad con la que una suerte venturosa se podía transformar en una situación tan adversa que no dejaba más alternativa que la muerte. Y, al menos para algunos (obviamente no todos contemplaban el suicidio del mismo modo)<sup>47</sup>, quitarse la vida no era ciertamente un acto de cobardía. Muy al contrario, suicidarse era una elección libre moralmente encomiable.

En una carta de Séneca, por ejemplo, leemos que no es necesario “mendigar la existencia”; cuando ésta se reduce a sufrimientos sin fin vivir ya no tiene ningún sentido. Pero Mecenas, el interlocutor de Séneca, mantiene una opinión completamente diferente:

Ya sea manco, ya esté cojo, ya sea jorobado, ya se tambaleen mis dientes. Si estoy vivo, todo va bien. Incluso en el madero, conservadme la vida<sup>48</sup>.

¿A qué madero se refiere Mecenas? La expresión que utiliza (o, mejor, la que Séneca le atribuye) es “*acuta crux*”, sobre cuyo posible significado técnico volveremos. Por el momento lo que nos interesa es el sentido de esas palabras: el madero del suplicio es evidentemente el paradigma de todos los sufrimientos ante los cuales el suicidio (en cuya moralidad creía profundamente Séneca, al igual que todos los estoicos) era el último y supremo acto de dignidad. “¿Preguntas cuál es el camino para la libertad?”, leemos en el *De ira*, “Cualquier vena de tu cuerpo”<sup>49</sup>. Aquí alude eviden-

---

<sup>47</sup> Sobre el suicidio en Roma véase R. Hirzel, *Der Selbstmord*, en *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 1908, 75 y sigs.; 243 y sigs.; 417 y sigs.; F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Yale U.P. 1922, reimp. Nueva York 1959, pág. 143 y sigs.; A. Bayet, *Le suicide et la morale*, París 1922, págs. 82 y sigs., J. Bayet, *Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains*, en *L'année sociologique* (1951) págs. 35 y sigs., posteriormente en *Croyances et rites dans la Rome antique*, París 1971, págs. 130 y sigs.; A. Vandebossche, *Recherches sur le suicide en droit romain*, en *Mélanges H. Grégoire*, IV (= *Annuaire Inst. philologies et histoires orientales et slaves*, 12), Bruselas 1953; más específicamente dedicado al ahorcamiento J.L. Voisin, *Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne*, cit. págs. 422 y sigs.; P. Veyne, *Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain*, en *Latomus* 40 (1981), págs. 217 y sigs. trad. española *Suicidio, hacienda pública, esclavitud, capital y derecho romano* en P. Veyne, *La Sociedad Romana*, Mondadori, Madrid 1991, págs. 81-138. y Y. Grisé, *Le suicide dans le monde antique*, Montreal - París 1982. Sobre las teorías filosóficas acerca del tema véase M. Griffin, *Philosophy, Cato and Roman Suicide* I y II, en *Greece and Rome* 33 (1986) 6 y sigs. y 192 y sigs. (dedicado en particular a la escuela estoica) y M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari 1989, págs. 290 y sigs.

<sup>48</sup> Séneca, *Ep.* 101. La expresión “mendigar la existencia” está en el párrafo 13.

<sup>49</sup> Séneca, *De ira*, 3, 15, 4; cfr. *Ep.*, 70.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Sus historias servían para recordar de un modo ejemplar que la patria debía estar en el primer puesto en la escala de los valores de todos, incluidas las mujeres. Antes que la riqueza y la vanidad (causas de la traición de Tarpeya), y antes que el amor (causa de la traición de Horacia).

Pero si pasamos de la leyenda a la historia no encontramos huellas de mujeres que hayan sido culpables de traición. Para encontrar mujeres condenadas públicamente tenemos que esperar a que la represión de algunos comportamientos, en primer lugar confiada a la familia, se lleve hacia la esfera del derecho criminal. Más en concreto, tenemos que esperar el momento en el que el Estado asumió la tarea de castigar los delitos sexuales y el homicidio.

En efecto, a partir de la época de Augusto, el adulterio y el *stuprum* se convirtieron en crímenes. Hecha la excepción del poder del padre de matar a su hija casada que había cometido adulterio (por lo demás limitado únicamente a la hipótesis de que se hubiese sorprendido a la hija en flagrante delito en casa del marido o del padre y siempre que el padre la matase inmediatamente, presa de una ira incontrolable), las mujeres de virtud discutible fueron procesadas públicamente a partir de ese momento<sup>66</sup>.

Por lo demás, también a partir de la época de Sila, el homicidio se había convertido en un crimen. Y el homicidio, como el adulterio, era un delito que por lo que parece las mujeres romanas cometían con cierta frecuencia y, si se cree en las fuentes, con una particular competencia y una especialización bien precisa. En efecto, parece que las mujeres romanas gustaban de recurrir a los venenos.

Cuenta Livio, para comenzar, que en año 331 a. de C. ocurrió un hecho llamativo. Durante el consulado de M. Claudio Marcelo y de C. Valerio Potito murieron misteriosamente muchos personajes ilustres. Algunas matronas denunciadas por una esclava fueron acusadas de haberlos envenenado y, en efecto, se encontraron *venena* en sus casas, pero según ellas eran medicamentos. Invitadas a beberlos algunas matronas aceptaron el desafío y murieron envenenadas. Al término del proceso se condenó a ciento sesenta mujeres<sup>67</sup>. Pero esto no es nada con respecto al resultado de un proceso que se celebró en el siglo II. Se habían producido otras muertes misteriosas y, una vez más, se había acusado a las mujeres. Esta vez el proceso terminó con más de dos mil condenadas, entre las cuales estaba la viuda de un cónsul (una de las víctimas), acusada de haber envenenado al marido para permitir el acceso al consulado de un hijo de un matrimonio anterior<sup>68</sup>. Pero prescindamos aquí de la convicción de los romanos de que las mujeres eran particularmente propensas a manejar los venenos<sup>69</sup>, y

---

<sup>66</sup> E. Cantarella, *La vita delle donne*, en *Storia di Roma*, cit., págs. 568 y sigs.

<sup>67</sup> Livio, 8, 18, 1-13. Sobre el problema véase C. Hermann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruselas 1964 (*Collection Latomus*, 67).

<sup>68</sup> Livio, 40, 37, 4-5.

<sup>69</sup> Sobre esta costumbre (y sobre los procesos de los que se trata en el texto, véase L. Monaco, *Veneficia matronarum*, en *Sodalitas. Studi in onore di A. Guarino*, IV, Nápoles 1984, págs. 2013 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

hecho que la versión de la ejecución doméstica es más antigua y más creíble<sup>80</sup>, la existencia de las dos tradiciones diferentes no puede sorprender. En un crimen público del tipo del que se había acusado a Espurio el poder paterno se solapaba con el del Estado y el castigo del reo podía ser tanto privado como público. La tradición recogida por Valerio Máximo, por Livio (aun con una cierta perplejidad) y confirmada por Plinio el Viejo<sup>81</sup>, nos permite conocer la suerte reservada a los traidores cuando su condena se pronunciaba en casa. Y ciertamente no son difíciles de comprender las razones del modo en que se refleja el castigo, pues la verga era el instrumento usual del castigo doméstico. Es bien sabido que, además de para los hijos, estaba reservada también y sobre todo para los esclavos insubordinados. Asestar algunos golpes a quien había desobedecido o faltado el respeto al *pater* era una práctica normal, por no decir cotidiana. Estando así las cosas, ¿cómo sorprenderse si, en caso de infracciones más graves, la verga se convertía en instrumento de muerte? En el fondo se trataba únicamente de prolongar, llevándolo a sus consecuencias extremas, un castigo habitual para todos, tanto para quienes lo sufrían como para quienes ordenaban aplicarlo. La elección de dar muerte a un hijo a palos requería a los *patres* menos fantasía y, por así decirlo, menos empeño que cualquier otra elección. La fustigación a muerte no requería instrumentos especiales, aparatos especiales, ceremonias especiales. Simple y eficaz, resolvía sin problemas particulares una desagradable necesidad.

### *La disciplina paterna: castigo privado y castigo público*

Así pues la ejecución de Espurio aparece como una forma normal y casi sobreentendida de la ejecución doméstica, decidida por el padre dentro de la total autonomía que le reconocía el derecho antiguo. En efecto, los jueces domésticos estaban al margen del control público. Dicho con otras palabras, los padres evaluaban la gravedad de la culpa y establecían la pena en base a sus criterios personales. Para limitar sus poderes no intervenían ni el Estado ni —mucho menos— los parientes y los amigos a los que en ocasiones consultaban y que, por lo que parece, eran con frecuencia muy numerosos<sup>82</sup>. Pero la hipótesis de que los parientes y amigos desempeñasen el papel de un jurado debe excluirse decididamente, así como debe excluirse —a pesar de que las fuentes digan en ocasiones que las sentencias paternas se emitían “después de que la causa se había instruido” (*causa cognita*)<sup>83</sup>— que estu-

<sup>80</sup> Cfr. W. Oldfather, *Livy I, 26 and the Supplicium de more maiorum*, en *TAPhA* 39 (1908) 49 y sigs. en especial las págs. 67-68 (con bibliografía).

<sup>81</sup> Plinio, *Historia Natural*, 34, 9, 15.

<sup>82</sup> Un solo ejemplo. Según el relato de Flavio Josefo Herodes, para juzgar a sus hijos, organizó un tribunal de ciento cincuenta personas por consejo de Augusto y siguiendo el modelo romano. Cfr. Josefo, *Antigüedades de los Judíos*, 16, 361-372 y *Guerra de los Judíos*, 1, 534-543.

<sup>83</sup> Séneca, *De clem.*, 1, 15, 2.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ulpiano (posteriormente inserto en el *Digesto* de Justiniano y por tanto todavía considerado vigente en el siglo VI) define al culpable de *perduellio* como un delincuente “animado por un espíritu hostil al Estado o al emperador” (*hostili animo adversus rempublicam vel principem animatus*)<sup>4</sup>.

Estando así las cosas es más que evidente que se dejaba amplio margen de discrecionalidad (por no decir arbitrariedad) a quien tenía que establecer cuáles eran los casos de *perduellio*. La decisión de perseguir un comportamiento como tal era en buena medida una opción política. Pero si establecer los extremos del comportamiento denominado de esta forma es bastante problemático, de una cosa sin embargo es posible estar seguro: los culpables de traición (cualquiera que fuese la forma en la que se había cometido esa traición) eran inexorablemente condenados a muerte y ejecutados. Y desde los orígenes de la ciudad, a diferencia de los otros criminales, que tras la condena eran muertos por particulares autorizados por la *civitas* para matar, éstos eran muertos por el *rex* o sus ayudantes. ¿Qué muerte les estaba reservada? Según los casos, los momentos y, sobre todo, la situación política en la que se había cometido el crimen, se decapitaba a los traidores con el hacha, se les fustigaba hasta la muerte o se les precipitaba desde la roca Tarpeya.

#### LA DECAPITACIÓN CON EL HACHA (“SECURI PERCUSSIO”)

El instrumento con el que originalmente ajusticiaba el *rex* a los traidores era el hacha, y no por casualidad. Sobre los “haces lictores” –las enseñas así llamadas porque las llevaban sus ayudantes, llamados *lictors*– el hacha (*securis*), representada con el filo dirigido hacia el exterior, estaba acompañada con algunas varas de olmo o de abedul, que eran las mismas vergas que se utilizaban, entre otras cosas, para flagelar al condenado antes de decapitarlo<sup>5</sup>. La *securis* y las *virgae*, mantenidas unidas en las enseñas con una cinta de color rojo<sup>6</sup>, representaban el poder de los magistrados.

La historia del hacha como instrumento para la ejecución capital es por lo tanto la historia del poder real. Su nacimiento no es anterior a la *civitas* y su final coincide, como veremos, con el de las instituciones reales.

Si bien la utilización del hacha como arma mortal se pierde en la noche de los tiempos<sup>7</sup>, sólo con la ciudad se convirtió de modo efectivo en sím-

---

<sup>4</sup> *Dig.* 48, 4, 11. Del pasaje se deduce con claridad que en el siglo III el *crimen perduellionis* caía bajo los rigores de la *lex Iulia maiestatis* y que a causa de la hostilidad que animaba al reo se consideraba una forma particularmente grave del *crimen maiestatis*.

<sup>5</sup> Para la descripción de los fasces lictores véase Dionisio de Halicarnaso, 5, 2, 1, que distingue las *virgae* de los bastones. Para la madera de la que se hacían las *virgae* véase Plauto, *Asin.*, 575 y *Epid.*, 28, así como Plinio *Historia Natural*, 16, 30, 75.

<sup>6</sup> *Lyd.*, *Mag.*, 1, 32. Sobre el valor simbólico del conjunto y sobre el valor mágico de las cintas rojas véase S. Tondo, *Aspetti simbolici e magici nella struttura giuridica della manusmissio vindicta*, Milán 1967, págs. 12 y sigs.

<sup>7</sup> Para adecuarme a la terminología imperante en la actualidad uso aquí y a continuación el término “segur”, si bien técnicamente el arma utilizada para la decapitación tendría que ser



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

la condena pública.” Éste es el relato de Livio al que hace eco el de Valerio Máximo: “Lucio Bruto, parejo a Rómulo por su gloria (porque si éste fundó Roma, aquél trajo la libertad), teniendo el poder supremo hizo arrestar, fustigar ante su tienda, atar al madero y decapitar con el hacha a sus hijos, culpables de pretender la restauración de la monarquía de Tarquino, expulsado por él. Se despojó de su condición de padre para adoptar la de cónsul y prefirió vivir sin hijos que sustraerse a su suerte de vengador público<sup>24</sup>.”

Más allá de los comentarios sobre la actitud de Bruto y sobre las reacciones de los romanos, lo que nos interesa es la descripción tan rápida como brutal de la que, por lo que se nos ha dicho, fue la última ejecución con el hacha llevada a cabo en la ciudad y que marcó el inicio de un período en el que en Roma las condenas a muerte se hicieron cada vez más raras (prescindiendo de la forma de su ejecución).

En efecto, entrada en vigor la *provocatio*, ya sea gracias a la renuncia del pueblo a infligir condenas capitales, ya gracias a la posibilidad concedida a los acusados de emprender espontáneamente la vía del exilio antes del veredicto<sup>25</sup>, las ejecuciones capitales terminaron por ser acontecimientos completamente excepcionales. Tras el año 90 a. de C. (fecha de la última ejecución registrada por las fuentes), en Roma sólo se infligió la pena de muerte en circunstancias extraordinarias como la conjuración de Catilina<sup>26</sup>. Pero prescindiendo del hecho de que durante el principado y en época imperial las ejecuciones se reanudaron y se multiplicaron (también como consecuencia del hecho que las sentencias imperiales y senatoriales no estaban sometidas a la *provocatio*), esto no significa que en la época republicana desapareciese la pena de muerte. Como tampoco significa, mirándolo bien, que nadie más fuese decapitado con el hacha. En efecto, la *securi percussio* continuó utilizándose para matar no sólo a los soldados insubordinados y rebeldes<sup>27</sup>, sino también a los prisioneros de guerra cuando eran muertos en la ciudad<sup>28</sup>, y para ejecutar las

---

<sup>24</sup> Livio, 2, 5. Cfr. Dionisio de Halicarnaso, 5, 8-9; Valerio Máximo, 5, 8, 1 y Virgilio, *Eneida*, 6, 817 y sigs.; Polibio, 6, 54; Plutarco, *Publícola*, 6.

<sup>25</sup> Según Livio, por ejemplo, el exilio –de hecho– se concedió en el año 491 a. de C. a Coriolano (Livio, 2, 35, 6). Y si ciertamente su testimonio no es fiable al respecto (es decir, no se lo puede considerar como prueba del hecho que el exilio ya se concedía en esa época), también es cierto que Polibio escribe que, en su tiempo, los mercedores de la pena de muerte podían “irse abiertamente, infligiéndose a sí mismos el exilio de forma voluntaria, hasta el momento en que el último voto que formaba el veredicto se hubiese pronunciado” (Polibio, 6, 14, 7). Sobre el exilio y sobre los problemas con él relacionados véanse en todo caso G. Crifó, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, I, Milán 1961 y *Exilica causa quae adversus axulem agitur*, en *Du Châtiment*, cit., págs. 453 y sigs. (en particular págs. 483 y sigs.) y E. L. Grasmück, *Exilium. Untersuchungen Zur Verbannung in der Antike (Rechts - und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F., 30)*, Paderborn-Múnich 1978, en particular págs. 63 y sigs.

<sup>26</sup> Sobre el tema véase E. Levy, *Die römische Kapitalstrafe*, Sitzungsber. Akad. Heidelberg 1930-1931, abh. 5 = *Gesammelte Schriften* II, Colonia 1963, págs. 325 y sigs. y K. Katte, *Todesstrafe*, cit.

<sup>27</sup> Livio, 2, 59, 11; 28, 29, 11.

<sup>28</sup> Livio, 7, 19, 2-3; 8, 20, 7; *Per.*, 11. Según Polibio los *cives romani campani* que en el





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

los que quienes mostraban tales comportamientos eran personajes célebres, ignorando las anónimas exhibiciones de soldados cuyos éxitos militares extraordinarios no merecía la pena recordar, los ejemplos no dejan de ser frecuentes. Sila, cuenta Valerio Máximo, hacía llevar a su presencia las cabezas sangrantes de sus enemigos “casi vivas y todavía espirantes, para comer con los ojos lo que no le estaba concedido hacer con la boca”<sup>38</sup>. En este caso, al normal placer del triunfo parece añadirse una particular perversión personal, una sombra de deseos antropófagos que supera el de la ostentación social de la propia fuerza. Consideraciones análogas son inevitables también a la lectura del relato (siempre de Valerio) sobre el comportamiento de Cayo Mario cuando recibió la cabeza cortada de Marco Antonio: “Sostuvo alegremente la cabeza cortada de Marco Antonio entre las manos durante un banquete. Mostrándose de tal modo intemperante en el ánimo y en las palabras que dejó contaminar la santidad de la mesa con la sangre de aquel ilustrísimo ciudadano y orador e incluso llegó a abrazar a Publio Anneo, que se la había llevado, todavía sucio por la sangre de aquella acción”<sup>39</sup>.

Pero prescindamos de estos episodios de crueldad excepcional y reprochable y vayamos a los casos de deseo normal y aceptable (para los romanos) de exhibir los despojos enemigos. En el año 69 a. de C. la cabeza de L. Calpurnio Pisón Liciniano se paseó por la ciudad clavada en una pica<sup>40</sup>. En el 62 la cabeza cortada de Catilina se envió a Roma<sup>41</sup>. En el 45, en Munda, César hizo rodear a los pompeyanos con un círculo de cabezas clavadas en palos. Sobre la columna Trajana –sobre la que están esculpidas seis cabezas cortadas– el Emperador exhibe ante las tropas la cabeza del rey Decebalo que, aunque había muerto suicidado, era un enemigo derrotado<sup>42</sup>. La lista podría alargarse pero sería superfluo. Lo que se ha visto es más que suficiente para demostrar que la exhibición o fijación en público de las cabezas no era una práctica institucional, sino únicamente un uso social y bélico. Ninguna de las cabezas cortadas de las que hemos hablado se fijaba en la *Regia* o en cualquier otro lugar sagrado.

Así pues, la ejecución ordenada por César no puede relacionarse con una forma, indemostrada e indemostrable, de decapitación sacrificial humana. Sus precedentes, ciertamente sacrificiales, se encuentran más bien en otro rito, que nada tiene que ver con la *securi percussio*.

### *El caballo de octubre (“october equus”)*

En Roma, en el mes de octubre, se celebraba una solemne ceremonia religiosa a cuyo término se cortaba una cabeza y posteriormente se fijaba en el muro de un edificio público, exactamente igual que las cabezas de los

<sup>38</sup> Valerio Máximo, 9, 2, 1.

<sup>39</sup> Valerio Máximo, 9, 2, 2.

<sup>40</sup> Tácito, *Historias*, 1, 43, sigs. y 1, 47, 2.

<sup>41</sup> Dion Casio, 37, 40, 2.

<sup>42</sup> Cfr. J. L. Voisin, *Appendice a Les Romains, chasseurs de têtes*, cit., págs. 385 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

el hogar de la *Regia*, sostiene, eliminaba las impurezas provocadas por la guerra y la fijación de la cabeza significaba la atribución de la victoria al Estado<sup>54</sup>.

