

## APUNTES SOBRE LOS RITUALES DE EXPULSIÓN EN ROMA (Suetonio, Calígula, XXVII, 4)

Carmen Barrio de la Fuente.

### RESUMEN

El emperador Calígula exige la vida del plebeyo Publio Afranio Potito como cumplimiento de una promesa que éste formulara rogando el restablecimiento del *princeps*. La muerte de Afranio se realiza por medio de un ritual, cuando menos, extraño. A pesar de la poca atención que los estudiosos han prestado a la narración de este ceremonial, que en su planteamiento inicial se asemeja a una *devotio*, un examen exhaustivo del mismo nos permite dar una nueva luz a aspectos de la religión romana tan controvertidos como la concepción de la culpa como miasma, los rituales de expulsión y los sacrificios humanos.

### Palabras clave

*Devotio- homo sacer- ver sacrum- pena de muerte- aqua et igni interdictio- pharmakós- infulae- verbenae- despeñamiento- periurium- expulsión purificadora.*

### ABSTRACT

Emperor Caligula claims plebeian Publius Afranius Potitus' life as fulfilment of the promise the latter made when praying for the recovering of the *princeps*. Afranius' death is carried out with a ritual which is, to say the least, unusual. Although specialists have paid little attention to the narrative of such ceremonial, the initial arrangements of which resembles a *devotio*, an exhaustive study of it throws a new light upon some controversial features of Roman religion such as the conception of guilt as miasma, the rituals of expulsion and human sacrifices.

Cuenta Suetonio que Calígula, en los primeros momentos de su regencia, fue muy apreciado por el pueblo. Gozó de su simpatía antes de alcanzar el poder, pero además, como su sucesión supuso a la par la muerte del odiado Tiberio, todo el pueblo se volcó en alabanzas hacia el nuevo príncipe. Pronto cayó enfermo y el pueblo tomó todo tipo de medidas para manifestar su apoyo y su deseo de pronta recuperación, hasta el punto de que algunos ofrecieron su vida a los dioses a cambio de la salud del

emperador.<sup>1</sup> Pero tras la enfermedad, el joven Calígula se convirtió en un monstruo.<sup>2</sup> Y entre las atrocidades que cometió a partir de este momento hasta caer asesinado, resalta Suetonio<sup>3</sup> el hecho de que hiciera cumplir a dos personas los votos pronunciados durante su enfermedad. A causa de su promesa, a uno lo obligó a participar en una lucha de gladiadores y al otro a morir precipitado.

No es nuestro deseo aquí intentar analizar las causas, políticas o de otra índole, por las que se obligase a cumplir la promesa a estos dos personajes y no se aplicase igual criterio a los demás que también formularon tales votos. Lo que nos interesa es el ritual que, para el segundo de los casos, nos narra Suetonio: "A otro [...] se lo entregó a la chiquillería<sup>4</sup> para que, tras ceñirle las sienes con hierba sagrada e ínfulas, lo llevasen por los barrios, recordándole una y otra vez su voto, hasta que fuera arrojado desde lo alto del terraplén".<sup>5</sup>

Este episodio, a pesar de su evidente interés, sólo es mencionado brevemente por los diversos estudiosos de la religión romana.<sup>6</sup> Únicamente J.-P. Néraudau<sup>7</sup> ha estudiado en profundidad los diversos elementos que aparecen en esta narración: determina que eran niños y no esclavos los que acompañaban al personaje y señala como lugar de cumplimiento del castigo el muro bordeado con una fosa, construido por Servio Tulio y Tarquinio, entre las puertas Colina y Esquilina. Sin embargo, y a pesar de señalar que Suetonio no ve en este hecho nada extranjero sino que se trata de un ritual arcaico y de un refinamiento sádico, no explica estas afirmaciones<sup>8</sup>: ¿Qué partes de esta ceremonia eran restos de un rito arcaico y qué aspectos muestran el sadismo de Calígula? ¿Qué delito cometió Publius Afranius Potitus que lo llevó a la muerte?