Asentado todo esto, podemos por último volver sobre el problema del que habíamos partido. Es evidente que la ejecución del año 46 no fue una casual improvisación del momento. Fue, en efecto, la recuperación de un rito y la constatación de que se trataba de un rito de guerra (y no de fecundidad) lo que explica las razones de la elección de César. La ejecución fue al mismo tiempo un castigo ejemplar y un sacrificio a Marte. Al ser soldados se sacrificó a los rebeldes como a los caballos de octubre. El gesto de César, por lo tanto, se explica sin necesidad de recurrir a la hipótesis, completamente indemostrada e indemostrable, del recuerdo de una antigua ejecución sacrificial por decapitación.

### *Conclusiones sobre la decapitación*

Para sustentar la naturaleza sacrificial de la decapitación con el hacha no quedan, así pues, indicios. Mirándolo bien su formulación está estrechamente relacionada con la hipótesis de que el hacha era el símbolo de la soberanía de Roma y como tal se utilizaba para hacer explícita la omnipotencia del poder real, señalado por fortísimos elementos religiosos.

Pero el hacha, como hemos visto, era en realidad el símbolo del *imperium* y el modo en que se usaba para matar nos lo ha confirmado a mayores.

La *securi percussio* era un gesto punitivo laico; como tal nació y como tal se utilizó en primer lugar en Roma y posteriormente (cuando se prohibió en Roma) fuera de la ciudad. Pero también aquí, hasta cierto punto, cedió el paso a otros instrumentos. Si en el tiempo de Augusto el procónsul de Asia Voleso seguía utilizando el hacha<sup>55</sup>, y si todavía en el tiempo de Claudio hacía lo mismo el responsable de Siria Cuadrado<sup>56</sup>, durante el reinado de Nerón la espada ya había tomado la primacía absoluta. Sin embargo ya Lucano, al describir la muerte de Pompeyo, observaba no sin ironía "*nondum artis erat ense caput rotare*", "todavía no existía el arte de cortar la cabeza con un golpe circular" (de espada, evidentemente)<sup>57</sup>.

En esta época el recurso al hacha se consideraba indecente. Cuando un soldado de Caracala la utilizó, el Emperador lo reprobó vivamente<sup>58</sup>. Durante la última persecución en África, cuando se decapitó a algunos cristianos

---

<sup>54</sup> véase todavía G. Dumézil, *Feste romane*, cit., págs. 201 y sigs.: *La virtù del sangue di cavallo*. Sobre la posibilidad de que el rito incluyese elementos mágicos, es decir la realización de actos de por sí capaces de producir efectos deseados, véase por otra parte A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, París 1948, pág. 162.

<sup>55</sup> Séneca, *De ira* 2, 5, 5.

<sup>56</sup> Josefo, *Guerra de los Judíos*, 2, 242. Por lo demás según Suetonio el mismo Claudio habría utilizado el hacha en la ciudad (*Claudio*, 25).

<sup>57</sup> Lucano, *Farsalia*, 8, 673.

<sup>58</sup> Script. Hist. Aug., *Caracala*, 4.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

rra a cualquier mujer que llore a un enemigo de Roma”<sup>2</sup>. Dicho esto atravesó a Horacia con la espada.

En este momento el relato cambia de registro. Tras la historia de una batalla y de un amor viene la descripción de un proceso.

El gesto de Horacio pareció tan horrible a los romanos, dice Livio, que a pesar de los méritos recién adquiridos se condujo al joven a un juicio ante el rey. Pero éste, que no quería asumir la responsabilidad personal de condenar a muerte a un héroe de la ciudad, reunió a la asamblea popular y dijo: “De acuerdo con la ley, nombro a los *duumviri* para que juzguen a Horacio de *perduellio*.” Se trataba de una ley terrible, llamada por Livio *lex horrendi carminis*: “Los *duumviri* juzgan la *perduellio*. Si el condenado apela contra su juicio, que se discuta el caso (*provocatione certato*). Si vencen (es decir, si el juicio de los *duumviri* se confirma) que se cubra la cabeza del culpable, se le suspenda con una cuerda del *arbor infelix*, se le fustigue tanto dentro como fuera del *pomerium*.”

Así pues los *duumviri*, “como no tenían el poder de absolver, según esta ley, ni tan siquiera a un inocente” (si se trataba de una interpretación de los *duumviri*, o si la ley imponía verdaderamente condenar a quien se había acusado de *perduellio* independientemente de la base de la acusación es una cosa muy discutida), condenaron a Horacio a muerte. Pero cuando uno de los lictores ya le había atado las manos, gracias a la concesión hecha por Tulo, Horacio pidió la verificación popular (“*Provoco*”). La palabra pasó por lo tanto al pueblo, ante el cual intervino el padre en defensa de su hijo. Horacio, dijo, no hizo más que anticiparse a lo que él mismo habría hecho en el ejercicio de sus poderes paternos. Se había “matado legítimamente” (*iure caesa*) a Horacia. Y abrazando a su hijo prosiguió la defensa en estos términos: “¿Tendríais verdaderamente el valor de ver atado bajo la *furca* y atormentado por las varas a este hombre al que hace un momento habéis visto avanzar (...) exultante y aclamado por su victoria? Ni tan siquiera los albanos soportarían contemplar semejante cosa. Pero venga, *lictor*, átales las manos que hace poco, armadas, dieron la primacía al pueblo romano. Venga, cubre la cabeza de quien ha liberado a esta ciudad. Suspéndelo del *arbor infelix*, fustígalo en el *pomerium*, en donde yacen los tres Curiacios. ¿Pues a dónde podéis llevar a este joven sin que los recuerdos de su valor cancelen la infamia del suplicio?” Así habló y el pueblo, “al no soportar ni las lágrimas del padre ni el recuerdo del valor de Horacio ante todos los peligros, absolvió al joven de la acusación de *perduellio*, más como reconocimiento de su valor que por la justicia de la causa. Y para que el homicidio fuese expiado al menos por una ofrenda se ordenó al padre lavar la culpa del hijo con el dinero público. El padre entonces, tras llevar a cabo algunos sacrificios expiatorios que después fueron responsabilidad de la *gens Horatia*, hizo pasar al joven con la cabeza cubierta, como si pasase bajo un yugo, bajo un madero colocado a través de la calle. Y este madero todavía se mantiene y se le llama el madero de las hermanas (*Tigillum*

---

<sup>2</sup> Livio, 1, 26.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

*neque fructum ferunt*"<sup>23</sup>; por lo tanto están consagrados a los dioses infernales las *arbores* que no se siembran y que no dan frutos.

De este modo las clasificaciones laica y mágico-religiosa terminan por encontrarse. Pero su relación no es suficiente para dar cuenta de todos los árboles considerados *infelices*. Además de aquellos que lo eran por naturaleza, había árboles que llegaban a serlo por circunstancias externas y sobrevenidas. Limitémonos a dos ejemplos: si una persona se ahorcaba en los alrededores de un viñedo, todo el viñedo se hacía impuro y el vino que producía no podía utilizarse para los ritos religiosos<sup>24</sup>; los bosques sobre cuyos árboles había caído el rayo no se podían utilizar para los sacrificios<sup>25</sup>.

A la luz de estas últimas consideraciones, es posible pensar que el árbol del suplicio no tenía que ser "infeliz" por naturaleza, sino que se convertía en tal tras el suplicio.

"¿Veis aquel árbol pequeño, corto, retorcido, infeliz? De él cuelga la libertad"<sup>26</sup>, escribe Séneca, que en otro lugar habla de un condenado atado (*adactus*) "a aquel madero infeliz"<sup>27</sup>. En ambos casos la "infelicidad" del madero podría parecer ligada al hecho de sostener a un condenado a muerte. Pero mirándolo bien la hipótesis no se puede defender con seriedad.

En efecto, en primer lugar la ley prescribía que el suplicio tuviese lugar en un "*arbor infelix*". Así pues, es evidente que se trataba de un árbol que ya se consideraba así. En segundo lugar prescribía que el condenado fuese "suspendido" con la cabeza velada (*caput obnubito*) al igual que las víctimas de los sacrificios<sup>28</sup>. Puesto que la *arbor infelix* estaba consagrada a los dioses infernales, resulta que el condenado por traición era consagrado a estos dioses.

La relación entre estos dos detalles del rito, al tiempo que aclara la razón por la que el árbol preseleccionado tenía que ser "infeliz", hace evidente que este árbol tenía que ser así por naturaleza. ¿Pero cuál era exactamente su función? ¿Cuál era la muerte que se infligía a quien se ajusticiaba en sus ramas?

### ÁRBOL INFELIZ Y AHORCAMIENTO

De acuerdo con una hipótesis que ha encontrado y encuentra todavía muchos seguidores, la *suspensio* al *arbor infelix* sería un ahorcamiento<sup>29</sup>.

---

que son: *figus alba*, *quercus*, *aesculus*, *ilex suberies*, *fagus*, *corylus*, *sorbus*, *pirus*, *malus*, *vitis*, *cornus*, *lotus*.

<sup>23</sup> Plinio, *Historia Natural*, 16, 45, 108.

<sup>24</sup> Plinio, *Historia Natural*, 14, 23, 119.

<sup>25</sup> Plinio, *Historia Natural*, 16, 8, 24.

<sup>26</sup> Séneca, *De ira*, 3, 15, 4.

<sup>27</sup> Séneca, *Ep.*, 101, 14.

<sup>28</sup> Y como la esposa en el momento de las bodas. Cfr. Festo, s.v. *Nuptias*, 174 L.

<sup>29</sup> Cfr. entre otros H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, Breslau 1878, pág. 55; K. Latte, *Todesstrafe*, cit. pág. 1614; W. Kunkel, *Untersuchungen*, cit., pág. 42 (a propósito de la *suspensio Cereri*, sobre lo que volveremos).





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

No es casual, por lo tanto, que los *libri pontificali* prohibiesen rendir honores fúnebres a los *suspendiosi*<sup>59</sup>. Sus cuerpos podían enterrarse pero sin el auxilio de las ceremonias que normalmente acompañaban el rito de la sepultura<sup>60</sup>.

¿Por qué rendirles honras fúnebres si vagaban por el aire? Si la prohibición de la sepultura era normalmente una pena accesoria, que condenaba además del cuerpo al alma del condenado, en el caso de los *suspendiosi* era la consecuencia lógica de su elección de muerte. Pero puesto que su alma errante era un alma maligna, perteneciente a la categoría temible de difuntos que los romanos llamaban *Lemures*, era en cierto modo necesario protegerse de ella. Para eso servían precisamente los *oscilla*, unas muñequitas o figuritas recortadas o construidas de forma variable que se pendían de los árboles y oscilaban bajo la brisa como pequeños columpios<sup>61</sup>. Según los romanos los *oscilla* tenían poderes purificatorios. "*Oscilla genus purgationis maximum*", escribe Servio en el comentario a las *Geórgicas*: los *oscilla* pertenecen a la categoría de los actos purificatorios más eficaces<sup>62</sup>. Pendiéndolos de los árboles en cuyas ramas había encontrado la muerte un ahorcado, se purificaba el aire, se hacía *felix* el árbol convertido en *infelix*. Pero esto no es todo, como escribe Varrón, los *oscilla*, imitando el modo en que había muerto el difunto y oscilando como su cadáver, aplacaban su alma, la hacían benévola y evitaban las desagradables consecuencias relacionadas con su hostilidad<sup>63</sup>.

### *La deshonra de los ahorcados: consecuencias sociales y jurídicas del ahorcamiento*

Junto al tabú mágico-religioso que afectaba a los que se habían ahorcado se ponían, en el plano social y jurídico, dos diferentes tipos de sanciones. La primera de ellas, la sanción social, consistía en la vergüenza que oscurecía la imagen de los *suspendiosi*, cancelando en la muerte su eventual respetabilidad como vivos.

---

*Annales du Musée Guimet, Revue d'histoire des religions* 119 (1939) 154 y sigs. Con referencia específica a Roma y a nuestro episodio véase E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants*, cit., pág. 74 y sigs.

<sup>59</sup> Ver de nuevo Servio, *Ad. Aen.*, 12, 603. Que el "lazo" instrumento de muerte al que alude el texto, fuese el del ahorcamiento y no el de la estrangulación, resulta claramente de lo que sigue en el texto, en donde Servio, citando a Varrón, repite que a los *suspendiosi* (y sólo a ellos) "*iusta fieri ius non sit*", es decir, no es lícito rendirles honores fúnebres.

Sobre el valor negativo del término *suspendiosi* véase A. Ernout, *Les adjectifs latins en -osus et en -ulentus*, París 1949, págs. 80-81. Sobre los libros pontificales véase P. Preifisch, *Quaestiones de libris pontificiis*, reimp. Nueva York 1975 (con *Fragmenta librorum pontificiorum*), bajo el título *Two Studies on the Roman Pontifices*.

<sup>60</sup> Cfr. E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants*, cit., pág. 69.

<sup>61</sup> V. Cremona, voz *Os-oris* en *Enciclopedia virgiliana* 3, 1983, 896 y sigs.

<sup>62</sup> Servio, *in Georg.*, 2, 389.

<sup>63</sup> Así dice Servio (citando precisamente a Varrón) en el varias veces citado comentario *ad. Aen.*, 12, 603.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

parece muchas veces tan fútiles como para ser absolutamente insensatos. ¿Cómo definir de otro modo el comportamiento de aquel patrono que, habiendo encargado a un esclavo que sirviese la mesa, lo hizo crucificar porque había mordisqueado un trozo de pescado o bebido un sorbo de salsa todavía caliente? Quien se plantea la cuestión es Horacio, en la tercera *Sátira* del primer libro,<sup>79</sup> y la respuesta es muy significativa: aquel patrono está loco. Más allá del juicio sobre la insensatez, Horacio no parece tener otra cosa que añadir, no hace la más mínima alusión a la crueldad del hecho. ¿Por qué habría tenido que hacerlo? La vida de un esclavo dependía sólo de su patrono, que podía disponer de él como le parecía. Si decidía matarlo lo hacía clavándolo en la cruz, como hacían con regularidad –precisamente– los que decidían ejercer sus derechos, cualquiera que fuese el motivo y también si no existía tal motivo.

En la sexta *Sátira* de Juvenal, una mujer y un marido discuten: “¡Crucifica a este esclavo!”, dice la mujer. El marido intenta alguna resistencia: “¿Qué crimen ha cometido para merecer semejante suplicio? ¿Quién ha sido el testigo? ¿Quién lo acusa? Escucha, ¡nunca se reflexiona demasiado cuando se trata de una vida humana!”. “Necio, ¿acaso el esclavo es un hombre? De acuerdo, no ha hecho nada. ¡Pero quiero que se haga así, lo ordeno! ¡Que el motivo sea mi voluntad!”<sup>80</sup>. Obviamente el diálogo tiene el objetivo (acostumbrado en Juvenal) de mostrar la maldad de las mujeres, su insoportable arrogancia, prepotencia, presunción y disolución. Pero más allá de los excesos personales del autor y del género literario del que es tal vez el mayor exponente, el pasaje permanece como altamente significativo. Además, la caracterización de la cruz como *servile supplicium* encuentra confirmación en las fuentes más diversas. Veamos algunos ejemplos.

En Tácito, muere crucificado el liberto Asiático. Por el *De Bello Hispanico* sabemos que César hizo crucificar en Hispania<sup>81</sup> a tres esclavos<sup>82</sup>. Cicerón, en el alegato *pro Cluentio*, acusa a la madre del acusado de haber hecho crucificar a un esclavo tras haberle cortado la lengua (pero la acusación no era de crueldad por la crucifixión: lo que era grave era el corte de la lengua, con el que había impedido al esclavo decir lo que sabía del asunto)<sup>83</sup>. Por Flavio Josefo sabemos de una mujer sometida al terrible suplicio a pesar de su sexo, presumiblemente porque se trataba de una antigua esclava<sup>84</sup>. En este punto continuar serviría sólo para redactar una larga y monótona lista de atrocidades. Nos basta con haber encontrado confirmación del hecho de que la muerte en la cruz de un hombre libre, cuando se decretaba excepcionalmente, era un hecho que provocaba en los romanos desconcierto y espanto; incluso en la hipótesis –para limitarnos a un

<sup>79</sup> Horacio, *Satiras*, 1, 3, vv. 80-81.

<sup>80</sup> Juvenal, *Satiras*, 6, 219 y sigs.

<sup>81</sup> Tácito, *Historias*, 4, 11.

<sup>82</sup> César, *Bell. Hisp.*, 20, 5. Reseña de otros textos en J. Lipsius, *De cruce*, cit., págs. 26-28.

<sup>83</sup> Cicerón, *pro Cluent.*, 187.

<sup>84</sup> Josefo, *Antigüedades Judías*, 18, 69, sig.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

lio Régulo en el relato por lo demás incierto de Silio Itálico<sup>103</sup>; y como ocurrió a Cristo, fijado a una cruz tan alta que cuando, ya moribundo, gritó “Tengo sed”, el soldado que mojó sus labios con la *posca* (la mezcla de agua y vinagre que los guardias tenían consigo) se vio obligado a hacerlo con una esponja fijada en la punta de una caña<sup>104</sup>.

Cruces de altura diferente, por lo tanto, pero también cruces de forma diferente, pues la técnica de construcción del instrumento no siempre era la misma.

El *patibulum*, como hemos dicho, era una viga separada y autónoma que se unía al *stipes* sólo en el momento en que se daba muerte al condenado y que llegaba al lugar del suplicio junto con el condenado, o mejor cargado sobre sus espaldas y con sus muñecas atadas a él por medio de cuerdas.

“Que lleve el patíbulo por la ciudad y que después se le fije a la cruz”, leemos en la *Carbonaria* de Plauto<sup>105</sup>. También es explícito Artemidoro: “El que debe ser clavado a la cruz, primero la lleva”<sup>106</sup>. Así pues, la cruz sólo adoptaba su forma característica en el momento final de la ejecución. Pero, como decíamos, la forma no era siempre la misma.

A veces se preparaba en el *patibulum* una muesca destinada a apoyarse sobre un resalte en el extremo del *stipes*, de modo que la cruz resultante, llamada *crux commissa*, tenía forma de T. Por el contrario otras veces la muesca se preparaba en el *stipes*, de forma que su parte superior, sobrepasando el punto de unión con el *patibulum*, formaba una cruz con cuatro brazos, llamada *crux immissa* o *capitata*<sup>107</sup>.

*El uso de los clavos: la inscripción de Pozzuoli y el Santo Sudario.* Hemos aquí, tras este reconocimiento sumario del instrumento de suplicio<sup>108</sup>, prestos a encarar el problema cuya solución, junto a los elementos de los que ya disponemos, permite responder finalmente a la cuestión de la que habíamos partido: ¿el suplicio en el árbol *infelix* era verdaderamente una crucifixión, como sostuvieron todos lo que, de Mommsen en adelante, han seguido las indicaciones de Lipsius?

En este punto (puesto que el suplicio del árbol preveía que se atase al reo con una cuerda) surge necesariamente la consideración de la debatidísima cuestión de los clavos. ¿Estamos seguros de que la crucifixión romana preveía el uso de clavos?

En realidad las fuentes dejan pocas dudas al respecto.

En la *Mostellaria* de Plauto el esclavo Tranión promete un talento a quien consiga descender de la cruz, “pero con la condición que sus manos y sus pies estén clavados dos veces”<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> Silio Itálico, *Punic.*, 2, 435 y sigs.

<sup>104</sup> Marcos, 15, 36, y Juan, 19, 28-29.

<sup>105</sup> Plauto, *Carb.*, 2.

<sup>106</sup> Artemidoro, *Oneir.*, 2, 56.

<sup>107</sup> J. H. Lipsius, *De cruce*, cit., fol. 15 y sigs., y J. Thoby, *Le crucifix des origines au Concile de Trente. Étude iconographique*, Nantes 1959, pág. 2.

<sup>108</sup> Más informaciones en J. Thoby, *Le crucifix*, cit.

<sup>109</sup> Plauto, *Mostell.*, 359-360.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

¿Cuál es, por lo tanto, la relación entre la *furca* y el árbol infeliz? Para responder a la cuestión, en este caso, estamos obligados a remontarnos en el tiempo, comenzando por lo que sabemos de la *furca* cuando —en la antigüedad tardía— hizo su aparición entre los instrumentos de la ejecución capital. ¿Es posible que Livio aluda a un instrumento similar a éste, cuando habla de la *furca* bajo la cual los conciudadanos habrían tenido que ver atado al héroe que les había proporcionado la victoria sobre los albanos, en caso de haberlo condenado? ¿Cuáles son las relaciones entre la *furca* y el suplicio en la *arbor infelix*?

### La “*furca*” imperial

El primer problema que es necesario encarar, para responder a esta cuestión, es el de la forma de la *furca* imperial y de la muerte que infligía. Se trata desgraciadamente de un problema difícil de resolver pues todo lo que sabemos con certeza acerca de la *furca* de la antigüedad tardía es que proporcionaba una muerte instantánea.

“La *furca* —escribe Isidoro—, denominada vulgarmente patíbulo, casi indicando que tiene la cabeza. En efecto, el condenado muere suspendido y estrangulado por éste. Pero la pena del patíbulo es menor que la de la cruz. El patíbulo mata inmediatamente a los que cuelgan de él, la cruz tortura largamente a los que se clavan en ella”<sup>125</sup>.

Así pues, es una muerte instantánea, ¿pero cuál? La respuesta depende por supuesto de la forma del instrumento así denominado. Pero dado que esta forma no se describe jamás las hipótesis son más de una.

Según Lipsius, a partir del siglo IV la *furca* se construiría apoyando sobre dos palos verticales una traviesa horizontal de la que ahorcaría al condenado<sup>126</sup>. En otras palabras, la *furca* tardoimperial tendría que identificarse con el instrumento denominado horca utilizado en Europa durante largos siglos. Pero todo lo que hemos tenido ocasión de ver sobre la aproximación de los romanos hacia el ahorcamiento hace que esta interpretación resulte difícilmente aceptable. Y, sobre todo, es inevitable constatar que la palabra *furca* no se presta a describir semejante instrumento.

En efecto, *furca* significa “madero bifurcado”. En la *Suda* leemos que la *furca*, para los romanos, era un “*didymon xylon*”, un madero con dos puntas<sup>127</sup>. Aun imaginando que la *furca* destinada al ahorcamiento estuviese construida utilizando dos ramas bifurcadas como sostén de la traviesa horizontal, la palabra *furca*, en singular, plantea no pocas sorpresas. Si, ciertamente, es posible que en el transcurso del tiempo y durante un largo período un nombre termine por designar algo que ya no tiene ninguna relación con el nombre mismo (como ha ocurrido precisamente en época

<sup>125</sup> Isidoro, *Orig.*, 5, 27, 34 L.

<sup>126</sup> J. H. Lipsius, *De Cruce*, cit., fol. 75 y sigs.

<sup>127</sup> Suidas, s.v. *Fourka*.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

A diferencia de la *furca* tardo imperial, el cuello de la víctima, en la *furca more maiorum* (variante del suplicio del árbol llevada a cabo utilizando una *furca* construida expresamente), se insertaba de un modo que no provocaba el estrangulamiento, como confirma sin lugar a dudas, además de la lógica, la descripción del *supplicium more maiorum* hecha por Aurelio Víctor. Se fustigaba a muerte al condenado, dice Aurelio, “*collo in furca coniecto*”,<sup>137</sup> es decir, con el cuello acomodado, colocado en la *furca*: colocado con cierta atención, por lo tanto, con la precaución necesaria para evitar consecuencias funestas inmediatas. Colocado, en resumen, de un modo que permitía la ejecución de un suplicio no instantáneo.

También gracias a Suetonio sabemos que Domiciano, tras haber condenado a algunas personas al *supplicium more maiorum*, aterrorizado por la dureza de la pena se desdijo de sus decisiones; también en este caso se trataba de personas culpables de traición a las instituciones (aquí el *crimen maiestatis*)<sup>138</sup>.

Con la única excepción de la ejecución a la que quiso asistir Claudio en Tívoli (cuyas razones no se especifican)<sup>139</sup>, todas las condenas al *supplicium more maiorum* de las que tenemos conocimiento están relacionadas con delitos de traición<sup>140</sup>.

La conclusión de que el *supplicium more maiorum* no era otra cosa que el suplicio previsto por la *lex horrendi carminis* parece casi inevitable. Además, el hecho de que aquellos a los que se condenaba en aplicación de esta ley fuesen golpeados hasta la muerte aparece confirmado por el relato de un conocidísimo episodio.

### *El suplicio de Marco Manlio Capitolino*

En el año 384 se condenó a un hombre por haber intentado restaurar la monarquía. Mientras que los volscos atacaban Roma, en la ciudad había tenido lugar una sedición “de la parte –dice Livio– de donde menos se habría tenido que temer, de un patricio de limpia reputación llamado Marco Manlio Capitolino”<sup>141</sup>.

La fama de Manlio estaba ligada a la heroica defensa de Roma durante la ocupación de los galos y la sedición guiada por él (que pasó a la historia como la *manliana seditio*) no sólo era sorprendente, sino simplemente increíble. ¿Cómo había podido ocurrir que quien había salvado el Capitolio (y que como reconocimiento de la importancia de este gesto se le había llamado Capitolino) se convirtiese en un peligro para su ciudad?

<sup>137</sup> Aurelio Víctor, *Ep.*, 5, 7.

<sup>138</sup> Suetonio, *Domiciano*, 11. Otros suplicios de este tipo en Tácito, *Annales*, 4, 30; 14, 48 y 16, 11.

<sup>139</sup> Suetonio, *Claudio*, 34.

<sup>140</sup> Así justamente W. Oldfather, *Livy I*, 26, cit., pág. 66, en donde se recogen otros casos en los que se aplicó este suplicio, siempre a traidores.

<sup>141</sup> Livio, 6, 11, 2. Sobre el episodio véase recientemente P. Zamorani, *Plebe genti esercito. Un'ipotesi sulla storia di Roma (509 - 339)*, Milán 1987, pág. 493 y sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Por el contrario, según otros, las ejecuciones en cuestión no eran ni ejecuciones domésticas ni actos de jurisdicción criminal, sino ritos de expiación de un acontecimiento que anunciaba la ira divina. En otras palabras, se trataba de la expiación de un *prodigium*<sup>8</sup>.

Pero ninguna de estas hipótesis resulta convincente. Prescindamos ahora de la muerte de las vestales, sobre la que ya hemos tenido ocasión de detenernos y a la que, en todo caso, volveremos. Limitémonos por el momento a reflexionar sobre el castigo de sus cómplices. Contra la hipótesis de que se tratase de un castigo doméstico se levantan considerables obstáculos.

En primer lugar, el Pontífice Máximo no era el único que intervenía en la decisión de dar muerte al reo, sino que correspondía a todo el colegio pontifical, cuyo papel era por lo tanto bastante diferente del puramente consultivo que correspondía al consejo doméstico, en el caso de que el *paterfamilias* decidiese convocarlo<sup>9</sup>. El Pontífice Máximo, por otra parte, no tenía ningún poder personal sobre el hombre condenado a morir. Para él, el cómplice de la vestal, era un ciudadano como los demás, ante el cual el único derecho que podía ejercer era —como mucho— el de venganza. Del mismo modo que el padre, por venganza, podía matar al amante de su hija, el Pontífice Máximo —se podría pensar— mataba al cómplice de la vestal. Pero a diferencia del *paterfamilias* el Pontífice no tenía el derecho sino el deber de matar al culpable. A diferencia de los padres él no debía lavar una ofensa privada. El comportamiento del reo, en este caso, había puesto en peligro de modo dramático a toda la *civitas*, profundamente turbada por un acto que, al haber provocado la ira divina, requería una expiación. En efecto, el delito cometido era un delito religioso.

Pero esto no significa, como pensaba Wisowa, que este delito fuese un *prodigium*. El *prodigium* no era el acto que ofendía a los dioses, era el acontecimiento portentoso que denunciaba la ruptura de la *pax deorum*. El hermafrodita y el recién nacido monstruoso, por ejemplo, se consideraban *prodigia*, y como tales se les eliminaba inmediata y drásticamente. Pero su eliminación (como la de todos los “prodigios”) no acaecía mediante la fustigación a muerte. Se les ahogaba en las aguas del mar o de los ríos en el transcurso de solemnes ceremonias sobre las cuales tendremos ocasión de volver. La fustigación a muerte del cómplice de la vestal, por lo tanto, era la ejecución de una pena pública<sup>10</sup>, cuyo carácter ciudadano proviene, entre otras cosas, del hecho que se ejecutaba en el Comicio, es decir, en el lugar político por excelencia.

¿Pero cuál era la razón por la que, debiendo infligir una pena capaz de expiar una ilegalidad religiosa, la ciudad escogió la fustigación a muerte? Antes de encarar el problema es necesario completar el análisis de los delitos castigados con este suplicio que, bien mirados, son más numerosos de lo que se suele pensar.

<sup>8</sup> G. Wissowa, *Vestalinnefrevel*, en *Arch. für Religionwissenschaft* 22 (1923-1924) 203.

<sup>9</sup> Cfr. T. Cornell, *Some Observations on the “crimen incesti”*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 27 sigs., en particular pág. 30.

<sup>10</sup> Para la hipótesis de que se trataba de una pena ciudadana véase C. Koch, en *PWRE* VIII, A 2, 1958, s.v. *Vesta*, col., 1732 sigs., en particular col. 1749.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Cerrojos, cerrojos, que placer saludaros, yo os amo, os conjuro y deseo imploraros: apiadaros de mi amor, cerrojos mis queridos, transformaros para mí en bailarines romanos, os conjuro, sobresaltaos, enviad a mi amor que me hace morir y bebe toda la sangre de mi corazón<sup>33</sup>.

Las palabras de Fedromo suenan inmediatamente como la repetición de una queja mágica en la que, entre otras cosas, aparecen algunos términos típicos del *votum* y de la *devotio*, sobre los que volveremos (por ejemplo, *obsecro*)<sup>34</sup>.

Que Plauto haya recurrido a esto de forma más o menos consciente no importa, lo que importa es que, en el momento en que quería poner en escena una serenata “a la griega”, a su mente regresaron –de un modo completamente automático– ritmos, verbos, palabras “eficaces” desde antiguo.

Pero volvamos al uso delictivo de la magia. Cicerón, hablando de la *occentatio* y del *malum carmen incantare*, especifica que es *malum* el *carmen* que “provoca en otros *infamia* o *flagitium*”<sup>35</sup>. Y *flagitium*, en la época en la que escribe (no diferente en esto a *infamia*), indicaba el deshonor, entendido tanto como sensación de quien los sufría (la vergüenza) como en su vertiente de sanción social. El *incantare* un *malum carmen*, por lo tanto, como ya habíamos dicho, se había convertido en un acto de difamación. Pero quizás, como observó en su momento H. Usener, no se trataba originariamente de difamación sino de algo bastante más concreto. En efecto, *flagitium*, que proviene de la raíz *flag*, tiene el mismo valor que el verbo *flagitare*. Y *flagitare*, que en la época clásica significaba “pedir” (algo), en la lengua más antigua significaba seguir, perseguir, importunar a una persona con peticiones insistentes, acompañar con gritos. Por ejemplo, perseguir insolentando a un deudor insolvente<sup>36</sup>, o seguir vociferando por la calle a un magistrado impopular<sup>37</sup>. Así pues, hacer *flagitium* no significaba ofender el honor de alguien. Significaba realizar gestos escandalosos dirigidos contra él. Si nos remontamos aún más en el tiempo, quizás indicaba una acción todavía más concreta en su materialidad, si es posible expresarse en estos términos. Más en concreto indicaba la acción de seguir a alguien a golpes de látigo. En efecto, la raíz *flag* relaciona *flagitium* con *flagellum* y *flagrum*. Y *flagellum* y *flagrum* significan “látigo”<sup>38</sup>. Dicho de otra manera, el *flagitium* era una venganza realizada por quien consideraba que había sido objeto de una injusticia.

Hasta aquí la interpretación de Usener, junto a la cual es necesario considerar ahora la de Huvelin. El *flagitium*, dice él, era en efecto una ven-

<sup>33</sup> Plauto, *Curc.*, 147-152.

<sup>34</sup> Cfr. P. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, cit., pág. 57, y *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 42 sigs.

<sup>35</sup> Cicerón, *República*, 4, 10, 12, apud Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2, 9.

<sup>36</sup> Catón, *Suasio legis Voconiae*, 54, 2, y Plauto, *Cas.*, Prol., 23-24.

<sup>37</sup> Cicerón, *Verrinas*, 5, 36, 94, y *ad fam.*, 9, 8, 1.

<sup>38</sup> H. Usener, *Italische Volksjustiz*, en *Rhein. Mus.* 56 (1901) 5 sigs.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

## LA PIRA

En época imperial algunas sentencias capitales se ejecutaban quemando vivos a los condenados.

En las *Pauli Sententiae*, por ejemplo, leemos que se condenaba a los magos a las bestias o a la pira<sup>1</sup>. En el año 390 una constitución de Teodosio I estableció que se quemasen vivos a quienes cometían “la infamia de condenar al cuerpo viril, transformado en femenino, a soportar prácticas reservadas al otro sexo”: con otras palabras, a los homosexuales pasivos y, más específicamente, sólo a los que se prostituían en los burdeles de la capital (*virorum lupanares*)<sup>2</sup>. La decisión de extender la pena a todos los homosexuales pasivos la tomó en el 438 Teodosio II<sup>3</sup>.

El listado de los comportamientos castigados con el *vivicomburium* podría continuar<sup>4</sup>, pero la referencia a estos dos casos basta para mostrar que el fuego castigaba delitos bastante diferentes, relacionados sólo por su gravedad. Esto por lo que respecta a la época imperial. ¿Pero en qué momento entró la pira a formar parte de la serie de las penas capitales, y

<sup>1</sup> *Paul. Sent.*, 5, 23, 17.

<sup>2</sup> La constitución, fechada el 6 de agosto, se conserva en la *Roman. et mosaic. legum collatio*, 5, 3 (en *FIRA*, II, pág. 543 sigs.). Sobre las diferentes interpretaciones que se han dado de ella, y para los argumentos a favor de la propuesta en el texto véase E. Cantarella, *Secondo natura*, cit., pág. 226 sigs.; trad. española, *Según Natura*, Akal, cit.

<sup>3</sup> *Cod. theod.*, 9, 7, 6. La extensión de la pena de muerte a todas las formas de homosexualidad, activa o pasiva, fue obra del emperador Justiniano, con medidas sobre las cuales véase de nuevo E. Cantarella, *Secondo natura*, cit., pág. 232 sigs., trad. española, *Según Natura*, Akal, cit., en donde (además de la constitución de Teodosio II, en las págs. 230-232) se encuentran las razones por las cuales, durante siglos, los romanos condenaron solamente la homosexualidad pasiva (*passim*).

<sup>4</sup> Cfr. *Cod. Theod.*, 7, 1, 1, y *Cod. Iust.*, 12, 35, 9. El término *vivicomburium* –también usado en el texto en otros lugares– aparece en Tertuliano, *De anima*, 1, 6 y 33, 6, pero no es palabra de la lengua común y mucho menos el término técnico que describe esta pena. En las fuentes jurídicas postclásicas (*Pauli Sententiae*) se encuentra por el contrario la palabra *crematio*. Sobre la expresión que indica la pira en las XII Tablas volveremos más adelante.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

un décimo tribuno escapó a la suerte de sus colegas. Bajo este punto de vista el relato de Valerio Máximo tiene la ventaja de que las cuentas salen: el décimo tribuno era Escévola. Pero esto no significa que su relato sea creíble. En efecto, un tribuno no tenía el poder de condenar a muerte a sus colegas. Todo lo que se puede pensar, si se quiere pensar en un papel activo de Publio Mucio Escévola en el episodio que llevó a la muerte de sus colegas, es que él, sin quemarlos vivos personalmente y sin ordenar hacerlo, haya en todo caso provocado su muerte. Tal vez denunciándolos o quizás aceptando en su nombre o por su cuenta (o proponiendo) una ordalía del fuego a la que él sería el único en conseguir escapar<sup>21</sup>. Bajo esta perspectiva, el hecho de que en Festo su nombre aparezca en la lista de los tribunos “quemados” podría encontrar una explicación. En efecto, Mucio no sólo había contribuido a determinar la ordalía, también la había sufrido. Exactamente al igual que su antepasado, el gran Zurdo<sup>22</sup>, Publio Mucio Escévola se había expuesto a las llamas.

Evidentemente estamos en el campo de las hipótesis. En concreto se trata de una hipótesis que tiene tantas o más probabilidades de estar fundamentada cuanto más el recurso al “juicio de dios”, cualquiera que fuese la forma que adoptase, resulte documentado por otras fuentes. En efecto, si los episodios de los que fueron protagonistas los dos Escévolas permaneciesen aislados, y si no fuese posible encontrar en Roma otra huella de prácticas ordalías, sería verdaderamente demasiado azaroso extraer conclusiones sobre la base de testimonios tan inseguros. Pero los romanos solían recurrir a las ordalías con cierta frecuencia.

### LAS ORDALÍAS EN ROMA

Que antaño los romanos acostumbrasen a confiar la solución de las cuestiones controvertidas al juicio de la divinidad emana de numerosos testimonios.

Para comenzar, el recuerdo de un juicio de dios puede leerse con bastante facilidad tras el relato del combate entre los Horacios y los Curiacios. Pero la hipótesis de que el combate entre los campeones romanos y los albanos fuese un duelo judicial no es la única explicación del complejo episodio. En efecto, según la interpretación “trifuncional” de G. Dumézil, el episodio conservaría las huellas de una iniciación mágico-militar. Esto es cierto, pues siguiendo el argumento de Dumézil es difícil no tener en cuenta, por ejemplo, el paralelo entre la gesta del Horacio vencedor de los alba-

---

<sup>21</sup> Esta es la hipótesis avanzada por J. Gagé, “*Vivicomburium*”, cit., sobre la cual, aún sin compartir todas sus conclusiones, se fundamentan las líneas básicas de la argumentación desarrollada en el texto.

<sup>22</sup> Según una hipótesis avanzada por G. Dumézil el tema del Zurdo tendría que remitirse a la mitología trifuncional indoeuropea, del mismo modo que el del héroe con un solo ojo, que en Roma estaría representado por Horacio Cocles. Cfr. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, París 1948, en donde en el capítulo IX se encuentra el paralelo entre Mucio Escévola y Tyr (el dios escandinavo con una sola mano) y Horacio Cocles y Odín (el dios con un solo ojo).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

¿Acaso era esta capacidad de especial resistencia al fuego la razón del sobrenombre *Ambustus*, utilizado tradicionalmente como cognomen por la *gens Fabia*? Esta *gens* tenía un papel particular en el culto de los *Luperci*, como demuestra –todavía en época de César– la distinción entre los *Luperci Fabiani* y los *Luperci Quinctiales* (pertenecientes a la *gens* de los *Quintii*). La explicación de la contraposición entre las dos familias la proporciona Ovidio. En el momento de la fundación de la ciudad los *Fabii* habrían apoyado a Remo y los *Quintii* a Rómulo<sup>39</sup>. Obviamente se trata de una leyenda. Pero cualquiera que sea su origen la relación entre los *Fabii* y los *Luperci* es indiscutible. Aunque es cierto que tal vez no se reclutaba a los *Luperci* sólo entre los *Fabii* y los *Quintii*, su papel particular en el culto de Fauno está fuera de discusión.

Concluyendo. Los *Fabii*, como decíamos, utilizaban *Ambustus* como sobrenombre; el significado del término era “quemado alrededor”<sup>40</sup>, pero también significaba “quemado a medias”. ¿Es posible pensar que los *Ambusti* fuesen tales porque habían sobrevivido a una prueba del fuego? Un poco “chamuscados”, podríamos decir, pero en todo caso siempre victoriosos. Las quemaduras padecidas en el curso de una prueba –en este caso no se considerarían un deshonor sino una marca meritoria.

Volvamos ahora a Mucio Escévola. Mucio había superado una prueba del fuego perdiendo su mano derecha. Su quemadura era la señal de su valor y el fuego, de nuevo, el instrumento que le había permitido mostrarlo. ¿Tenemos que pensar que, en los orígenes, la prueba de valor era una prueba mágica? En otras palabras, ¿tenemos que pensar que se superaba con medios mágicos? Así lo han afirmado algunos. La palabra *scaevus* originalmente no significaba zurdo sino favorable. En efecto, según Varrón, se llamaba *scaevola* a un pequeño objeto obsceno (*turpicula res*) que se solía colgar del cuello de los niños para protegerles contra la mala ventura. *Scaevola*, escribe Varrón, deriva de *scaeva*, esto es, izquierda, porque los presagios que aparecen por la izquierda son favorables<sup>41</sup>. ¿Resulta demasiado fantasioso pensar que el objeto mágico que protegía a los niños del mal de ojo derivase del que originalmente protegía a los que afrontaban la prueba del fuego?<sup>42</sup> La hipótesis resulta, en efecto, un poco audaz. Pero no es necesario creer en esta derivación para constatar que se utilizaba el fuego para realizar gestas extraordinarias. A ello podríamos añadir que en el fuego ocurrían acontecimientos absolutamente extraordinarios,

<sup>39</sup> Ovidio, *Fastos*, 2, 265 sigs.