---

<sup>1</sup> "Ut vero in adversa veletudine incidit, pernoctantibus cunctis circa Palatium, non defuerunt qui depugnaturus se armis pro salute aegri quique capita sua titulo proposito voverent", Suetonio, *Calígula*, XIV, 3.

<sup>2</sup> Cfr. Suetonio, *Calígula*, XXII, 1.

<sup>3</sup> "Saevitiam ingenii per haec maxime ostendit.", *Cal.*, XXVII, 1.

<sup>4</sup> Algunos autores traducen "esclavos" en lugar de "niños".

<sup>5</sup> "Alterum, qui se periturum ea de causa voverat, cunctantem pueris tradidit, verbenatum infulatunqve votum reposcentes per vicus agerent, quoad praecipitaretur ex aggere", *Cal.*, XXVII, 4.

<sup>6</sup> Por ejemplo J. BAYET, *Croyances et rites dans la Rome antique*, París, 1971, sólo alude a este episodio en la nota 6 de la página 174.

<sup>7</sup> J.-P. NÉRAUDAU, "Sur un rituel archaïque d'expulsion rédecouvert par Calígula", *Hommages à Henri Le Bonniec, Latomus*, Bruselas, 1988, 324-341.

<sup>8</sup> Cfr. J.-P. Néraudau, "Sur un rituel...", 325: "Suetone, qui le décrit succinctement, y voit tout au plus un raffinement de sadisme, et ne le présente ni comme étrangereté ni comme une invention".

<sup>9</sup> El nombre lo recoge Dión Casio, LIX, 8, 3.

Empecemos por examinar esta última pregunta. Parece que, a pesar de los pocos datos que nuestro biógrafo aporta, nos encontramos ante una *devotio*.<sup>10</sup> No conservamos la fórmula que pronunció Afranio, pero en líneas generales se ajusta a la estructura global de la *devotio* tal y como la presenta H. Fugier<sup>11</sup> en su análisis del ritual. Ante una situación grave, en la que los medios humanos fracasan para detener el peligro que se cierne, el *devotus* ofrece su vida como sacrificio, dejando en manos de los dioses su persona, con el fin de aplacar su ira. En caso de no morir, queda convertido en un ser *impius*, que no puede participar en los sacrificios ni públicos ni privados. En este caso, ante la enfermedad del emperador que, dada la situación política, pone en peligro a la totalidad del Estado, Publio Afranio ofrece su vida, como lo hizo Decio<sup>12</sup> al ir al encuentro de la muerte para alejar de Roma las consecuencias de una derrota.

A. Bouché-Leclercq<sup>13</sup> define la *devotio* como una forma específica de voto en la que se entrega a los dioses personas o cosas determinadas sin que el autor del ofrecimiento se encargue de cumplir en persona la consagración de lo prometido: se invita a los dioses a tomar aquello que el *devotus* ofrece. El *votus* es, en cambio, una promesa ejecutoria por aquél que lo formula tras la realización de los deseos expresados.

Nuestro personaje no se lanza a la muerte en el momento de pronunciar su voto, y tampoco busca su aniquilación posteriormente. Pero, en cualquier caso, y dada la concepción romana de las relaciones con la divinidad, no puede ser ejecutado por los poderes civiles: su vida queda en manos de los dioses y es, por consiguiente, función de ellos juzgarlo y no de Calígula. Ningún ciudadano tiene poder para matar a un *devotus*.<sup>14</sup>

La situación a la que se enfrentaría el *devotus* sería similar a la de un *homo sacer*. Con esto no queremos identificar la *devotio* con la *sacratio*

---

<sup>10</sup> A pesar de que J. P. Néraudau (op. cit., p. 325) dice que se trata de una práctica ibérica, nosotros la analizaremos desde una perspectiva puramente romana, puesto que contamos con una amplia tradición en la religión de Roma de ofrecimientos voluntarios a los dioses para evitar peligros que amenazaban al Estado.