<sup>40</sup> Varrón, *Lengua Latina*, 7, 21.

<sup>41</sup> Varrón, *Lengua Latina*, 7, 97. Sobre la contraposición entre derecha e izquierda, sobre su valor simbólico y sobre su posible existencia en un período matriarcal, durante el cual la derecha (activa) no habría tomado todavía la supremacía sobre la izquierda (pasiva), en el contexto de una lucha entre valores femeninos históricamente destinados a ser sometidos y valores masculinos destinados a dominar, véase J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht.*, cit., y las consideraciones desarrolladas en la Introducción a J. J. Bachofen, *Il potere femminile, Storia e teoria*, editado por E. Cantarella, Milán 1978.

<sup>42</sup> La hipótesis es de J. Gagé, “*Vivicomburium*”, cit., pág. 560.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

## LA PRECIPITACIÓN DE LA ROCA TARPEYA

## TARPEYA: LA MUCHACHA; LA ROCA Y LOS TRAIADORES

*La muchacha*

Un día que la muchacha llamada Tarpeya, hija de Espurio Tarpeyo, guardián del Capitolio, fue a buscar agua al exterior de los muros de la ciudadela vio al rey de los sabinos, Tito Tacio, en cuyos brazos brillaban espléndidos brazaletes de oro. Invadida por un deseo irresistible de poseer esas joyas, Tarpeya prometió al rey enemigo que si se las daba le abriría las puertas de la fortaleza, cosa que aceptó Tacio. Pero a cambio de la traición no dio a Tarpeya los relucientes y ansiados brazaletes, pues en cuanto entró en el Capitolio arrojó sobre ella el escudo y, obedeciendo a sus órdenes, lo mismo hicieron sus soldados. Tarpeya murió así, miserablemente, sepultada bajo las armas de los enemigos.

De esta manera cuenta la historia Tito Livio<sup>1</sup>, siguiendo las huellas proporcionadas por dos analistas, Fabio Píctor y Cincio Alimento<sup>2</sup>. Pero Dionisio de Halicarnaso, tras recoger a su vez la historia, declara que no le parece fiable<sup>3</sup>. En efecto, dice que tras la muerte de Tarpeya los romanos la habían honrado y que en el lugar en donde se la había matado habían levantado una tumba sobre la cual las vestales depositaban ofrendas todos los años<sup>4</sup>. ¿Por qué harían esto si se tratase en efecto de una traidora? Es mucho más creíble, por lo tanto, según Dionisio la versión proporcionada

---

<sup>1</sup> Livio, 1, 11, 5-9.

<sup>2</sup> Vivieron entre el final del siglo III y los comienzos del siglo II a. de C.

<sup>3</sup> Dionisio de Halicarnaso, 2, 38 sigs.

<sup>4</sup> Dionisio de Halicarnaso, 2, 40, y Festo, 464 L. Por lo demás en honor a Tarpeya se había levantado una estatua (Festo, 496 L.). Tarquino destruyó la tumba de Tarpeya cuando hizo levantar el templo de Júpiter Capitolino (Plutarco, *Rómulo*, 18, 1).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

El respeto a los pactos, tanto públicos como privados, estaba garantizado en Roma por *Dius Fidius*, también llamado *Semo Sancus*, en cuyo templo se conservaba el *foedus Gabinium* (el tratado con la ciudad latina de Gabias, una de las más antiguas aliadas de Roma)<sup>39</sup> y al que se confiaba más en general el respeto a todos los pactos basados en la confianza, entre los cuales figuraban los matrimonios<sup>40</sup>.

Atentar contra la *fides*, tanto pública como privada, era por lo tanto un delito religioso<sup>41</sup>. Para invalidar esta constatación no puede servir el hecho de que quienes habían violado la confianza privada (sean falsos testigos o ladrones manifiestos de condición servil) fuesen precipitados por quienes habían sido traicionados por ellos. En efecto, en este caso la práctica antigua se había puesto al servicio de la venganza privada<sup>42</sup> que la ciudad, en el caso de algunos delitos, había autorizado explícitamente (cuáles eran estos casos, además de los que ahora entran en consideración, es algo que veremos en su momento), transformándola –en el mismo momento en que la autorizaba– en una pena ciudadana cuya ejecución se confiaba a las víctimas. Pero ello no excluye, obviamente, el origen sagrado de la precipitación ni el de los delitos privados castigados de este modo.

¿Pero por qué cuando se consideraba la traición al menos originariamente como delito religioso (veremos más adelante en qué casos se la consideraba tal, si era pública), se castigaba con la precipitación?

Para comprenderlo es necesario recordar todo lo que hemos tenido ocasión de ver sobre el castigo de los delitos religiosos en Grecia. En Atenas quien había ofendido a los dioses era arrojado al *Barathron*. En Esparta se le arrojaba al *Kaiadas*. En Delfos desde la roca Nauplia. La precipitación, que originariamente era una de las formas del sacrificio humano, se había utilizado en el territorio griego primero como ordalía y más tarde –precisamente– como ejecución ciudadana para este tipo de delitos. ¿Es posible pensar que en Roma la historia del *saxum* refleje un desarrollo histórico análogo?

#### LA PRECIPITACIÓN COMO SACRIFICIO

También en Roma se consideraba la precipitación como un modo de unirse a los dioses. Ello resulta de numerosos testimonios, entre los cuales son especialmente significativos la historia y el destino del soldado entregado a la muerte.

<sup>39</sup> Dionisio de Halicarnaso, 4, 58. Sobre las relaciones entre Roma y Gabias cfr. también Livio, 1, 53, 4 sigs.

<sup>40</sup> Véase E. Cantarella, *La doppia immagine di Tanaquilla. Grande madre o moglie fedele?*, cit., págs. 137 sigs. Junto a *Dius Fidius*, custodio de los pactos, también estaba la diosa *Fides* sobre la cual véase A. Carcaterra, *dea Fides e "fides": storia di una laizzazione*, en *SDHI* 50 (1984), 199 sigs.

<sup>41</sup> J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-republicaine*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 117 sigs.

<sup>42</sup> Cfr. A. Magdealin, *La manus iniectio chez les étrusques et chez Vergile*, en *Studi C. Sanfilippo*, I, Milán 1982, pág. 287 sigs., en particular pág. 290.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

A los romanos de la época clásica, respetuosos para con los ancianos y su sabiduría<sup>67</sup>, este dicho les perturbaba en gran medida. ¿Cómo era posible que sus antepasados, los *maiores* de cuyas costumbres se enorgullecían y cuyas virtudes perdidas lloraban, hubiesen recurrido a prácticas bárbaras hasta ese punto? Quien creía que las cosas habían sido así sentía una profunda vergüenza de un pasado semejante:

*Corpora post decies senos qui credidit annos  
missa neci, sceleris crimine damnat avos*

escribe Ovidio<sup>68</sup>; considerando que nuestros antepasados cuando enviaban a la muerte a los de sesenta años los condenaban a una terrible infamia.

Pero no todos creían en ello o, al menos, no todos querían creer. Para librarse de la embarazosa herencia algunos avanzaban la hipótesis que “*sexagenarii de ponte*” no significaba realmente que se eliminaba a los ancianos. El dicho, en realidad, se había interpretado siempre mal. Según Nonio su verdadero significado era el explicado en su tiempo por Varrón: el derecho de voto se ejercía atravesando un puentecillo de madera. Puesto que los mayores de sesenta años estaban en la edad en que se les exoneraba de participar en la vida política, *sexagenarii de ponte*, significaba que los de sesenta años no tenían el derecho a votar<sup>69</sup>.

Esta interpretación benévola y tranquilizadora se veía contradicha, en primer lugar, por otro pasaje de Varrón (una vez más recogido por Nonio), según el cual el *mos maiorum* quería que los de sesenta años se arrojasen desde el puente al Tíber<sup>70</sup>. El puente al que el dicho en cuestión aludía no podía por lo tanto ser el puentecillo del voto.

La referencia al río vuelve en Cicerón cuando habla de un hombre que sin haber alcanzado todavía los sesenta años había sido arrojado al Tíber y dice que la cosa se había hecho *contra mores maiorum*<sup>71</sup>. Lactancio lo confirma: “Antaño los de sesenta años eran arrojados al Tíber”, y añade, “por Saturno”<sup>72</sup>. Así pues, también en Roma, como entre los escitas y los sardos, la precipitación de los ancianos se consideraba un sacrificio a los dioses.

---

<sup>67</sup> Sobre la actitud hacia los viejos véase F. Dupont, *La vie quotidienne du citoyen romain sous la République*, París 1989; trad. italiana, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, Bari 1990, pág. 243 sigs.

<sup>68</sup> Ovidio, *Fastos*, 5, 623-624.

<sup>69</sup> Nonio, p. 842. Sobre el procedimiento de voto véase C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París 1976; trad. italiana, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma 1980, así como *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, I, París 1977 (traducción española, *Roma y la Conquista del Mundo Mediterráneo*, 1, *Las estructuras de la Italia romana*, Labor, Barcelona 1982). Se discute si a los sesenta años se perdía efectivamente el derecho de voto, *contra* véase J. P. Néraudau, *Sexagenarii de ponte*, en *REL* 56, 1978, 156 sigs.

<sup>70</sup> Varrón en Nonio, p. 122 L. También Ovidio en los *Fastos* (5, 633-634) recuerda que según algunos la interpretación del dicho era esta. Pero como hemos visto su propia interpretación era distinta.

<sup>71</sup> Cicerón, *Rosc. Am.*, 35, 100.

<sup>72</sup> Lactancio, *Epit.*, 18 (23), 2, e *Intit. Div.*, 1, 21.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Para comenzar a explorar una primera hipótesis (y volviendo sobre la distinción entre *perduellio* y *proditio*) ¿es posible pensar que la *perduellio* estuviese castigada con la fustigación a muerte y la *proditio* con la *deiectio e Tarpeio*? Recientemente B. Santalucia ha pensado que existían penas diferenciadas para las dos formas de traición. Pero prescindiendo del hecho que a su juicio la pena por la *proditio* no sería la *praecipitatio*, sino la decapitación<sup>92</sup>, la idea de la pena diferenciada parece resistir a toda tentativa de verificación. Y con ella –sobre todo y de modo previo– resiste a toda tentativa de verificación la idea de que sea posible delinear con seguridad los límites entre *perduellio* y *proditio*. Un elemento a favor de la hipótesis de que los precipitados eran los *proditores* parece provenir del pasaje en el que Séneca, al describir la actitud con la que, en su calidad de magistrado, emitía las sentencias capitales, habla de los traidores que condenará a la *deiectio* definiéndolos como *proditores*<sup>93</sup>. ¿Pero quiénes eran los *proditores*? Tanto Livio como Valerio Máximo consideran tales a los hijos de Bruto acusados de haber intentado restaurar la monarquía<sup>94</sup>. Pero la *adfectatio regni*, en la hipótesis de distinción entre *perduellio* y *proditio* formulada por Brecht, habría sido *perduellio*. Así pues, el análisis de las fuentes revela una continua superposición (y no sólo terminológica) entre las hipótesis de traición según los casos definidas como *proditiones* y *perduelliones*. El único rasgo que parece relacionar los casos en los que la traición está castigada con la precipitación –mirándolo bien– es su constante relación con el difícil problema de las relaciones entre patricios y plebeyos y con el de los poderes y derechos de los magistrados de la plebe, derivado del anterior.

Si recorremos las hipótesis de precipitación (llevadas a cabo o que quedaron como amenazas) su interrelación con este problema crucial de corte político y social es evidente.

Coriolano corrió el riesgo de ser precipitado por haber ofendido a los tribunos. Se precipitó a Espurio Casio por haber propuesto una ley que había disgustado a los plebeyos no menos que a los patricios. Se condenó a Manlio Capitolino a ser precipitado cuando su actitud antipatricia se hizo tan agresiva que llegó incluso a preocupar a los tribunos de la plebe. Atinio ordenó precipitar a Cecilio Metelo por haber violado la *sacrosanctitas* tribunicia. El tribuno Sexto Lucilio fue arrojado de la roca por haber traicionado a la plebe. El esclavo precipitado por orden de Sila se había hecho culpable de traición para con su patrono que era tribuno.

Así pues, no es casual que a los magistrados a quienes correspondía presidir esta ejecución fuesen los tribunos de la plebe.

La precipitación había sido durante mucho tiempo el instrumento de la lucha revolucionaria contra el patriciado. Ya antes de verse reconocidos como magistrados ciudadanos, los tribunos habían recurrido a ella para eliminar físicamente a sus enemigos. Así pues, resulta más que lógico que con

---

<sup>92</sup> B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., págs. 6 y 10.

<sup>93</sup> Séneca, *De ira*, 1, 16, 6.

<sup>94</sup> Livio, 2, 5, 5; Valerio Máximo, 5, 8, 1.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ba al reo a la cárcel en espera de la ejecución. Dicen las fuentes que al parricida se le ponían zuecos de madera y que en torno a su rostro se ataba una capucha de piel de lobo<sup>5</sup>. Se trata de un procedimiento al que no se sometía a ningún otro condenado a muerte, ni en Roma ni en otros lugares, y sobre el que volveremos, así como volveremos sobre la razón por la cual las vergas destinadas a la fustigación del parricida tenían que ser *sanguineae*, es decir, del color rojo de la sangre.

Por lo de ahora la lectura de Modestino es más que suficiente para indicar que la *poena cullei* era algo bastante diferente y bastante más complejo que una ejecución normal por inmersión. Y para hacerla tan diferente y tan compleja no era importante el hecho de que se encerrase al condenado en un saco, pues la costumbre de encerrar a los criminales o sus cadáveres en un contenedor no tenía nada de extraño en la cultura antigua del suplicio.

Tanto en Polibio como en Plutarco, por ejemplo, leemos noticias sobre cadáveres colgados de un palo tras haberse encerrado en un odre de piel<sup>6</sup>. Siguiendo con Plutarco resulta (y es lo que nos interesa aquí fundamentalmente) que los condenados al *katapontismos*, antes de ser arrojados al mar, eran cosidos *eis byrsan*, es decir —precisamente—, en un saco de cuero<sup>7</sup>.

Aunque no parece que en el mundo griego se recubra con pez el contenedor utilizado para sumergir (como, por el contrario, ocurría en Roma, en donde se alcanzaba así la finalidad de hacerlo impermeable en el caso de que fuese de fibra vegetal o de piel)<sup>8</sup>, esto no impide que la idea de encerrar al condenado en un contenedor, antes de sumergirlo, no fue una invención romana.

La invención romana que convierte a la *poena cullei* en un suplicio privado de todo paralelo en la antigüedad<sup>9</sup> fue la inserción en el odre de cuatro animales destinados a ser una compañía muchas veces letal para el parricida. La posibilidad que llegase cadáver al lugar en donde el *culleus* se arrojaría a las aguas era de hecho bastante plausible y no importa que, a estos efectos, las fuentes hablen en ocasiones de animales diferentes a los que enumera Modestino (es decir, que en ocasiones junto a uno o más de entre ellos, o en su lugar, aparecen serpientes<sup>10</sup>, que por lo demás —dicen

<sup>5</sup> Cicerón, *De invent.*, 2, 50, 149, y *Auctor ad Herenn.*, 1, 13, 23.

<sup>6</sup> Polibio, 8, 21, 3, y Plutarco, *Cleómenes*, 38: en este caso el cadáver es el del rey espartano. Sobre la singularísima práctica véase ya I. Casaubon, *In Svet. lib. I... de Caes. Libri VIII*, París 1610, pág. 27, n. 2.

<sup>7</sup> Plutarco, *Virtud Mujeres*, 257 D. En Plutarco, *Sobre el Oráculo de la Pitia*, 403, se habla por el contrario de un capacho.

<sup>8</sup> Sobre la técnica de la impermeabilización véase E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 18 sigs.

<sup>9</sup> Como justamente observa M. Radin, *The lex Pompeia and the poena cullei*, en *JRS* 10 (1920) 119 sigs.

<sup>10</sup> Por ejemplo, Juvenal habla en una sátira de un mono y de una serpiente (8, 213 sigs.) y en otra de un mono (13, 154 sigs.). Séneca padre habla de serpientes (*Controv.*, 5, 4, 2), así como Séneca hijo (*De clem.*, 1, 15, 7), y Quintiliano (*Decl.*, 17, 9). Otra vez alude a las serpientes Constantino en la consitución del año 318 (*Cod. Theod.*, 9, 15, 1, y *Cod. Iust.*, 9, 17, 1). Pero las Instituciones de Justiniano hablan de un perro, un gallo, una víbora y un mono (*Iust. Inst.*, 4, 18, 6).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

la noticia evidentemente tenía amplio eco. Así pues, también en el caso de la víbora la referencia simbólica está clara.

Sólo queda el mono, por lo demás relacionado con el parricida por una doble metáfora. En efecto, según Plinio, los monos amaban hasta tal punto a sus hijos recién nacidos que los ahogaban con su abrazo<sup>50</sup>. Por otra parte, por su semejanza con el hombre, se consideraban como su horrible caricatura. “Cuánto se nos parece el mono, animal feísimo”, escribe Ennio<sup>51</sup>. Y por su parte Cicerón dice que “el mono es un hombre que no vale un céntimo”<sup>52</sup>.

En resumen, la *Tiersymbolik* señala posibilidades interpretativas que sería erróneo dejar de lado, pero sin embargo no elimina la necesidad de explorar también otras vías y de valorar además las hipótesis orientadas hacia una lectura mágico-religiosa del papel desempeñado por la cuadrilla de animales. ¿De qué hipótesis se trata? Para comenzar, de aquella según la cual el perro, el gallo, la víbora y el mono, más allá de sus características específicas, se insertarían en el *culleus* porque todos ellos eran animales “prodigiosos”, es decir, seres monstruosos que era necesario eliminar para evitar que difundiesen la contaminación que llevaban en sí. Eran monstruosos –se dice– del mismo modo que el parricida, considerado a su vez un *prodigium*. Por lo tanto, la *poena cullei* no habría sido una pena sino una *procuratio prodigii*, es decir, una ceremonia religiosa destinada a eliminar a los parricidas, para alejar el mal denunciado por el *prodigium* que ellos representaban y la contaminación que inevitablemente difundían<sup>53</sup>.

¿Pero (prescindiendo por el momento de toda discusión sobre la posibilidad de que la *poena cullei* no se dirigiese a castigar al reo, sino a eliminar un *monstrum*) qué permite sostener que el perro, el gallo, la víbora y el mono eran animales prodigiosos? Un *prodigium* es por definición un ser que presenta características horribles, espantosas, inaceptables. ¿Cómo pensar que se consideraba de este modo animales tan comunes como el perro o el gallo?

En resumen, aunque la *poena cullei* hubiese sido una *procuratio prodigii* la función mágico-religiosa de los cuatro animales (si es que su función era tal) no podía ser la de juntar al parricida con otros cuatro seres monstruosos. No tanto porque, como alguno ha observado, no se alcanza a ver bien qué sentido habría tenido esta multiplicación de *mala portenta*<sup>54</sup>, sino más bien porque en realidad nuestros animales no eran realmente monstruos.

Siguiendo en el mismo terreno mágico-religioso queda por verificar otra hipótesis, según la cual se consideraría el perro, el gallo, la víbora y el mono como perseguidores de los espíritus funestos. En otras palabras,

<sup>50</sup> Plinio, *Historia Natural*, 8, 80, 216.

<sup>51</sup> Ennio, *Sat.*, 5, 45 (Vahl), en Cicerón, *Nat. deorum*, 1, 35, 97.

<sup>52</sup> Cicerón, *Ad fam.*, 5, 10, 1.

<sup>53</sup> R. Düll, *Zur Bedeutung*, cit., págs. 396 sigs. y 202 sigs.

<sup>54</sup> En este sentido S. Tondo, *Leges regiae*, cit., pág. 155 sigs. y 167.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

En su forma singular *sacer esto* (sea consagrado) la sanción reaparece en otras *leges regiae*, y una de ellas contiene a su vez una disposición sobre límites.

El rey Numa, escribe Dionisio de Halicarnaso, ordenó a todos los ciudadanos que delimitasen los confines de sus propios campos poniéndoles piedras y consagrándolas a Zeus Horios (Júpiter *Terminus*), y estableció que “si alguien arrebatava o desplazaba los confines (*horoi*) se le consagrara al dios (*hieron einai tou theou*)”<sup>3</sup>.

Que la violación de los confines estaba sancionada por la consagración aparece confirmado –por otra parte– en una ley reproducida por Festo: “Quien al arar sobrepase el terreno de otro sea consagrado, junto con los bueyes (que tiraban del arado)” (“*eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*”)<sup>4</sup>.

En verdad resulta difícil decir si se trata de la misma ley recogida por Dionisio o de una ley diferente, destinada a castigar más específicamente la violación de los límites realizada en el momento del arado (quizás para completar la norma formulada en los términos más generales recogidos por Dionisio, en los cuales se podía dudar que entrase el caso del arado).

Al enfrentarse con el problema unos consideraron que la ley transmitida por Festo estaba destinada a velar por los confines públicos y no por los privados, a los que se refiere Dionisio<sup>5</sup>. Por el contrario otros pensaron que la ley que tutelaba los confines públicos era la inscrita en el cipo del Foro<sup>6</sup>. Pero cualquiera que sea la solución que se deba dar al problema queda fuera de discusión que la violación de todos los confines estaba sancionada por la consagración y la razón no resulta difícil de comprender.

Los *termini*, tanto públicos como privados, eran objeto de culto. A las señales de los confines de la ciudad se ofrecían víctimas llamadas *amburbiales hostiae*<sup>7</sup> en el transcurso de una ceremonia probablemente identificable con la fiesta *Ambarvalia*<sup>8</sup>. A las señales limítrofes privadas estaba dedicada la fiesta *Terminalia*<sup>9</sup>, en cuyo transcurso los propietarios de las

---

*du Forum et Cicéron, De divinatione* II, 36, en *Recherches de sciences religieuses*, 39, 1951 (= *Mélanges J. Lebreton*, I), pág. 172 sigs., con indicación, en la nota 1, de correcciones propuestas en el período intermedio.

<sup>3</sup> Dionisio de Halicarnaso, 2, 74.

<sup>4</sup> Paulo, Festo, s.v. *Terminus*, 505 L. Sobre el valor, las consecuencias y la historia de la consagración de los bienes (como eran, en este caso, los bueyes) véase en último lugar F. Salerno, *Dalla consecratio alla publicatio bonorum*, Nápoles 1990, que sólo he podido ver en fase de corrección de pruebas.

<sup>5</sup> Así G. MacCormack, *Terminus motus*, en *RIDA* 3.ª serie, 26 (1979) 239 sigs.

<sup>6</sup> Así R. E. A. Palmer, *The King and the Comitium = Historia Einzelschriften*, 11, 1969, según el cual el *Lapis Niger* sería una piedra limítrofe que precisamente delimitaba la tierra sagrada o pública.

<sup>7</sup> Festo, s.v. *Amburbiales* 5 L.

<sup>8</sup> Cfr. A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1963, pág. 296 sigs.

<sup>9</sup> Cfr. Dionisio de Halicarnaso, 2, 74.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

quien había violado la *sacrosanctitas* tribunicia, todos eran consagrados a Júpiter y Júpiter no era una divinidad infernal<sup>41</sup>.

Ante lo inadecuado de las hipótesis propuestas, la solución se debe buscar entonces a partir de un comentario de Macrobio: “En este punto no está fuera de lugar contar la condición de aquellas personas que están consagradas a determinadas divinidades, puesto que no ignoro que a algunos les parece extraño que, mientras es sacrílego violar cualquier cosa sagrada se tiene el derecho, sin embargo, de matar al *homo sacer*. La razón es ésta: los antiguos no permitían en sus límites la presencia de ningún animal consagrado, sino que lo hacían ir sobre las tierras de los dioses a los que estaba consagrado; de hecho las almas de los hombres “sacri” (que los griegos llaman “zanas”)<sup>42</sup>, se consideraban debidas a los dioses. Por lo tanto, del mismo modo en que no dudaban en alejar de sí lo que estaba consagrado y no era posible enviar a los dioses, así las almas consagradas, que consideraban posible enviar al cielo, al privarlas del cuerpo entendían que las enviaban allí”<sup>43</sup>.

Así pues, se ha dicho que la condición del *homo sacer* era análoga a la de los animales consagrados<sup>44</sup>; para hacer todavía más estrecho el paralelismo (además de explicar la regla que permitía a cualquiera que matase al *homo sacer*) se puede aducir un comentario de Servio a Virgilio.

En la *Eneida* Sinón, que se había salvado gracias a la huida del sacrificio al que lo habían destinado los griegos por instigación de Odiseo y para obedecer una profecía de Calcante, se dirige a los troyanos, quienes tras haberlo capturado se disponen a matarlo a su vez:

(...) matadme, ¡vamos!, es lo que quiere Odiseo, los Atridas mucho darían por ello<sup>45</sup>.

¿Por qué los reyes griegos desearían hasta semejante punto la muerte de Sinón? Servio, cuando comenta el pasaje, sugiere una explicación. Los Atridas querían la muerte de Sinón porque las víctimas huidas del sacrificio tenían que ser muertas en cualquier lugar en donde se las encontrase, para evitar que difundiesen la contaminación<sup>46</sup>. En resumen, el *homo sacer* era el reo destinado al sacrificio pero escapado de éste. Así pues, exactamente al igual que el animal dado a la fuga tras la consagración, podía ser muerto por cualquiera que lo encontrase.

Pero tampoco esta hipótesis termina de convencer. Prescindiendo del hecho que Festo dice que no es *fas* inmolar al *homo sacer* (es decir, que no es “lícito”), y no dice que sea materialmente imposible hacerlo (como ocu-

<sup>41</sup> Cfr. sobre el tema D. Sabbatucci, *Sacer*, cit., pág. 97.

<sup>42</sup> Palabra no atestiguada en griego.

<sup>43</sup> Macrobio, *Saturnalia*, 3, 7, 5-7.

<sup>44</sup> J. L. Strachan-Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law*, I, Oxford 1912, págs. 7-8.

<sup>45</sup> Virgilio, *Eneida*, 2, 103-104.

<sup>46</sup> Servio, *ad Aen.*, 3, 104.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

consagrado, la norma aportada por Festo se hace comprensible con bastante más facilidad.

Si la inmolación no era la consecuencia inevitable de la *sacratio* (como rito), era sin embargo una de sus posibles consecuencias. Decir que no era *fas* inmolar al *homo sacer*, por lo tanto, significaba excluir la realización de esta posible consecuencia. Significaba hacer explícito que la *civitas*, en el momento en que había asumido la *sacratio* en el marco institucional de las penas, había escogido, entre las consecuencias posibles de esta declaración solemne, la “separación” del reo, su puesta al margen, su repudio. La ofrenda al dios, hecha en el momento de la condena (o mejor, la ofrenda al dios en la que se resolvía la condena), se ejecutaba convirtiendo al reo en un *outlaw*, una persona con la que la colectividad interrumpía toda relación.

Por lo tanto esta persona, privada de todo derecho político y religioso, podía ser muerta sin que se considerase esa muerte como un homicidio. Pero su muerte no era consecuencia directa de la *sacratio*, era sólo una eventualidad. El *homo sacer* del que habla Festo no era un condenado a muerte. Su muerte (por lo demás más que probable) era sólo una consecuencia del hecho de su estado de “excluido”, de su pérdida total de cualquier clase de protección.

Llegados a este punto la condición del *homo sacer* lleva a pensar inevitablemente en la del hombre lobo, el culpable de parricidio en la época preciudadana se enviaba errante, cubierto por una piel de fiera, casi inevitablemente destinado a morir, pero no carente de una esperanza de salvación, aunque sea extrema.

Aunque minoritaria, la hipótesis según la cual no se condenaba a muerte al *homo sacer* puede encontrar un sostenedor en Rudolph Jehring (quien, entre otras cosas, fue el primero en equiparlo al hombre lobo)<sup>63</sup>. Recientemente (observando además justamente que la consagración como pena tenía efectos diferenciados que no se pueden reducir a una unidad) también G. Crifò ha acogido las líneas maestras de esta interpretación, excluyendo que la muerte fuese una consecuencia ineluctable de la *sacratio*<sup>64</sup>. Además, para confirmar la hipótesis de la pluralidad de efectos de la *sacratio* está el análisis de las diversas posibilidades de delito castigado con la consagración.

Entre estas posibilidades sólo uno suponía –aparentemente– que se mataría al reo conforme una de las ejecuciones ciudadanas, y era el delito de la violación de la *sacrosanctitas* de los tribunos. En efecto, sabemos que se precipitaba desde la roca Tarpeya a quienes habían cometido este delito. Pero el caso de las llamadas *leges sacratae* (precisamente las que tutelaban la inviolabilidad de los tribunos) era un caso completamente par-

---

<sup>63</sup> R. Jehring, *Esprit du droit romain*, tr. de Meulenaire, I, París 1887, pág. 282 sigs.

<sup>64</sup> G. Crifò, *Exilica causa*, cit., pág. 456 sigs., en donde pueden seguirse los problemas relacionados con la posibilidad de considerar el *exilium* republicano como la continuación y la transferencia de la *sacratio* al plano puramente civil.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

violentamente una extremidad o un órgano<sup>5</sup>; según otros, realizar cualquier acto de violencia contra una persona que anulase o dificultase aunque sólo fuese temporalmente el funcionamiento normal de una parte del cuerpo<sup>6</sup>. Sustancialmente se pasa de una concepción restringida a otra más amplia, que según la interpretación de algunos llega a incluir toda clase de lesión personal<sup>7</sup>.

Establecido esto pasemos al procedimiento con el que se aplicaba el talión. Al tratarse de una venganza rigurosamente proporcional al daño infligido es evidente que tenía que realizarse bajo el control público. Pero dado que sobre los modos de este control las fuentes no dicen una palabra tenemos que limitarnos a formular hipótesis<sup>8</sup>, y decir que, en todo caso, se trataba de un doble control. El primero eventual y el segundo inevitable. En efecto, el primero se hacía necesario sólo cuando alguien acusado de haber “roto un miembro” negaba haber realizado tal acción; en este caso el control estaba destinado evidentemente a establecer el fundamento de la acusación. Por el contrario, el segundo era el que se tenía que desarrollar en el momento en que se llevaba a cabo la venganza, para verificar que se limitaba a la medida del talión.

Ahora bien, ¿quién llevaba a cabo la venganza (o, mejor, quién ejecutaba la pena-venganza) si la integridad física de la víctima se había dañado? Según Catón, transmitido por Prisciano, ejecutaba la venganza el pariente más próximo<sup>9</sup>, para dar testimonio de una solidaridad familiar cuyas huellas, como hemos visto, permanecieron visibles mucho más allá de los siglos durante los cuales se permitió el talión.

Intentemos cerrar la argumentación. El castigo de las lesiones físicas, puesto que no preveía la pena capital, sale de nuestro tema, aunque lo entendamos con amplitud. Si le hemos dedicado algunas palabras es porque —de ser necesario— proporciona una nueva confirmación del papel fundamental desempeñado por la venganza privada en la sociedad romana y, una vez más, por la necesidad de comprender en qué medida la preocupación por controlarla había conformado una parte significativa de su siste-

---

mos que “romper un miembro” a otros (así como infligir otras lesiones personales) quería decir cometer *iniuria* para dañar a éste (*Gai. Inst.*, 3, 223 cfr. *Just. Inst.*, 4, 4, 7). Pero las Doce Tablas no califican la *membri ruptio* como tal. Se limitan a establecer que este comportamiento se sancionará con la pena del talión. Así pues, está más que justificada la duda sobre que la compensación de la *membri ruptio* en el caso de la *iniuria* no sea original. A nuestros efectos, por otra parte, el debate en todo caso interesante no resulta esencial. Nos basta constatar que las Doce Tablas preveían la ley del talión para este comportamiento. Sobre el problema véase en todo caso G. Pugliese, *Studi sull'iniuria*, I, Milán 1941, y más recientemente A. D. Manfredini, *Contributo allo studio dell'iniuria in età repubblicana*, Milán 1977, pág. 30 sigs.

<sup>5</sup> Cfr. P. Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain*, en *Mélanges Ch. Appleton*, Lyon-París 1903, pág. 9 sigs.

<sup>6</sup> G. Pugliese, *Studi sull'iniuria*, I, cit., pág. 29 sigs.

<sup>7</sup> A. Watson, *Personal Injuries in the Twelve Tables*, en *RHD* 43 (1975) 213 sigs.

<sup>8</sup> En último lugar, con bibliografía, véase al respecto A. D. Manfredini, *Contributo allo studio dell'iniuria*, cit., pág. 60, n. 143.

<sup>9</sup> *Prisc. Gramm.* 6, 264 Keil.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



armas en la mano— el ladrón sorprendido no podía ser muerto, a menos que fuese de condición servil, en cuyo caso, como sabemos, se le precipitaba de la roca Tarpeya. Por el contrario, si era libre, se le fustigaba y (como sabemos por haberlo leído en Aulo Gelio) se le entregaba (*addictus*) al robado, que disponía de él como de un esclavo<sup>56</sup>.

Pero regresemos a los casos en los que el robo legitimaba la muerte del ladrón. En éste (y desde este punto de vista la reglamentación del robo era bastante diferente de la relativa al homicidio voluntario) la *civitas* autorizaba y legitimaba la venganza pero no la imponía. Quien sorprendía al ladrón, si quería, podía aceptar una compensación en dinero, gracias a la cual el ladrón evitaba la muerte. En efecto, como escribe Ulpiano, “la ley permite aceptar una *pactio* para los robos”<sup>57</sup>. Y no hay razones para pensar que la regla sirviese sólo para los robos que no permitían la muerte del ladrón. En efecto, la fórmula que permitía la venganza de sangre en estos casos decía “se le mate legítimamente” (“*iure caesus esto*”). Y “se le mate legítimamente” significaba, precisamente, que se *podía* matar al ladrón, no que se *debía* hacerlo. En otros términos, la regla consideraba “legítima” la muerte del ladrón, pero no la hacía obligatoria y la razón resulta evidente. Prescindiendo de la hipótesis en que el robo se ejecutaba recurriendo a métodos mágicos, en realidad era un delito laico. Por lo tanto la *civitas* no tenía ninguna razón para imponer la muerte del ladrón. Lo que le interesaba sólo era controlar la venganza de sangre, reafirmando, también en este caso, su derecho exclusivo para establecer cuáles eran los comportamientos que merecían la muerte. Por lo tanto, una vez delimitados éstos no había razón para prohibir a las partes ofendidas, tal como era costumbre en los siglos de la venganza privada, evaluar si y con qué condiciones la ofensa sufrida podía compensarse con un resarcimiento en dinero.

---

expresión está abierto desde hace tiempo y sigue planteando problemas en los que no podemos adentrarnos. Basta con señalar que la traducción “sorprendido en flagrante” no quiere indicar la identidad del concepto antiguo de flagrancia con el moderno. Ésta se debe simplemente a la carencia de una palabra capaz, por sí sola, de expresar con precisión el concepto expresado por los romanos con el adjetivo *manifestus*. Sobre el tema en todo caso véase en último lugar R. La Rosa, *La repressione del furto in età arcaica. Manus iniectio e duplione damnum decidere*, Nápoles 1990, pág. 58 sigs.

<sup>56</sup> XII Tablas, 8, 14 (Gelio, *Noches Áticas*, 11, 18, 8). Sobre el hecho que el ladrón *addictus* se hiciese esclavo véase Gelio, *Noches Áticas*, 20, 1, 7. Gayo por otra parte (*Inst.* 3, 189) relata una disputa de los *veteres*, algunos de los cuales consideraban que se encontraba en situación de *adiudicatus*. En esta ocasión Gayo afirma también que la pena establecida por las XII Tablas para el *furtum manifestum* era capital. Pero, como sabemos, los romanos consideraban tal la pérdida de la libertad. Por lo que respecta a la fustigación, hay que destacar que las fuentes, como de costumbre (piénsese al caso de la precipitación de la roca Tarpeya), no especifican si se ejecutaba a manos del robado o a cargo de la *civitas*. En este caso, a favor de la hipótesis de que la ejecutaban los poderes públicos podría actual el hecho de que la ley parece indicar que la *verberatio* precedía a la *addictio*. A favor de la hipótesis que que la ejecutaba el robado está, por el contrario, la constatación de la larga ausencia de intervenciones de magistrados en el proceso postdecenviral, a la que ya hemos hecho referencia, y para la cual remitimos de nuevo a G. Nicosia, *Il processo privato romano. II, La regolamentazione decemvirale*, Catania 1984, I.

<sup>57</sup> *Digesto*, 2, 14, 7, 14.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

indudable presencia en su seno de elementos mágico-religiosos. Es suficiente constatar que uno de los modos para ajusticiar públicamente a quien había traicionado a su patria era matarlo a golpes de verga, el arma que imponía la disciplina doméstica.

¿Pero qué pasa en Grecia? En Atenas el suplicio ciudadano que repetía los rituales del castigo doméstico preciudadano era el *apotympanismos*, la así llamada crucifixión griega. Se trata de una ejecución cruel que tiene precedentes en los poemas homéricos en donde, de una forma más elemental (que prevé el uso de cuerdas, collares y grilletes), es el que por orden de Odiseo se aplica a Melantio, el cabrero infiel. También aparece en el mito en donde, en la versión de Esquilo, es el suplicio escogido por Zeus para castigar a Prometeo, encadenado en los confines del mundo. En época preciudadana el suplicio del madero se revela como la expresión de un poder jerárquico que reafirma su autoridad infligiendo un mal a quien lo ha discutido. Y la *polis* lo utiliza en la misma perspectiva, para afirmar y hacer efectivo su poder. En resumen, existen penas cuya función siempre ha sido la de afirmar la autoridad: en época preciudadana la autoridad familiar, en época cívica la del nuevo organismo político.

Por el contrario, otros suplicios desarrollaban originalmente otra función, que siguieron desarrollando también en época ciudadana (obviamente junto a la función, común a todos los suplicios, de infligir un castigo para afirmar la autoridad pública). Tomemos el caso de la precipitación, en Atenas en el *Barathron*, en Roma desde la roca Tarpeya.

En la experiencia preciudadana la precipitación había sido una de las formas por las que se entregaba a los dioses la víctima consagrada. En otras palabras, había sido una forma del sacrificio humano.

Posteriormente se había utilizado como ordalía. Se arrojaba desde una altura al sospechoso de haber cometido un crimen religioso de modo que, si era culpable, encontraba la muerte estrellándose contra el suelo o hundiéndose en las aguas. En efecto, los dioses aceptaban tomar su vida sólo si era culpable. Si era inocente lo salvaban, impidiendo que muriese. Como todas las ordalías, la precipitación era al mismo tiempo proceso, condena a muerte y ejecución. Por lo tanto no es casual que en la ciudad se utilizase originariamente como pena de muerte para los delitos religiosos. Pues no era sólo un castigo, tenía también una función expiatoria, salvaba a la colectividad del riesgo de la contaminación que el reo habría difundido inevitablemente en la ciudad caso de no ser eliminado.