<sup>11</sup> Cfr. H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963, p. 45-57.

<sup>12</sup> Cfr. Tito Livio, VIII, 9.

<sup>13</sup> Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, "Devotio", DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, s.v.

<sup>14</sup> No compartimos la teoría que ve en la *devotio* un resto de los antiguos sacrificios humanos como afirman entre otros J. BAYET, *La Religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 58 y M. ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid, 1973.

*capitis* como han hecho algunos autores.<sup>15</sup> La sacralización es el resultado de la comisión de un delito de carácter religioso y es formulada por voluntad del pueblo<sup>16</sup>, la *devotio* es fruto de un deseo particular para salvar al pueblo de una situación crítica.

La condena a ser *sacer*, como ya hemos expuesto en otros artículos publicados en esta misma revista<sup>17</sup>, es una pena que data de épocas antiguas, y de hecho la encontramos recogida en el *Lapis Niger* de Foro. Sin embargo, sólo se aplica a aquellos delitos que atentan profundamente a las bases estructurales de la sociedad y que, al menos en los primeros tiempos, estaban relacionados con aspectos religiosos: la familia, la posesión de la tierra y el patronazgo. Posteriormente servirá también como condena para aquellos que violen la sacrosantidad (término que como vemos descansa sobre bases religiosas) de ciertas magistraturas plebeyas. En cualquier caso y sea cual sea el castigo que reciban los *homines sacri*, queda establecido que para que se les aplique tal pena ha debido existir previamente un delito (y por lo tanto una culpa) que atente contra la *pax deorum*.

Aunque para muchos esta sacralización suponía una pena de muerte, no poseemos ningún dato en época histórica que avale tal teoría, pero sí tenemos razones para pensar que el *homo sacer* era rechazado de la sociedad y abandonado a su suerte, puesto que por definición, y como ocurre con el *devotus*, su vida ya no está en sus manos ni en las de la comunidad, sino en las de los dioses: era una expulsión del grupo, con la que se quería evitar la *ira deorum*, y no una ejecución pública.

Situación similar se da en el ritual del *ver sacrum*, ceremonia extraordinaria por la que, en situaciones de máximo peligro para el Estado, el pueblo decide consagrar a los dioses todo aquello que nazca en un determinado espacio de tiempo (*ver*), incluidos los niños.

En este caso, los individuos no han cometido delito alguno; situación análoga a la de la *devotio*, pero su ofrenda a los dioses, a diferencia de aquella, no es consecuencia de la voluntad de los seres consagrados, sino fruto de una promesa de la ciudad. Los niños nacidos durante la primavera sagrada al llegar a la edad adulta son expulsados de la comunidad, pero no se les da muerte.

---

<sup>15</sup> Citaremos como ejemplo a W. W. FOWLER, "The Original Meaning of the Word *sacer*", *JRS*, 1, 1911, 60; a R. SCHILLING, "*Sacrum et profanum*: Essai d'interprétation", *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, 1979, p. 56-57 o J. GUILLÉN, *Urbs Roma, vida y costumbres de los romanos. Vol. III. Religión y ejército*, Salamanca, 1980, p. 127-128.

<sup>16</sup> Festo, 424L: "*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium...*".

<sup>17</sup> Cfr. C. BARRIO, "El concepto de "sagrado" en latín. El adjetivo *sacer* en los diez primeros libros de Tito Livio", *EH(Ph)*, 14, 63-66 y "*Sacer Esto* y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas", *EH(Ph)*, 15, 43-56.

Como vamos viendo, la expulsión como forma de alejar el mal o el peligro potencial que supone la permanencia de un determinado individuo consagrado para la sociedad no es un elemento aislado: podríamos hablar de "expulsión purificadora". Y esta posibilidad de destierro no queda limitada al ámbito de los delitos religiosos, sino que también se aplicaba en Derecho Penal.