Por último había ejecuciones que junto a la función de infligir un castigo tenían también la de dar satisfacción a la víctima de la afrenta. En la organización preciudadana la venganza de sangre era un poderoso y enraizado instrumento de regulación de las relaciones interfamiliares. Quien había sufrido una afrenta no sólo podía, sino que debía responder infligiendo a quien lo había ofendido un mal no menos grave del padecido; si no lo hacía, su honor estaba en juego. Por no hablar, y es un elemento relevante, de la fuerte necesidad psicológica de ver humillado al enemigo directo, necesidad a la que no se sustraían ni el héroe griego ni el hombre romano.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

## ÍNDICE DE NOMBRES

*El índice de los nombres de los autores antiguos, de los lugares y de las cosas notables se ha redactado únicamente sobre el texto; el índice de los autores modernos se ha redactado sobre texto y notas.*

- Acilios Glabriones, 126  
Acrisio, [23](#)  
Acteón, 250  
Adams Holland, L., 283  
Adkins, A. W. [H.](#), 54-55, [59](#)  
Adulterio (delito castigado con la pena capital):  
    *Grecia*, [39](#)  
    *Roma*, 122-123, 125, [136](#), 254, 274  
*Aequimelium*, 223  
Afrodita, [24](#), [32](#), [45](#)  
Agamenón, 52-53, 57-59, 69, 71  
*Agon timetos*, 105  
*Agora*, 63, 65-66, [72](#)  
Agoracrito (véase Aristófanes, *Caballeros*)  
Agorastocles (véase Plauto, *Poenulus*)  
Agorato (véase Lisias, *Contra Agorato*)  
*Agore* (véase *Agora*)  
Agustín, 173, 199, [202](#), 213, 250  
Ahorcamiento:  
    *Grecia*, [15-17](#), [19-23](#), 43, 93, 95  
    *Roma*, [132](#), 134, [166-168](#), 171-175, 186-188, 204, 267  
Aimeletes (véase *Aspalis*)  
Alba Longa, 161  
Alejandro Severo, 291  
Aletis, [20-21](#)  
Alfio Flavio, 280  
Alföldi, A., [270](#)  
Altea, 272  
Altheim, F., 283  
Amazonas, 124  
*Ambarvalia* (fiesta), [270](#)  
*Ambustus*, [216-218](#)  
Amiano Marcelino, 167, 194  
Amílcar, 294  
Amirante, L., 147  
Amón, [34](#)  
Ampolo, C., 238-239  
Analistas, 116, 147, [220](#)  
Anaxágoras, 104  
*Andrapodistai*, [38-39](#)  
André, J., 95, 165, 194  
Andremón, 54  
Andrómeda, [34-35](#)  
Andrónico, 135  
Anfictionía, 88, [92](#)  
Aníbal, 302  
Anito, 105  
Annequin, J., 198  
*Anodos*, [20](#), [24](#)  
*Anthesteria* (fiesta), [18](#)  
Anticlea, [30](#)  
Antifonte, [46](#)  
Antígona, [16](#), [22-23](#), 43, [46](#), 73-74  
Antígono, 221  
Antonino Pío, 174  
Antonio (véase Marco Antonio)  
Anubis, 253  
*Apagoge*, [38-40](#), 64-65  
Apeles, [45](#)  
Apolo, [18](#), 78, 89, [92](#), 215, 263, 280  
Apolodoro, [18](#), [30](#), [34](#), 86-87, 106, 250, 258, 272  
*Apotympanismos*, [32](#), [36-41](#), [67](#), 97, 102, 104, 179-180, [315-316](#)  
Apuleyo, 175, 199-200  
    *Metamorfosis*, 290, 303

Apuleyo Saturnino (véase Saturnino)  
 Aquiles, 52-54, 57-60, 69, 71  
 Aquilio Galo, 272  
*Arbor infelix*, 95, [162](#), 165-166, 168, 174-176, 185, [187](#), 190-191, 194, 267, 314  
 Arcadia, [16-17](#), [257-258](#)  
 Areópago, [46](#), 64, 94  
*Argei*, 232  
 Arginusas (batalla de las), 97  
 Argo, 249  
 Ariadna, 167  
 Aricia, 237, 239  
 Aristecmo, 43, 63  
 Aristeo, 250  
 Aristócrates (véase Aristófanes, *Caballeros*)  
 Aristócrates (véase Demóstenes, *Contra Aristócrates*)  
 Aristodemos, [92](#)  
 Aristófanes  
     *Acarnenses*, 71  
     *Asambleistas*, 90, 96  
     *Caballeros*, [41](#), 90-91, 95-96  
     *Pluto*, 91, 95  
     *Ranas*, [18](#), [99](#), 102  
     *Tesmoforiantes*, [33-35](#)  
 Aristónico, 135  
 Aristóteles, [34](#), [36](#), [38-40](#), 43, 63, 65-66, [99](#), 106, 260  
 Arreforas, [24](#)  
 Arria, 133  
 Arrighetti, G., 126  
 Artactes, 70  
 Artemidoro, [38](#), [182](#)  
 Artemis, [17](#), [20](#)  
 Asclepio, 100  
*Asebeia* (véase Impiedad)  
 Asheri, D., 57  
 Asiático, [177](#)  
 Aspalis, [17-19](#)  
 Aspasia, 44-45, 104  
 Astigites, [17-18](#)  
 Atenas, [18](#), [24](#), [32](#), [36](#), [38](#), 42-43, [46](#), 56, 63-64, 68, [72](#), 74-75, 77, 86, 89, [92-94](#), 96, 98, [103](#), 105, 167, 171, 203, [227](#), 296, 301, 315-316  
 Atenea, [55](#), 86  
 Ática, [16](#), [19](#), [76](#), [99](#)  
 Atilio Régulo, 178, 180, 294  
 Atinio, 225, [240](#), 247  
 Atlántida, [76](#)  
*Auctor ad Herennium*, 248, 255-256  
 Auerbach, E., 167  
 Augusto, 94, [136](#), [140](#), [156](#), 215, 235, 290  
 Aulo Flavio, 141  
 Aulo Gelio, 115, 125, 179, 193, 226, 290, 293-294, 308-310  
 Aurelio Víctor, 186, [192](#), 303  
 Ausonio, 167-168  
 Austin, A., [51](#)  
 Autólico, [30](#)

Autronio Petro, 303  
 Ayax Telamonio, [59](#)  
 Bacanales, 137  
 Bachofen, J. J., 124-125, 184, [216](#)  
 Bagnall, R., 122  
*Barathron*, [46](#), 87, 89, 91-96, 104, 171, [227](#), 238, 315  
 Barber, E. A., 222  
 Barbet, B., 184  
 Barkan, I., [67](#), 74, 94, 102-104  
 Baron, J., 164  
 Basanoff, V., 229  
*Basileus*, [12](#), 64-65  
*Basilici*, 261  
 Bauman, R. A., 163-164  
 Bayet, A., [132](#)  
 Bayet, J., 95, [132](#), 150, 169, 203, 253, 261, 263-264, 273  
 Beard, M., 127  
 Bearzot, C., [103](#)  
 Beazley, J. D., [33](#)  
 Bebio, 303  
 Belona, 228  
 Bémont, C., 230  
 Bennet, [H.](#), 153, 265  
 Bennet Pascal, C., 153  
 Benveniste, E., 266  
 Berneker, E., [27](#), 89-90, 93, 96-97  
 Bianchi Bandinelli, R., [51](#)  
 Bibulo, 145  
*Bie* (véase Esquilo, *Prometeo*)  
 Blinzer, J., 180, 184-185  
 Bloch, R., 263  
 Bobbio, N., 318  
 Bodostares, 294  
 Boháček, M., 309  
 Bola, 304  
 Bonfante, G., 299  
 Bosch, C., 126  
 Botsford, G. W., 147  
 Bottin, L., 57  
*Boulé*, [12](#)  
*Bouleterion*, 94  
 Bove, L., 183  
 Brandt, C. E., 205  
 Brasiello, U., 209  
 Brecht, C. [H.](#), 143, 205  
 Brelich, A., [17-19](#), [22](#), [24](#)  
 Brickhouse, T. C., 100, 106  
 Briquel, D., 163, 238, 254, 265-267  
 Briseida, 57-59, 71  
 Brisson, L., 262  
*Brochos*, [16](#), [25](#)  
 Brunnenmeister, E., 260  
 Bruto, 147-148, 195, [240](#)  
 Burdese, A., 226  
 Burkert, W., [18](#), [24](#), 77, 85-86, 250, 258  
 Butler, [H. E.](#), 222

- Caballo de octubre (véase *October equus*)  
 Caillemer, E., 175  
 Calame, C, [19](#)  
 Calcante, [277](#)  
 Caledonia, 181  
 Calhoun, G. M., [67](#)  
 Calices, 91  
 Caligaris, P., 185  
 Calígula, 209, 289, 302-303  
 Calístrato, 287-288  
 Callu, J. P., 113  
 Cameron, A., [20](#)  
 Campese, S., [20](#)  
 Campo de Marte, 151, 153-155, 157  
 Canfora, L., 97  
 Canonos, 89-90, 97  
 Cantarella, E., [12](#), [26](#), [39](#), [41](#), [51-52](#), 56-58, 61, [63](#), 71-72, 113, 122-124, [131](#), 135-[136](#), 163, [207](#), 212, [216-217](#), [227](#), 235, 291  
 Caparonia, [128](#)  
 Capitolio (colina de Roma), [192-193](#), 220-223, 250, 271  
 Capocci, V., 138, 208  
 Capogrossi Colognesi, L., 115, 241  
 Capua, 178  
 Caracala, 129, [156](#)  
 Carancini, G. L., 145  
 Carawan, E. M., 91, 97  
 Carcaterra, A., [227-228](#)  
 Carcopino, G., 258, 280  
 Cariátides, [17](#)  
 Carila, [17-20](#)  
 Carión (véase Aristófanos, *Pluto*)  
 Carnero, 87, 305-307  
 Cartago, 91, 178-180  
 Casabona, J., 85  
 Casaubon, I., [246](#)  
 Casavola, F., 293  
 Casio Emina, 171  
 Casiopea, [34](#)  
 Cassola, F., 145, 225  
 Catilina, 135, 141, [148](#), [152](#), [223](#)  
 Catón el Censor, 288  
 Catón Uticense, 124, 134, 194, [202](#), 254, 288, [298](#)  
 Catulo, 129, 254, 263  
 Cayo Ateyo Capitón, 272  
 Cayo Cornelio, 135, 193  
 Cayo Graco, 135  
 Cayo Mario, [152](#), 226  
 Cayo Mucio (véase Mucio Escévola)  
 Cayo Rabirio, 175  
 Cayo Valerio Potito, [136](#)  
 Cécrope, 86  
 Cefeo, [34](#)  
*Ceralia* (fiesta), 219  
 Cerami, P., 283  
 Cerdeña, 302  
 Ceres, 139, 198, 205-206, 209, 219, 225, 274  
 Cerri, G., 93  
 César (véase Julio César)  
 Ciaceri, E., 176  
 Cibeles, 93, 213, 248  
 Cicerón, 102, 115, 135, 145-146, 165, 167-170, 175-178, 180, 185, 194, 199, 202-203, 205, 218, 225, [234](#), 245-246, 248-249, [252-253](#), 255, 257, 259, [262](#), 264-265, 272, 288, 303, 305, 308-309  
 Cichorius, C., 230  
 Cicuta, 95, 97-104, 133, 135, 316  
 Cilón, 70  
 Cincio Alimento, [220](#)  
 Circe, [26](#), [29](#)  
 Citerón (monte), 250  
*Civitas*, 112, [114](#), 121-122, 135, 142, [144](#), [197](#), 205-206, 209, 225, 241, 269, 282-283, 289, 291, 293, 296-297, 300-301, 306-307, 310, 314, 316, 318  
 Claudia, 213  
 Claudio (emperador), [131](#), 135-136, 141, [156-157](#), 191-192, 235, 241, 248  
 Claudio Aselio, [131](#)  
 Cleón, [41](#), [44](#), 90  
 Clodio, 218, 303  
 Cloud, J. D., 248, 299  
 Coarelli, F., 115, 224, 269  
*Coercitio*, 141, 146, 157  
 Cohen, D., [39-40](#), 105, 181  
 Coli, U., 115, 299, 301  
 Colina (puerta de Roma), [31](#), 94, [128](#), [130](#), 223  
 Collins, J. J., 184  
 Columela, 194, 251  
 Columpio, [20-21](#)  
*Comitium*, 115, 135, 224-226, 237, 269-[270](#)  
 Cómodo, 291  
 Constancio, 113, 254  
 Constante, 62, [240](#), 254, 289  
 Constantino, 186, 245-246, 248, 264  
 Corasius, 261  
 Corinto, 86  
 Coriolano, [148](#), 224, [240](#), 302  
 Cornelia, 129, 196  
 Cornelio Nepote, 193  
 Cornell, T., 127, [197](#)  
*Corpus Hippocraticum*, [21](#)  
 Craso, 178, 272  
 Cratete, 88  
*Crematio* (véase Vivicombustión)  
 Cremona, V., [172](#)  
 Creonte, [16](#), [22-23](#), 43, 73-74  
 Creta, [99](#)  
 Creusa, 70, 89  
 Crifò, G., 116, [148](#), 229, [282-283](#)  
 Crisalo (véase Plauto, *Bacchides*)  
 Cristofani, M., 195  
 Critobulo, 106  
 Critón, 100-101, 106

- Croce, B., 53  
 Crucifixión:  
   *Grecia*, [12](#), [36-38](#), [41-42](#)  
   *Roma*, 113, 175-186, 204, 267, [315](#)  
*Crux*, [6](#), [37-38](#), 113, [132](#), 175, 180-182, 188, 204  
 Cuadrado, [156](#)  
*Culleus*, [6](#), 245-249, 251-256, 264-265, 267  
 Cumont, F., [132](#), 169-170, 257  
 Cupido (véase Ausonio)  
 Curiacio, 135, 161, 163  
 Cutilia (Iago), 232, 280  
 Chapouthier, F., 73  
 Chirassi Colombo, I, [24](#)
- Dánae, [23](#)  
 Daube, D., [39](#), 143, 205  
 David, J. M., 135, 224-226, 237  
 De Francisci, P., 150, 236, 301  
 De Martino, P., 184  
 De Ruyt, F., 253  
 De Sanctis, G., 66, 104  
 De Visscher, F., 299  
 Decapitación (véase *Securi percussio*)  
 Decebal, [152](#)  
 Decelia 96  
 Décimo Silano, 141  
 Decio Muro, 228  
 Dekkers, R., 236  
*Delatio stercoris* (véase *Stercoratio*)  
 Delcourt, M., 171  
 Delfos, [17](#), [19](#), 78, 88, [227](#), 231, 307  
*Delloi*, 236  
 Deméter, [24](#), 87  
 Demóstenes, [39](#), [41](#), 64-67, 70-71, 88, [92](#), 96, 106, 260, 297  
   *Contra Aristócrates*, [67](#), 81  
   *Contra Aristogitón*, [45](#)  
 Detienne, M., [24](#)  
 Deubner, L., [18](#), [20](#)  
 Devereux, G., 154  
 Di Benedetto, V., 73  
 Diceópolis (véase Aristófanes, *Acarnenses*)  
 Diliberto, O., 294  
 Dinarco, 95-96  
 Diodoro, 86, 236, 272, 294, 297  
 Diógenes de Sínope, [21](#)  
 Diógenes Laercio, [21-22](#), 106  
*Dimosia*, 65  
 Dion Casio, [129](#), 134-135, 141, 151-152, 173, 181, 210, 237, 241, 247, 272-273  
 Dionisio, [18](#), [70](#), 102  
 Dionisio de Halicarnaso, 115, 121, [128](#), 139, [144](#), 146, [148](#), 157, 163, 189, 196, 213-214, [220-221](#), 223-224, [227](#), 229, 232, 237-239, 247, 253-254, 262, 270-271, 273-274, 280, 302  
 Dioscórides, 98-99  
 Dite, 232-233, 273  
*Dius Fidius*, [227](#), 241
- Dodds, E.R., [27](#)  
 Dódona, 232  
 Doemner, T., 239  
 Dolón, 257-258  
 Domiciano, [129](#), 181, [192](#), 196  
 D'Ors, A., 251, 253, 261  
 Dover, K. J., [55](#), [72](#)  
 Dow, S., 66  
 Dowden, K., [19](#)  
 Dracón, 43-44, 63, 66-67, 296, 301  
 Duilio, 170  
 Düll, R., 122, 217, 219, [252-253](#), 260, 289  
 Dumézil, G., [130](#), 153, 155-156, 170, 211-212, 221, 229, 233, 265-266  
 Dupont, F., [234](#)  
 Durkheim, E., 278  
 Durry, M., [123](#)  
*Duumviri*, 146, [162-164](#), [212](#)
- Eckstein, A. M., [129-130](#), 230-231  
 Ecuos, 304  
 Edipo, [16](#), 69, 86-87  
 Efetas (tribunal), 64-65  
 Egina, [30](#)  
 Egipto, 253  
 Egisto, [18](#), [55](#), 69  
 Ehrenberg, V., [51](#)  
 Eitrem, S., [27](#), 85  
 Electra, [26](#), 73-74, 94  
 Eleusis, [45](#), 87  
 Eliade, M., [19](#)  
 Eliano, [18](#), [46](#), 88-89, [92](#), 102, 251  
 Elis, 89, [92](#)  
 Elvia, [129](#), 231  
 Emilia, [129](#), [212-213](#), [218](#), 230  
*Endeixis*, [39](#)  
 Ennio, [252](#)  
 Eolo, [30](#)  
 Epicado, 232  
 Epicaris, 134  
 Epicasta (véase Yocasta)  
 Erictonio, 86  
 Erígone, [18](#), [20-21](#)  
 Erinias, [16](#), 58, 94, 253  
 Ernout, A., [172](#)  
 Esceledro (véase Plauto, *Miles gloriosus*)  
 Escipión Africano, 253  
 Esopo, 88, [92](#)  
 Esparta, [16](#), [19](#), 71, 78, 88-89, 96, 171, [227](#), 258  
 Espartaco, 178  
 Espurio Albino, 199  
 Espurio Casio, 139, 193, 209-210, 224, [240](#), [314](#)  
 Espurio Minucio, [128](#)  
 Espurio Tarpeyo, [220](#)  
 Esquilino (colina de Roma), 157  
 Esquilo  
   *Agamenón*, 52-53, 57-59, 69, 71  
   *Prometeo Encadenado*, [32](#), [315](#)

- Siete contra Tebas*, 72-74  
 Esquines, 71-72, 88  
   *Contra Timarco*, 71  
 Estacio  
   *Tebaida*, 17  
 Estenio Metio, 280  
 Estrabón, 89, [92](#), 279-280  
 Estrangulamiento, [132](#), 134, 137, 168, [192](#)  
 Estratipocles (véase Plauto, *Epidicus*)  
 Eteocles, [72-74](#)  
 Etiopia, [34](#)  
 Etna, 236  
 Etruria, 263  
 Eumeo, [25](#)  
 Eurípides, [16](#), [33](#), 69, [72-75](#)  
   *Bacantes*, 70  
   *Electra*, [26](#), 73-74, 94  
   *Hipólito*, [16](#), 47  
   *Ifigenia en Aulide*, 69  
   *Ion*, 70, 86, 88-89  
   *Orestes*, [18](#), 55, 69-70, 73-74, [76](#), 78  
   *Reso*, 257  
   *Troyanas*, 69  
 Euritólemo, 97  
 Eusebio, 157  
*Excantatio*, 200  
 Expiación (rito expiatorio), [18](#), [46](#), 85-86, 88, [128](#), [130](#), 195, [197](#), 229, 268, 307  
 Fabio Píctor, 126, [220](#), 231  
 Fabre, P., 231  
 Falero, 35-37  
 Fanizza, L., 248, 299  
 Faón, [92](#)  
 Fauno, 215-216, 253  
 Favorino, 293, 308  
 Fedra, [16](#), [20](#), 47, 167  
 Fedromo (véase Plauto, *Curculio*)  
 Fenestela, 194  
 Fénix, 54  
 Ferentina (fuente), 237, 239  
 Ferrajoli, L., 318  
 Ferrini, C., 248  
 Festo, 127, [130-131](#), 153, 155, 163, 165-[166](#), 169, 196, 210-211, 217, [220](#), 222-223, 233, 237, 245, [270-272](#), 274-278, 280-282, 297, 299, 301, 305-306  
 Fidenas, 292  
 Filetio, [25](#)  
 Filipo de Macedonia, 71  
*Filiusfamilias*, 122, 138, 142  
 Filocoro, [45](#)  
 Filócrates, 71  
 Filomelo, 88  
 Filoneo, [46](#)  
 Finley, M., [12](#), [29](#)  
*Flagitatio*, 204  
 Flaminio (circo), 189, 223  
 Fleck, M., 126  
 Floro, 134, 150, 163, 179  
 Floronia, 196, 230  
 Fócide, [16](#)  
 Foción, [103](#)  
 Forbes, A., [103-104](#)  
 Foro (romano), 115-116, 149, 157, 189, 199, 213, 223-225, 229, 231, 243, 269-[270](#), 288  
 Foro Boario, 229, 231, 243  
 Fowler, W.W., 230  
 Foxhall, L., [103-104](#)  
 Franchi de Cavalieri, P., 168, 186, 188  
 Franciosi, G.,  
 Frank, T., 223  
 Fraschetti, A., [128-130](#), 229, 231  
 Frazer, J., 203  
 Frezza, P., 212, 236  
 Fricke, W., 181  
 Friedrich, J., [38](#)  
 Frigia, 213  
 Friné, 44-45  
 Frosinón, 263  
 Fugier, H., 229  
 Fulda, H., [166](#), 180  
*Furca*, [38](#), 149, [162](#), 168, 186-192  
 Furio Cremiso, 199  
 Fustigación, 139-140, 190-191, 193, 195-[197](#), 203, 205-206, 209, 219, 222, [240](#), [246](#), 260-261, 263-264, 267, [310](#), 314  
*Fustuarium supplicium*, 204-205  
 Gabba, E., 122, 126, 139, 224, 235  
 Gabias, [227](#)  
 Gagarin, M., 54, [59](#), 61, [63-65](#)  
 Gagé, J., 210-211, [216](#), 219, 221, 236, 280  
 Galeno, [99](#)  
 Galia, 175  
 Gallo, [6](#), 100, [103](#), 111, 245-249, 251-254  
 Gallo, L., [103](#)  
 Galos, 116, [192-193](#), 196, 221, 229-231, 279  
 Gansiniec, Z., 221-222  
 Garland, R., [28](#)  
 Garnsey, P., 105, 113-114, 186  
 Garofalo, L., 224  
 Gaudement, J., 115  
 Gavio, 178  
 Gayo, 212, 300, 309-310  
 Gea, 58  
 Gebhard, V., 77  
 Gencio, 215  
 Gerión, 232-233  
 Germain, G., [27](#)  
 Germania, 238, 266-267, 303  
 Germánico, 143, 258, 289, 302-303  
 Gernet, L., [18](#), [27](#), [33](#), [36-37](#), [67](#), 75, 102, 198, 204, 257, 272-273, 300  
*Gerontes*, [12](#), [60](#), [62](#)  
 Giannelli, G., 127  
 Giardina, A., 112, 313  
 Gimbutas, M., [67](#), 70, 75, 77

- Gioffredi, C., [55](#)  
 Giovannini, A., 145  
 Girard, R., 77  
 Giuffré, V., 205  
 Giunti, P., 122, 274  
 Glauco, 54  
 Glotz, G., [55](#), [67](#), 102, 104, 236  
 Gnoli, G., 28  
 Gordiano, 134  
 Gracos, 139, 221  
 Gras, M., [67](#), 70, 75, 77  
 Grasmück, [148\\*\\*\\*\\*](#)  
 Grenier, A., [156](#)  
 Griffin, M., [132](#)  
 Grisé, Y., [132](#)  
 Grodinski, D., 113  
 Groh, V., 229  
 Grosso, G., 28, 301  
 Grottanelli, C., 150  
 Gruninger, A., 73  
 Gschnitzer, F., [51](#)  
 Guarino, A., [51](#), 97, 122, 127, [136](#), 157, 164, 157, 164, 178, 195, 243, 255  
 Guerrini, R., 126  
 Guidorizzi, G., [38](#)  
 Guizzi, F., 127, [130-131](#)
- Hades (divinidad), [24](#)  
 Hades (lugar del reino de los muertos), [29-30](#), [41-42](#), [59](#), 88, 102  
 Hager, [H.](#), 96  
 Hallett, J., 134  
 Hannón (véase Plauto, *Poenulus*)  
 Hansen, M. [H.](#), [39-40](#), 64  
 Harpocración, 77, 203  
 Harris, W. V., 122, [129](#), 230  
 Harrison, A. W. R., 106  
 Harrison, J., [18](#)  
 Harúspices, 263  
 Haves, L., 176  
 Hecaerga (véase Aspalis)  
 Hecalea (fiesta), [76](#)  
 Héctor, [59](#), 68, 79, 250  
 Hefesto, [32-33](#), 60  
 Heitsch, E., 64-65  
 Helena, [16](#), [26](#), 56, 69, [99](#), 250  
 Heliogábalo, 134  
 Hengel, M., [37](#), 175, 180-181, 204  
 Heracles, 102, 232  
 Hércules (véase Heracles)  
 Hermann, C., [136](#)  
 Hermes, [24](#), [26](#), 91, 94  
 Hermipo, 44  
 Hermicos, 139  
 Heródoto, [32](#), 70, 91, 95  
 Herois (fiesta), [19-20](#)  
 Hesíodo  
*Teogonía*, [31-32](#), [41](#), 86, 250  
 Heurgon, J., 279-281  
 Heuss, A., 145
- Hierodoulai* (véase Prostitución sagrada)  
 Hignett, C., 66  
 Hinard, F., 157  
 Hipérbolo, 91  
 Hipérides, [45](#)  
 Hipócrates, [99](#)  
 Hipóloco, 54  
*Hirpi Sorani*, 215  
 Hirzel, R., [67](#), [132](#)  
 Hitzig, F. [H.](#), 180  
 Hoffmann, W., [51](#)  
 Holzmeister, U., 180  
 Homero, [114](#)  
*Ilíada*, [11](#), [27-28](#), 52-60, 68, 71, 77, 79, 81, 86, 212, 250, 257, 272, 287  
*Odisea*, [11-12](#), [15-16](#), [25-27](#), [29-31](#), [41](#), 52-55, 71, 77-79, 81, 87-88, [99](#), 249, 287  
 Homicidio (delito castigado con la pena capital), [39-40](#), [46](#), 60, 62-67, 70, 74-75, 78-79, 81, 89, [136](#), [162](#), 164, 242, 245, 260, 276, [282](#), 291, 296, 299-301, 304-307, 310-311, 316  
*Homo sacer* (véase *Sacratio*)  
 Horacia, 135-136, 157, 161-163  
 Horacio, 133, 150, 153, 157, 161-164, [177](#), 180-181, 186, 189-191, 194, 204-205, [211-212](#), 250, 290  
 Horacio Cocles, [211-212](#)  
 Horacio Flaco, 173, 280  
 Hülsen, C., 223  
 Humbert, G., 259  
 Humbert, M., 146  
 Huvelin, R., 198-202, 204, [298](#), 308-309  
 Hyampeia, 88
- Ianus* (véase Jano)  
 Ifigenia, 69, 85, 88  
 Ignacio Mecenio, 126  
 Ilo (véase Marcial)  
*Imperium*, 145, 147, [156](#), 164, 271  
 Impiedad, [30](#), 44-46, 85, 87, 100, 102, 104-105, 250, 257  
 India, 267  
 Ion, 70, 86, 88-89  
 Isidoro de Sevilla, 170, [187-188](#), 251, 253, 297  
 Isis, 248  
 Ismene, 73  
 Isócrates, [39](#), [92](#)  
 Istro, 77  
*Ius osculi*, 124-125
- Jaeger, W., 54  
 Jano, 228  
 Janssen, L. F., 228  
 Jardé, A., [103-104](#)  
 Jeanmaire, [H.](#), [18-20](#), 258  
 Jehring, R., [282](#)  
 Jenofonte, [39](#), 89-90, 95, 97, 101-102

- Jobbé-Duval, E., 151, 168, [172](#)  
 Jonia, 264  
 Jordan, [H.](#), 223  
 Josefo Flavio, 135, [140](#), [156](#), [177](#)  
 Juan Crisóstomo, 250  
 Judeich, 94  
 Julio César, 151  
 Julio Obsequens, 129, [262-263](#)  
 Juno Lucina, 173  
 Júpiter, 133, 201, [220](#), 223, 225, 228, 270-271, 274, [277](#), 279-280, 283  
 Júpiter Optimo Máximo, 271  
 Júpiter *Terminus*, [270](#)  
 Justiniano, [144](#), [207](#), [246](#), 248, 264  
 Juvenal, [177](#), 208, [246-247](#), 254  
 Juventud (templo), 250, [256](#)
- Kaiadas*, 89, [92](#), 171, 227  
*Kakourgoi*, [38-40](#), [47](#), [107](#)  
 Karyai (Arcadia), [16-17](#), [19](#), 257-258  
 Kaser, M., 283, 301  
*Katapontismos*, [92](#), [246](#)  
*Katharmos*, 78-79  
*Kathodos*, [20](#), [24](#), [131](#)  
 Keramopoullas, A. D., [32](#), [36](#)  
 Kerényi, K., [32](#)  
 Kerzer, D. I., 291  
 Keule, [36](#)  
 Kiefer, O., 112-113  
*Kion*, [41](#)  
*Kleptai*, [38](#)  
 Klingenberg, E., 75  
 Koch, C., [197](#)  
*Koneion* (véase *Cicuta*)  
 Koré, [20](#), [22](#), [24](#)  
 Köstlin, C.R., 163  
 Kratos (véase *Esquilo*, *Prometeo*)  
 Kronos (véase *Saturno*)  
 Krüger, P., [128](#)  
 Kunkel, W., 122, 164, [166](#)  
 Kupiszewski, [H.](#), 299
- La Penna, A., 221-222  
 La Rosa, R., [310](#)  
 Labeón, 306  
 Labieno, 175, 185  
 Labruna, L., 145, 225  
 Laconia, [99](#)  
 Lactancio, 233-235, 271  
 Laertes, [30](#)  
 Lanfranchi, F., 243  
 Lapidación, [23](#), [46](#), [67-76](#), 78-81, 89, 203, 238, 302-304  
*Lapis Niger*, 115, 269-270  
*Laqueum*, [132](#), 134-135  
 Latte, K., [36](#), 89, 145, [166](#), 204, 230  
 Laureolo, 181  
 Lauria, M., 195, 255, 259  
 Le Bonniec, [H.](#), 191, 203, 205-206, 219  
 Le Gall, J., 223
- Lefkowitz, M., [20](#)  
*Leges regiae*, 115-116, 121, 248, [252](#), [256](#), 265, [270](#), 274-275, 299, 306  
*Leges sacratae*, [282](#)  
*Leges Valeriae*, 146  
 Lemnos, [45](#)  
*Lemures*, 151, [172](#)  
 Lenel, O., 299  
 Leoncio, 167  
 Leontini, 236  
 Lepellay, C., 208  
*Lex horrendi carminis*, [162](#), 164, 168, 174-176, 185, 190-195, 204, 267  
 Leto, [30](#)  
 Leucade, (roca), 89, [92](#)  
 Levy, E., [148](#)  
 Levy, J.P., 213-215, 236  
 Levy-Bruhl, [H.](#), 299  
*Lex Iulia de adulteriis*, 290-291  
*Lex Pompeia de parricidiis*, 248-249, 299  
 Ley de las XII Tablas, 204  
 Líber, 225, 274  
 Líbera, 225, 274  
 Libros Sibilinos, 230-231, 279  
 Licaón, 257-258  
 Lícides, 70  
 Licinia, 129, [131](#), [230](#)  
 Licinio Macro, C., 134  
 Licón, 105  
 Licurgo, 78, 95-96  
 Lincoln, B., [19](#), [24](#)  
 Lipsius, [J.H.](#), [36](#), 40, 66, 89-90, 101-102, 106, 175, 180, [182](#), [187](#)  
 Lisias, [41](#), [92](#), 101  
*Contra Agorato*, [38](#), 40  
 Livio, 115, [128-129](#), [136](#), 138-140, 145-149, 157, 161-163, 165, 167, 173, 186-[187](#), 190-194, 196, 210, 212-214, 218, [220](#), 224-229, 231, 237-240, 255, 261-263, 271, 274, 279, 292, 302, 304  
 Lloyd, G. E. R., [27](#)  
 Lloyd-Jones, [H.](#), 54, [59](#)  
 Lobo, [6](#), 111, [246](#), 255-260, 268, [282](#)  
 Lobrano, G., 225, 283  
 Locres Epicefiria, 297  
*Lopodytai*, [38](#)  
 Loraux, N., [16](#), [23](#), [32](#), 47, 52, 86  
 Lucano, [156](#), 183  
 Luciano, [17](#), [34-35](#)  
 Lucio Bruto, 147-148  
 Lucio Calpurnio Pisón, [152](#), 221, 289  
 Lucio Calpurnio Pisón Liciniano, [152](#)  
 Lucio Cantilio 196  
 Lucio Emilio Paulo, 137, 218, 248, [270](#)  
 Lucio Ostio, 255-256  
 Lucio Terencio, 237  
 Lucrezi, F., 181  
 Lúculo, 194  
*Lupercalia*, 203  
*Luperci*, 215-216, 258



- MacCormack, G., [270](#)  
 MacDowell, D. M., 40, 64-65, 105-106  
 Macedonios, 88, 141  
 MacMullen, R., 113, 181  
 Macrobio, 129, 165, 170-171, 194, 229, 232-233, 236, 261-263, 275, [277](#), 308  
 Maddoli, G., 232  
 Maffi, A., 43, [46](#), [63](#), 65, 124  
 Magdelain, A., 278  
 Maleolo (véase Publicio Maleolo)  
*Mamers* (divinidad osca), 280  
 Mamilia (torre de Roma), 153  
 Mamucio Veturio, 203  
 Manfredini, A. D., 199-201, 204-205, 243, [298](#)  
 Manlio Capitolino, [192](#), 224, [240](#)  
 Manuli, P., [20](#)  
 Maratón, [76](#), 91  
 Marcia, 129, 230  
 Marcial, 133, 181, 208, 290  
 Marciano, 174, 199, 245  
 Marciano Capela, 199  
 Marco Antonio, [152](#), 229-230  
 Marco Atinio, 225, [240](#), 247  
 Marco Aurelio, 291  
 Marco Claudio, 135  
 Marco Claudio Marcelo, [136](#)  
 Marco Curcio, 229  
 Marco Manlio Capitolino, [192](#)  
 Mario (véase Cayo Mario)  
 Maroi, F., [262](#)  
 Marquardt, J., 188  
 Marte, 151, 153-157, 203, 215, 228, 279-280  
*Maschalismos*, [26-27](#)  
 Maschke, R., 65, 200  
 Masson, O., 77  
 Matricidio, 74-75, 255  
 Matthaeus, A., 250-251, 261  
 Máximo (circo), 219  
 Mayer Mali, T., 208  
 Mecenas, [132](#), 178  
 Mecencio, 294  
 Mecio Fufecio, 291-292, 308  
 Meier, M. H. L., 40  
 Melantio, [24-28](#), [31](#), [41-42](#), 47, [315](#)  
 Mele, A., [51](#)  
 Meleagro, 272  
 Meleto, 105  
 Meliso, 86  
 Melite (barrio de Atenas), 93  
 Melitea (Tesalia), [16-17](#), [19](#)  
 Meneclis, [45](#)  
 Menelao, [16](#), 53, 68-69, 212  
 Menestrato, 40  
*Mens* (divinidad romana), 279  
 Merión, 54  
 Mérope (véase Apuleyo, *Metamorfosis*)  
 Mesina, 178, 280  
*Metroon*, 94  
 Meuli, K., [76-77](#), 85  
 Meyland, Ph., 299  
*Miasma*, 78, 260  
 Micenas, [11](#)  
 Milcíades, 91  
 Milfión (véase Plauto, *Poenulus*)  
 Milón, 218  
 Minieri, L., [123](#)  
 Minucia, [128](#), 297  
 Mitra, [34](#), 248  
 Mnesiloco (véase Aristófanes, *Tesmoforian-tes*)  
 Modestino, 241, 245-246, 249  
*Moicheia* (véase Adulterio)  
*Mola salsa*, [131](#), 150  
 Momigliano, A., [17](#), 313  
 Mommsen, Th., 129, 139, 141, 143, 149, 151, 175, 196, 237, 241-242, 245, 276, 299  
 Monaco, L., [136](#)  
 Mono, [6](#), 111, 245-249, [252-254](#)  
 Monsacré, [H](#), 52  
 Moreau, J., 208  
 Morris, I., [37](#), [51](#)  
 Mossé, C., 43, 106  
 Mucio Escévola, 210-211, 214, 216-217  
 Mújol, 254, 290  
 Munacio Planco, 218  
 Munda, [152](#)  
 Musti, D., [11](#)  
 Mutilaciones, [26-28](#), 113  
 Nardi, E., [37](#), 245-246, 249, 251, 255, 257, 259-261, 265  
 Nauplia, 88, [227](#)  
 Neracio, 173  
 Néraudau, J. P., [234-236](#)  
 Nerón, 133, [156](#), 181, 191, 208-209  
 Néstor, 79  
 Nicocles, [103](#)  
 Nicolet, C., [234](#)  
 Nicosia, G., 206, 310  
 Niebuhr, B. G., 175  
 Nilsson, M. P., [3](#), [16](#), [18](#), [20](#), 53, 169  
 Ninfodoro, 167  
 Ninos, [45](#)  
 Noailles, P., [123](#)  
 Nola, 303  
 Nonio, 168, [234](#), 261  
 Nörr, D., [63](#)  
 Numa Pompilio, 121, 122, [128](#), 163, 222, 243, [270-271](#), 274, 299-300, 304-306  
*Obvagulatio*, 201  
*Occentatio*, 200-202, 204-205  
 Ocrisia, 217  
 Octavio, 215  
*October equus*, [152-155](#)  
 Odiseo, [12](#), [15-16](#), [22](#), [24-27](#), [29-31](#), [41-42](#), 47, 52-56, 58-59, 71, 87, 249, [277](#), [315](#)

- Ogilvie, R.M., 163, 191, 238  
*Oikos*, [11](#), [15](#), [43-44](#)  
 Oldfather, W., [140](#), 164, 169, 185, 191-193, 204  
 Once (magistratura ateniense), [39-40](#), 96, [103](#)  
 Opia, [128](#)  
 Opimia, [128](#), 230  
 Ops, 171  
 Orbinia, [128](#), 196  
 Ordalía, [23](#), [92-93](#), 209, [211](#), 214-215, 217-218, [227](#), 235-237, 315  
 Orestano, R., 115  
 Orestes, [18](#), [55](#), 69-70, 73-74, [76](#), 78  
 Orosio, [128-129](#), 135, 230, 248, 302  
 Orsilao, 88  
*Orygma*, 95-96  
*Os resectum*, 169  
*Oscilla*, 95, [132](#), 169, 171-173  
 Ovidio, [34](#), 87, [92](#), 174, 201, 203, 213, 215-[216](#), 219, 232, [234](#), 250, 258, 265, 271-272  
 Owen, A. S., 89
- Paflagón (véase Aristófanes, *Caballeros*)  
 Page, D., 73  
 Pagliaro, A., 300-301  
 Pais, E., 221-223, 281  
*Palikes*, 236  
 Palilia (fiesta), 215  
 Palmer, R. E. A., [270](#)  
 Panatenaicas (fiesta), [23-24](#)  
 Pandora, [31-32](#)  
*Panourgos*, [34](#)  
*Panspermia*, [18](#)  
 Paoli, U. E., 40, [72](#), 299  
 Parente, F., [38](#)  
 Paribeni, E., [32](#)  
 Paris, 56, 68, 79, 212, 250  
 Parise, N. F., [148](#)  
 Parke, H. W., 78  
 Parker, R., 78  
 Parricidio, 245, 247-248, 254-256, 267, 276, [282](#), 299, 318  
*Paterfamilias*, 122, 127, [129](#), [197](#)  
*Patibulum*, [38](#), 180-182, 184, 189  
 Patlagean, E., [32](#)  
 Patroclo, 54, [59](#)  
 Patroni, G., [55](#)  
 Paulo (jurista), 137, 218, 248, [270](#)  
 Paulus, C., 181  
 Pausanias, [16-18](#), [20](#), [24](#), 65-66, 69, 86, 88-89, [92](#), 236  
 Pease, A. S., [67](#), 302  
 Peddinghaus, C. D., 179  
 Pedro apóstol, 168  
 Pedro Valvomeres, 167  
 Pelasgo, 257  
 Peleo, 54  
 Penélope, [15](#), [55](#)
- Penteo, 70  
*Perduellio* (véase Traición en Roma)  
 Pericles, [36-37](#), 44-45, 104  
 Perifanes (véase Plauto, *Epidicus*)  
 Perotta, G., 53  
 Perro, [6](#), [21](#), 111, 219, 245-254  
 Perséfone (véase Koré)  
 Peruzzi, E., 281  
 Pesinunte, 213  
 Peto, 133, 303  
 Petrocelli, C., [123](#)  
 Pettazzoni, R., [67](#)  
*Pharmakoi*, [77](#), 264  
*Pharmakon*, [77](#), 95, 203  
 Philips, E. J., 176  
 Picard, Ch., [21](#)  
 Piccaluga, G., [123](#), [271](#)  
*Pietas* (divinidad romana), 126  
 Piganiol, A., 153, 223, 238, 242, 258  
 Píndaro, [128](#), 196  
 Píndaro, [31](#), [88](#)  
 Pira (véase Vivicombustión)  
 Pirgopolinices (véase Plauto, *Miles gloriosus*)  
 Pisani, V., 300  
 Pisón, [152](#), 221, 289  
 Platón, [39](#), 64, [76](#), 86, 94, [99](#), 105-106, 260  
*Fedón*, 100-101, [103](#)  
*Gorgias*, 91, 95  
*Leyes*, 75, 78  
*República*, 258  
 Plautio Numida, 133  
 Plauto, [144](#), 200, [202](#), 238, 255  
*Bacchides*, 176, 256  
*Carbonaria*, [182](#)  
*Curculio*, 201  
*Epidicus*, 256  
*Miles gloriosus*, 176  
*Mostellaria*, [182](#)  
*Poenulus*, 189, 237  
 Plinio, [92](#), 98-99, 115, 124-126, [129](#), 133, 137, [140](#), [144](#), 165-166, 169, 171, 194, 196, 198-200, 208, 213, 225, 230, 233, 250-253, 261, 264, 280  
*Ploratio*, 272-273, 309  
 Plutarco, [17](#), [19-20](#), [36-37](#), 44-45, 66, 70, 78, 86, 88, 93-95, [99](#), 102-103, 115, [128-129](#), 134, 146, [148-149](#), 153, 155, 178, 195, 203, 210, [220-225](#), 229-231, 239, 243, [246](#), 254-255, 271-273, 288, 303  
*Podokakke*, [41](#)  
*Poena cullei* (véase *Culleus*)  
 Pöhlmann, W., [38](#)  
*Poine*, 57-60, 63, 306  
 Polay, E., 122  
 Polemón, 236  
 Polibio, [92](#), [148-149](#), 155, 179, 221, [246](#), 297  
 Polignoto, [20](#)  
 Polinices, [22](#), 73