Para los delitos que no atentan directamente contra la *pax deorum* se aplican diversos tipos de castigos. Cicerón señala seis clases de penas: *damnis, ignominiis, vinculis, verberibus, exiliis, morte*.<sup>18</sup> De éstos, nos centraremos en las condenas a muerte por dos razones: porque en el texto que estamos estudiando el culpable es ejecutado y por las continuas alusiones que encontramos de que la consagración de un ser humano conllevaba su muerte. Los delitos condenados con la ejecución pública (insistimos en el elemento público, porque puede haber castigos de tipo privado, como en el caso del adulterio de la esposa) de la pena capital<sup>19</sup> durante la época Republicana<sup>20</sup> eran los siguientes: el incesto con una Vestal, los incendiarios, los homicidas y el delito de lesa majestad.

Pero sabemos que en el caso del homicidio en cinco de sus seis variantes (*crimen inter sicarios, veneficium*, pena de muerte contra un ciudadano romano injustamente pronunciada, *incendium, devotio, magia*) el castigo no era ejecutado *de facto*, puesto que la pena aplicada en estos casos era la determinada por la *Lex Cornelia*<sup>21</sup>, es decir, *aqua et igni interdictio*.<sup>22</sup> No era posible, excepto en el breve período comprendido entre el año 70 a.C. (en virtud de la *Lex Pompeia*) y la ley acerca del parricidio de Augusto<sup>23</sup>, la sustitución de la ejecución del parricida (en la acepción del término como asesino de un pariente directo y no como asesinato doloso en general) por el destierro. Además, la muerte del parricida era consumada en la forma de *culeum*, ritual que presenta claros elementos religiosos: el culpable, después de ser golpeado, tocado con un gorro de piel de lobo y con borceguíes de madera, era encerrado en un saco de cuero (*culeum o*

---

<sup>18</sup> Cfr. Cicerón, De Orator, 1, 43. San Agustín, sin embargo, menciona ocho (*Civ. Dei*, 21, 11): "Octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutum".

<sup>19</sup> Sólo prestaremos atención a los delitos castigados con la pena capital por los ciudadanos romanos y no por esclavos ni por extranjeros.

<sup>20</sup> No examinaremos las penas de muerte relacionadas con el derecho de guerra y las normas militares, puesto que se basan en otros principios.

<sup>21</sup> Esta ley data de época de Sila, pero es creencia general que no es una formulación novedosa, sino que este decreto se limita a recoger una práctica habitual ya en época republicana. Cfr. T. MOMMSEN, *op. cit.*, p. 406 y CH. LÉCRIVAIN, "Parricidium", *DarSagl*, s.v.

<sup>22</sup> Cfr. MOMMSEN, T., *Derecho Penal Romano*, Bogotá, 1976, p. 406-409.

<sup>23</sup> Cfr. Suetonio, *Aug*, 33.

*culleus*), con diversos animales (un perro, un gallo y serpientes) y era arrojado al agua (al mar o al río).

La interdicción del agua y el fuego era pronunciada por el senado o un magistrado cuando el acusado abandona la ciudad antes de que se diese paso a la sentencia condenatoria<sup>24</sup>. Esta *interdictio* significa un destierro con pérdida de ciudadanía y de bienes; se trata, por lo tanto, de una *capitis deminutio (media)*. En caso de que el acusado regrese sin permiso, se le daba muerte.<sup>25</sup>

Esta posibilidad de exilio para evitar el castigo puede llamar la atención desde una mentalidad como la actual en la que no se aceptaría que un homicida saliese de su comunidad para no juzgar el delito. Pero hemos de tener en cuenta la consideración del asesinato en la cultura grecolatina no sólo como un grave delito civil, sino también como un atentado religioso, que conlleva la impureza del culpable. Recordemos que en la Grecia Clásica Apolo, dios de las purificaciones, exigió sobre todo la del asesino, tanto voluntario como involuntario: "Antes de purificarse, el asesino era excluido del trato con los dioses y con los hombres, no podía permanecer entre los demás hombres ni pisar ningún lugar público; todas las casas estaban cerradas para él y nadie podía acercársele; su sólo contacto, su sola mirada contaminaban".<sup>26</sup> El exiliado griego, según las leyes de Dracón, debía permanecer fuera del Atica, pero incluso en el extranjero quedaba excluido de templos, sacrificios y juegos públicos comunes a todos los griegos. Se evitaba su contacto<sup>27</sup>. Platón también recoge esta idea del asesinato como delito religioso y afirma: "Es necesario purificarlo, y el único medio de conseguirlo es echarlo de la sociedad desterrándolo".<sup>28</sup> En Roma se sigue una norma idéntica y se expulsa al culpable para alejar el mal de la sociedad.

Curiosa es también la fórmula para denominar el exilio de este tipo: *aqua et ignis*. Dice el Lactancio al explicar este castigo: "A los exiliados solía

---

<sup>24</sup> Nepote explica claramente el caso de Cicerón: "...*Cicero reus factus est a Clodio, tribunus plebis, eadem de causa, quod nempe civis Romanos necavisset. [...] Cicero cum posset armis salutem suam defendere, maluit urbe cedere, quam sua causa caedem fieri. [...] Dein Clodius edictum proposuit, ut Marco Tulio igni et aqua interdiceretur, illius domum et villas incendit. Sed vis illa diuturna non fuit: mox enim maximo omnium ordinum studio Cicero in patriam revocatus est.*" Nepote, *Cic.*, 5.

<sup>25</sup> Cfr. BERGER, A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Filadelfia, 1953, s.v. "Interdicere aqua et igni" y MOMMSEN, T., *Derecho Penal Romano*, Bogotá, 1976 (Traducción de *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899), p. 409.

<sup>26</sup> Cfr. NILSSON, P. M., *La Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1970<sup>2</sup> (1ª edición *Griekisk religiositet*, Estocolmo, 1946) p.53.

<sup>27</sup> Cfr. CH. LÉCRIVAIN, "Exsilium", *DarSagl*, s.v.

<sup>28</sup> Platón, *Leg.*, 9, 865D.

ponérseles la interdicción sobre el fuego y el agua. Aún se considera una crueldad castigar a los hombres, incluso a los malvados, a la pena capital. Se trata por lo tanto, de la interdicción del uso de aquellas cosas consideradas como fundamentales para la vida del hombre, como si se decretase su sentencia de muerte<sup>29</sup>. La sociedad quería de esta manera arrojar al culpable del grupo, negándole los medios de subsistencia<sup>30</sup>, como lo afirma Paulo Diácono: "*Aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiunt nuptiae, videlicet quia hae duae res humanam vitam maxime continent. Itaque funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua aspersi; quod purgationis genus vocabant suffitionem.*"<sup>31</sup>

Todos estos casos de expulsión del culpable de un determinado delito de la sociedad nos hacen pensar en la figura del *pharmakós* griego. El *pharmakós* es "un remedio; algo o alguien que, como una esponja, absorbe las impurezas de todo el pueblo y, al ser sacrificado y sus restos llevados lejos de la ciudad, libera a ésta de toda *miasma*. El tipo de víctima-hombres con frecuencia criminales; perros, no utilizados sino en sacrificios de este tipo; etc. - nos revela que se ve en este rito un 'medio' para limpiar la impureza de la ciudad o del campo."<sup>32</sup> Pero no siempre es necesario el sacrificio, al menos en épocas históricas, en algunos casos basta con la expulsión: en Atenas, después de pasear por la ciudad a un hombre y a una mujer se los desterraba de la ciudad; en Marsella, la persona elegida para el ritual, tras un recorrido en el que el público lo insultaba, ataviado con vestidos sagrados y tocado con verbena también era expulsada. Quizás en épocas arcaicas la muerte del *pharmakós* fuese necesaria en todos los casos, pero aunque así fuera, parece que la sustitución por el exilio está muy extendida en época histórica.