- Polis*, [24](#), 42, [51](#), 62, 74, 81, 121, [315-317](#)  
 Polixo, [16](#), 69  
*Pomerium*, 146, [162](#), 165, 190  
 Pomeroy, S. B., [33](#)  
 Pompeyo, [156](#), 178, 195, 215  
*Pontifex Maximus*, 127, [131](#)  
 Ponto Euxino, 194  
 Popilio Leneo, 225-226  
 Porfirio, 205  
 Porsena, 210, 214-215  
 Posidón, [34](#), [45](#), 77  
 Post, L.A., 54  
 Postumia, [128](#)  
 Postumio Albino, [131](#)  
 Postumio Regilense, 237, 304  
 Poucet, J., 229  
 Pozzuoli, [182-184](#)  
 Praxíteles, [45](#)  
 Precipitación, [6](#), 70, 86-97, 102, 104, [128](#),  
 171, 224, 226-227, 233-235, 237-243,  
 283, [310](#), [315-316](#)  
 Preibisch, P., [172](#)  
 Preneste, 317  
 Príamo, [59](#), 250  
 Primavera sagrada (véase *Ver sacrum*)  
 Prisciano, [298](#)  
 Pritaneo, 65, 106, 203  
 Próculo Virgilio, 139  
*Procuratio prodigii* (véase *Portenta*)  
*Prodigium* (véase *Portenta*)  
 Prometeo, [31-35](#), [41](#), [47](#), [315](#)  
 Propercio, 221-222  
 Prostitución masculina, 71-72  
 Prostitución sagrada, 124-125  
*Provocatio ad populum*, 146-147  
 Publicia, [131](#)  
 Publicio Maleolo, 255  
 Publio Aneo, [152](#)  
 Publio Mucio, 210-211, 214, 218  
 Pugliese, G., 115, 145, 147, 200, [298](#)  
 Puhvel, J., 266
- Queronea, 203, 264  
 Quiller, B., [51](#)  
 Quintiliano, [128](#), 237, 243, [246](#), 248, 265,  
 290, 302  
 Quinto Cecilio Metelo, 225, [240](#)  
 Quinto Fabio Máximo, 279  
 Quinto Fabio Píctor, 231  
 Quinto Flavio Flaco, 173, 280  
 Quífos, [99](#)  
 Quirinal (colina de Roma), 223  
 Quirino, 228  
 Quirón, 250
- Rabirio (véase Cayo Rabirio)  
 Radin, M., [246-248](#), 254, 261  
 Reate, 280  
*Regia*, 115, 121, 146, 151-156, 179, 269,  
 273, 300-301
- Rein, F., 260  
 Reinach, S., 219  
 Remo, [216](#), 280  
*Rex*, 115, [144-146](#), 164, 171, 269  
 Robertson, N., 66  
 Robo (delito castigado con la pena capital):  
     *Grecia*, [31](#)  
     *Roma*, 308-311  
 Roca (véase Tarpeya, roca)  
 Rodas, [16](#), 69  
 Rohde, E., [28](#)  
 Rómulo, 121, [123](#), 125-126, 146, [148](#), 203,  
     [216](#), [220-222](#), 239, 255, [262](#), 269, 272-  
     274, 280  
 Rose, H. J., 169, 268  
 Rosivac, V. J., [67](#)  
 Ross, L., 94  
 Rousseau, M., 154-155  
 Rubin Suleiman, S., [19](#)  
 Rueda, [46](#)  
 Ruggiero, A., 122, 139  
 Russardus, 261
- Sabbatucci, D., 127, 232, 235, 275, [277-279](#)  
 Sabinas (rpto de las), 317  
*Sacra* (vía), 153  
*Sacratio*, 225, 275, 278, 281-282  
 Sacrificio (cruento de animales), 150  
 Safo, [92](#), 167  
 Saggio, E., 188  
 Salerno, F., [270](#)  
 Saller, R., 126, 129  
 Salustio, 135, 141, 178, 223  
*Sanguinease*, 261  
*Sanis*, [33-34](#), [36](#), [41](#)  
 Santalucia, B., 115, 145-147, 165, 176, 191,  
 200-201, 240, 274, 301  
 Santini, C., 150  
 Santo Sudario, [182](#), 184-185  
*Saturnalia* (fiesta), 165, 170-171, 194, 229,  
 232-233, 236, 261, 275, [277](#)  
 Saturnino, 175, 303  
 Saturno, 232-235  
 Scheid, J., 150, 208, 227, 279  
 Schiavone, A., 122, 235, 294  
 Schömann, G. F., 40  
 Schweizer, A., 40  
 Schwenn, F., 85  
*Securi percussio*, [6](#), 112-113, [144-145](#), [148](#),  
 150-152, [156-157](#), 222, 316  
 Sémele, [19](#)  
*Semo Sancus* (divinidad sabina), [227](#), 241  
 Séneca, [128](#), [132-133](#), [140-141](#), 149, [156](#),  
     [166](#), 168, 178, 183, 226, 237, [240](#), 243,  
     [246](#), 248, [262](#), 289  
 Seppilli, A., 232-233  
*Septimontium*, 280  
 Serrao, F., 115, 274  
 Servio, [92](#), [128](#), [131](#), 150, 170-172, 195, 198-  
 199, 215, 217, 272-274, [277](#), 305-306

- Servio Tulio, 272  
 Sestilia, [128](#)  
 Sexto Cecilio, 293, 308-309  
 Sexto Lucilio, 225, [240](#)  
 Sicilia, [38](#)  
 Sila, [136](#), [152](#), 225, 232, [240](#), 303  
 Silano, 141-142  
 Silio Itálico, 179, [182](#), [213](#), [233](#)  
 Simeto (río), 236  
 Similos, 221  
 Sinón, [277](#)  
 Sirenas, [26](#)  
 Sísifo, [29-31](#)  
 Sissa, G., [20-21](#)  
 Smith, N. D., 145  
 Sócrates, [45](#), 91, 100-101, [103-106](#), 178  
 Sófocles, [26](#), [72](#)  
     *Ajax*, 52, [59](#), 69  
     *Antígona*, [16](#), [22-23](#), 43, [46](#), 73-74  
     *Edipo en Colono*, 69, 87  
 Sol, [24](#), [27](#), 58, 98, 151, 179, 201, 219, 265, 294  
*Soleae lignae*, 255, 259-260  
 Solón, 40, 66, 70  
 Solorzanus Pereira, 247  
 Soranus, 215  
 Steiner, G., [23](#)  
 Stengel, P., 85  
*Stercoraria* (puerta de Roma), [130](#)  
*Stercoratio*, [130](#)  
*Stipes*, 180-182, 184  
 Strachan-Davidson, J. L., 151, [277](#)  
 Strombert, R., [27](#)  
 Stroud, R., 43, 66  
 Stuhlmacher, P., [38](#)  
 Sublicio (puente), 232  
*Suburra*, 153  
 Suidas, [26](#), 77, 87-89, 94, 102, 112, [187](#), 203  
 Suetonio, [129](#), 135, 137, 141, [156-157](#), 173, 175, 181, 191-192, 196, 208-209, 215, 235, 289, 302-303  
 Suicidio, 47, 95, 102, [132-134](#), 168, 171, 173-174, 204  
 Sullivan, J. P., 222  
 Sulpicio Rufo, 225  
 Sumano (divinidad romana), 250  
*Supplicium more maiorum*, [140](#), 164, 169, 190-192, 314  
 Susa, [99](#)  
*Suspensio*, [166-167](#), 174-175, 190-191, 204, 267, 314  
*Suspensio Cereri*, [166](#), 204  
 Tácito, 133-134, [152](#), 173, [177](#), [192](#), 208, 238, 243, 266, 271  
 Taigeto (monte), 89  
 Talamanca, M., 115, 145, 225  
 Talión (ley del talión), 201, 205, 209, 297-[298](#), 300, 311  
 Taltibio, 58  
 Tamassia, N., 295  
 Tánatos, [30](#)  
 Tántalo, [29-32](#), 42  
 Tarento, 225  
 Targelias, (fiesta), 77, 203  
 Tarpeya, (roca), [6](#), [128](#), 135-136, 139, [144](#), 171, 193, [220-224](#), 237, 239, 243-244, [282-283](#), [310](#), [315](#)  
 Tarquino el Soberbio, 112, 171, 194, 223, 237  
 Tarquino Prisco, [128](#), 171, 194, 196  
 Tártaro, [17](#)  
 Tebas, [22](#), [72-74](#), 86  
 Telémaco, [25](#), 53, [55](#), 78  
*Temetum*, [123](#)  
 Temístocles, 93  
 Teoclimeno, 78  
 Teodosio I, [207](#)  
 Teodosio II, [207](#)  
 Teofrasto, 98-99, 251  
 Teorides, [45-46](#)  
 Terámenes, 102  
 Terencio Varrón, 218  
*Terminalia* (fiesta), [270-271](#)  
*Terminus* (véase Júpiter *Terminus*)  
 Tersites, [55-56](#)  
 Tertuliano, 126, 170, 179, 183, 207  
 Tesalia, [16-17](#), [19](#)  
 Teseo, [76](#), 87  
 Tesmoforías (fiesta), [23](#)  
 Thalheim, T., [36](#)  
 Themeles, P., 89  
 Thoby, P., [37](#)  
 Thomas, Y., [12](#), [51](#), 141, 163-164, 245, 268, 273, 276, 295, 299, 318  
 Thomson, G., [19](#)  
 Thür, G., 64, [67](#)  
 Tíber, [6](#), 212-213, 232, [234-235](#), 255  
 Tibulo, 199, 215, 263  
 Ticio, [29-30](#), [32](#)  
 Tigelino, 208  
*Tigillum Sororum*, 212  
 Tiíades, [20](#)  
 Timeo, 86, 155, 221, 233  
 Tipeo (monte), 89  
 Tiresias, [29](#), 87  
 Tito Manlio, 149, 228  
 Tito Manlio Torcuato, 141-142  
 Tito Tacio, 135, [220-221](#), [272](#)  
 Tívoli, 191-192  
 Toante, 54  
 Tondo, S., 115, [144](#), 248, [252-253](#), 256, 265, 299, 306  
 Torelli, M., [131](#)  
 Tórico, 87  
 Toynbee, J. M. C., 169  
 Traición (delito castigado con la pena capital):  
     *Grecia*, [31](#), [91](#)

- Roma, 116, [136](#), 143-144, 163-164, [166](#), 191-193, [220-222](#), 224-227, 239-240, 242, 293, 314
- Trastimeno (lago), 279
- Travlos, J., 94
- Treinta Tiranos, 101
- Treston, H. J., 58
- Tritle, L. A., [103](#)
- Troya, [16](#), 55-56, 69, 85, 155, 250
- Trypi, 89
- Tuberón, 179-180
- Tucia, 129-130, 212-214, 230-231
- Tuditano, 179-180, 294
- Tullianum*, 223
- Tulo Hostilio, 161, 194, 292
- Turia, 288
- Turios, 225
- Turno Herdonio, 237, 243, 266-267
- Tusco, 237
- Tympanon*, [6](#), [36-37](#), [41](#), 47
- Ulpiano, [144](#), 157, 173, 261-262, 288, 309-[310](#)
- Usener, H., [17](#), [202](#), 221, 257
- Valerio Máximo, 102, 115, 126-127, [131](#), 133-135, 137, 139-142, 146, [148-149](#), [152](#), 163, 189, 209-211, 213, 215, 217, 223-225, 229, [240](#), 247-248, 253-254, 289-290, 294
- Valgimigli, M., [32](#)
- Van Gennep, A., [19](#)
- Vandenbossche, A., [132](#)
- Varo, 289
- Varrón, [130](#), 146, [172](#), [216](#), 218, 222-224, 232, [234](#), 243, 271
- Vegetti Finzi, S., [24](#)
- Vegetti, M., [132](#)
- Velabrum*, 223
- Velissaropoulos-Karakostas, J., 81
- Venena*, [136](#)
- Venganza, [7](#), [27](#), 40, 43, 47, [49](#), [51](#), 55-60, 62-64, 68-70, 78-80, 85, 117, 163-164, 171, [197](#), 201-205, 209, 217-218, [227](#), 245, 254, 285, 287-304, 307-311, 314-316, 318
- Venus, [45](#), 279
- Venus Hercinia, 279
- Ver sacrum*, 279-281
- Verga, [140](#), [219](#), 267, [315](#)
- Vernant, J. P., [28](#), 52, 93, 113, 151, 213-215, 222, [234-236](#)
- Verres, 178
- Verrio Flaco, 280
- Versnel, H. S., 229
- Veseri, 228
- Vesta, 127, [130](#), [197](#), [212-213](#)
- Vestales, [23](#), 127-131, 196-197, 212-213, [220](#), 230-231, 243
- Vesuvio, 228
- Veyne, P., 112, [132-133](#), 174, 313
- Víbora, [6](#), 111, 245-249, 251-254
- Vico, J. B., 53, [262](#)
- Vidal-Naquet, P., [51](#)
- Vincenti, U., 226
- Vino, 87, [99](#), 121, [123-126](#), [166](#), 247, 271
- Virgae*, [144](#), 245, 261
- Virgilio, [37](#), [148](#), 165, 167, 215, 250, 253, [277](#), 294
- Vivicombustión, 113, 208-209, 218-219
- Viviseputura:  
*Grecia*, [23](#), 42-43, [46](#)  
*Roma*, [130-131](#), 171, 229, 231, 243
- Vlastos, G., 106
- Voci, P., 145, 278, 293
- Voigt, M., 274
- Voisin, J. L., 95, [132](#), 151-152, 169, 171, 173
- Voleso, [156](#)
- Volkhann, H., [36](#)
- Volscos, [192](#), 302
- Volterra, E., [39](#), 89, 122, 174, 203, 243, 299
- Volusio, 263
- Vulcano, 228
- Wallace, R. W., [63-64](#), 91
- Wallace, G., 54
- Walsh, P. G., 147
- Ward, D. J., 266
- Warde Fowler, W., 230
- Wargus*, 258-259
- Watson, A., 115, 143, 163-164, 191, 274, [298](#)
- Weiser-Aall, L., 258
- Wieacker, F., 116, 309
- Wilamowitz-Möllendorf, U., 65, 94
- Wiseman, P. T., 224
- Wissowa, G., 230
- Whitehorne, J., 90, 93
- Wolff, H. J., [72](#)
- Wormell, D. E. W., 78
- Xylon*, [41](#), [187](#), 189
- Yocasta, [16](#)
- Zamorani, P., [192](#)
- Zeus, [23-24](#), [30-31](#), [33](#), 47, 58, 91, 257-258, [270](#), [315](#)
- Zeus Horios (véase Júpiter *Términus*)
- Zonaras, 196, 210, 247-248, 254, 265, 268
- Zuccotti, F., 199, 255

# ÍNDICE GENERAL

<b>PREFACIO</b> .....	5
<b>GRECIA</b> .....	9
<b>PRIMERA PARTE. El castigo</b> .....	13
<b>I. EL CASTIGO EN LAS CASAS DE LOS VIVOS</b> .....	15
En la casa de Odiseo: el ahorcamiento de las esclavas infieles ....	15
Divagaciones sobre la muerte entre el rito, el mito y la práctica punitiva .....	17
<i>Columpiadas o ahorcadas: las Cariátides, Carila, Aletis-Erígone, 17;</i> <i>En las entrañas de la Madre Tierra: Antígona y Koré, 22.</i>	
El suplicio en el palo del cabrero de Odiseo .....	24
<b>II. EL CASTIGO EN LAS CASAS DE LOS MUERTOS</b> .....	29
El castigo de los ladrones .....	29
<i>El suplicio de Ticio, Tántalo y Sísifo, 30; El suplicio de Prometeo, 31.</i>	
<b>III. EL CASTIGO EN LA CIUDAD</b> .....	36
Los crucificados del Falero .....	36
<b>IV. LA MUERTE DE LAS MUJERES</b> .....	42
Los procesos públicos : Aspasia, Friné y las otras .....	44
<b>SEGUNDA PARTE. La venganza</b> .....	49
<b>V. LA VENGANZA PRIVADA EN LA SOCIEDAD     HOMÉRICA</b> .....	51
<b>VI. EL CONTROL PÚBLICO DE LA VENGANZA PRIVA-     DA: EL ESCUDO DE AQUILES</b> .....	57

VII. LA VENGANZA PRIVADA EN LA CIUDAD .....	62
La ley de Dracón .....	62
El procedimiento para los delitos de sangre .....	64
El sistema de la ejecución delegada .....	66
VIII. LA VENGANZA PÚBLICA .....	68
Paris y el quitón de piedra .....	68
La lapidación como venganza en los trágicos y en la realidad social .....	69
La lapidación como rito expiatorio .....	75
El principio retributivo y la justicia no institucional de la piedra .	79
TERCERA PARTE. La expiación .....	83
IX. LA PRECIPITACIÓN .....	85
Del mito a la historia .....	86
En el fondo del <i>barathron</i> : la precipitación en el derecho atenien- se .....	89
X. LA CICUTA .....	98
La muerte dulce .....	98
<i>¿Derecho o privilegio?, 101; El proceso de Sócrates, 105.</i>	
ROMA.....	109
<u><i>Problemas de método</i></u> .....	<u>114</u>
CUARTA PARTE. El castigo .....	119
XI. EL CASTIGO EN LAS CASAS .....	121
Morir de hambre: las adúlteras y las mujeres que beben vino .....	121
El castigo de las vestales como paradigma del castigo de las mujeres corrientes .....	127
Entre la casa y la ciudad: el suicidio honorable y la muerte por estrangulamiento o hambre .....	133
Morir a palos .....	138
<u><i>El suplicio de Espurio Casio, 139; La disciplina paterna: castigo privado y castigo público, 140.</i></u>	
XII. EL CASTIGO EN LA CIUDAD .....	143
<u><i>La decapitación con el hacha (“Securi percussio”)</i></u> .....	<u>144</u>
<i>Los hijos de Bruto, 147; ¿Sacrificio a los dioses o ejecución laica?, 149; Los soldados de César: cabezas humanas fijadas en la Regia, 151; El caballo de octubre (“october equus”), 152; Conclusiones sobre la decapitación, 156.</i>	
QUINTA PARTE. La expiación .....	159
XIII. EL SUPPLICIO EN EL ÁRBOL INFELIZ .....	161
La muerte de Horacia, el proceso de Horacio .....	161
La “lex horrendi carminis” .....	164

En este estudio riguroso y ejemplar, Eva Cantarella afronta de modo sistemático un tema fundamental dentro de la historia de la humanidad: aclarar las razones simbólicas, religiosas y civiles de la elección de los suplicios que permiten explicar diferentes aspectos de las sociedades que los han practicado. La investigación se prolonga desde el campo del derecho al de la cultura, la religión, la política y la historia de las instituciones griegas y romanas, ilustrando las fases del paso de una organización familiar a una convivencia regulada por el derecho, de la transición de una sociedad enraizada en una cultura agraria a una estructura más compleja articulada en las instituciones ciudadanas.

*Los suplicios capitales en Grecia y Roma* es una investigación que, al remontarse hasta los más lejanos orígenes de la "muerte de Estado", nos permite reflexionar sobre su función, suministrándonos no sólo elementos para valorar su sentido en la sociedad clásica, sino también una perspectiva para juzgar con un mayor equilibrio las posiciones que todavía se contraponen en la sociedad contemporánea sobre el tema de la pena capital.

Eva Cantarella, catedrática de Instituciones de Derecho Romano en la *Università degli Studi* de Milán, ha enseñado Derecho romano y Derecho griego antiguos en las universidades de Camerino, Parma y Pavía.

Sus libros más conocidos y traducidos al español son *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana* (1991), *La mujer romana* (1991) y *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Akal (1991), también traducidos en Estados Unidos y Francia. *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano* (1976), *Norma e sanzione in Omero* (1979) y *Tacita Muta* (1985) son algunas otras de sus publicaciones.

ISBN 84-460-0468-2



9 788446 004684