Restos de estos rituales de expulsión se pueden encontrar en ciertos ceremoniales romanos, como la ceremonia final de los *Argei*, en la que se arrojaban al Tíber muñecos de forma humana para que el río se encargase de alejarlos de la ciudad: podría tratarse de otro caso de sustitución en la que los muñecos representarían a las víctimas lustrales.<sup>33</sup> Esta forma de alejar de la comunidad aquello que puede "manchar" a la ciudad, gracias a la corriente del río, la encontramos también, por ejemplo, en el ritual de las *Vestalia*, en el que se arrojaban al Tíber los *purgamina*

---

<sup>29</sup> Lactancio, *Inst. Div.*, 2, 9, 23-24.

<sup>30</sup> Cfr. M. A. MARCOS CASQUERO, *Plutarco. Cuestiones Romanas*, Madrid, 1992, p. 106.

<sup>31</sup> Paulo ex Festo, 3L.

<sup>32</sup> MARCOS CASQUERO, M. A., "Los *Argei*: Una arcaica ceremonia romana", *Laurea corona. Studies in honour of Edward Coleiro*, Amsterdam, 1987, 57.

<sup>33</sup> cfr. M. A. MARCOS CASQUERO, "Los *Argei*...", 56-63.

*Vestae*, las cenizas y los desperdicios del templo de Vesta recogidos durante el año<sup>34</sup> y en la forma de librarse de los niños andróginos, también arrojados al agua.

Todos los ejemplos que venimos recogiendo tienen un substrato ideológico común: la concepción de la culpa como miasma, como una mancha que se expande progresivamente entre los miembros del grupo y contamina cuanto está en contacto con ella. Para evitar su propagación es necesario "limpiar la mancha". Albergar en el seno de una comunidad a un ser consagrado (en el caso de la *devotio*, *sacratio capitis* y *ver sacrum*) o impuro (en el caso de los asesinos) atenta directamente contra la base religiosa de la sociedad, puesto que rompe la *pax deorum*. Las consecuencias de ello no se limitarán al culpable sino que pueden abarcar a toda la sociedad. Una consecuencia puede ser, por ejemplo, la peste. La demostración de que todo lo contamina es que la peste, como castigo divino contra la comunidad, afecta tanto a personas como a la naturaleza por entero.<sup>35</sup>

Desde esta óptica, en el caso de la narración de Suetonio, el ritual del hombre consagrado a los dioses tendría que acabar en la expulsión de la ciudad del culpable. Es un *devotus* y debe ser alejado de la comunidad. La procesión de jóvenes que acompañan al reo no es sino un elemento más y habitual en los rituales de expulsión: el paseo por la ciudad del impuro tiene elementos mágicos, su función sería absorber el miasma y crear una especie de círculo que pondrá freno a la mancha. Vemos procesiones de este tipo en los rituales griegos de expulsión y sacrificio de los *pharmakoi*, en el ritual de los *Argei*, que viene precedido de una procesión de los muñecos antes de ser arrojados al Tíber e incluso lo encontramos en la narración del exilio de Cicerón citada anteriormente.<sup>36</sup> Grupos de personas en actitudes insultantes e infamantes acompañan a Vitelio hasta su ejecución por linchamiento y el lanzamiento de su cadáver al Tíber;<sup>37</sup> hay procesiones en muchos de los rituales religiosos (por ejemplo, en bodas y otras fiestas). No es por lo tanto un hecho llamativo que se acompañe a nuestro plebeyo, en un ritual que hubiera debido ser de expulsión, hasta los límites de la ciudad.

Todo lo que hemos analizado hasta este momento nos hace pensar en una ceremonia purificadora, cuyo fin hubiera debido ser el destierro del *impius* para calmar así la posible ira divina.

---

<sup>34</sup> Ovidio, *Fast*, VI, 713-714.

<sup>35</sup> Cfr. L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el Mundo Clásico*, Madrid, 1969., p. 104-105 y 137-138.

<sup>36</sup> *Vid. supra*, nota 24: "*Proficiscentem omnes boni flentes prosecuti sunt.*", Nepote, *Cic.* 5.

<sup>37</sup> Suetonio, *Vit.*, 17.



Pero hay dos elementos más en esta narración de los que no nos hemos ocupado hasta ahora: el atuendo del protagonista y su ejecución.

Llevaba el condenado *infulae* y *verbenae*, elementos de marcado carácter religioso. Las *infulae* son las cintas de lana teñidas de rojo y blanco que llevaban en la cabeza, a modo de diadema, los sacerdotes: "*Infula, fascia in modum diadematis, a qua vittae ab utraque parte dependent, quae plerumque lata est, plerumque tortilis, de albo et cocco*".<sup>38</sup> También recibían este nombre los adornos que llevaban en la cabeza las víctimas de los sacrificios y ciertos ornamentos de los templos.<sup>39</sup> Era un símbolo sagrado que indicaba la consagración a la divinidad y la participación en el culto de aquél que lo llevaba. Era también, en el caso de las personas, signo de inviolabilidad: no sólo era llevado por los sacerdotes sino que también lo llevaban los suplicantes.<sup>40</sup> Nunca, en los documentos que conservamos, se coloca a las personas que han de ser ejecutadas, salvo en el caso que nos ocupa.

Pero además Publio Afranio Potito iba *verbenatus*, coronado con *verbenae*. Se denomina *verbenae* a las coronas formadas de ramos de hojas de laurel, olivo y mirto que llevaban los sacerdotes en los sacrificios.<sup>41</sup> También se llaman *verbenae* las matas de hierba sagrada arrancadas por los feciales con raíces y tierra, dentro del recinto de Roma y que no debían ser abandonadas por ellos, ni aun en suelo extranjero, puesto que representaban el territorio patrio.<sup>42</sup>

Con dificultad se podría explicar la utilización de las ínfulas para este ritual, a no ser que se pensase en una burla por parte del emperador, que de esta manera haría aparecer al personaje como un animal más de un sacrificio. Pero la aparición de estos dos elementos unidos, las hierbas sagradas y las ínfulas, no se dan en ningún sacrificio como elementos ornamentales en las víctimas. Son dos signos que sólo aparecen unidos en

---

<sup>38</sup> Servio, *Aen.*, X, 538.

<sup>39</sup> "*Infulae sunt filamenta lanæ, quibus sacerdotes et hostiae templaque velantur*", Festo, s.v.

<sup>40</sup> "*Cum hostes urbis direptione perterriti inermes cum infulis se porta foras universi proripiunt, ad legatos atque exercitum supplices manus tendunt.*" César, *Bell. Civ.*, II, 11. "*His et pluribus in eundem modum perpulerant ut ne legati quidem ac duces partium restinguí posse iracundiam exercitus arbitrarentur, cum haud ignari discriminis sui Viennenses, velamenta et infulas praeferentes, ubi agmen incesserat, arma genua vestigia prensando flexere militum animos.*" Tácito, *Hist.*, I, 66, 4.

<sup>41</sup> Virgilio, *Aen.*, XII, 120.

<sup>42</sup> "*Fetialis ex arce graminis herbam puram attulit.[...] Fetialis erat M. Valerius; is pater patratum Sp. Fusium fecit verbera caput capillosque tangens*", Tito Livio, I, 24, 5-6.

la figura del sacerdote en tanto que ejecutante del sacrificio y, por consiguiente, como ser inviolable. Es ésta una impía bufonada de Calígula, que se mofa de los símbolos más marcadamente culturales de la religión romana: hace que su víctima se vista como un sacerdote que se dispone a ofrecer un sacrificio a los dioses, pero la víctima será este falso sacerdote.

El tercer elemento de esta macabra farsa es el despeñamiento del *devotus*. El despeñamiento desde la Roca Tarpeya, en el Capitolio, era la pena estipulada en la Ley de las XII Tablas para el esclavo ladrón<sup>43</sup> y para los culpables de falso testimonio<sup>44</sup>. En época histórica, se podía aplicar tal pena a los desertores, a rehenes huidos y a ciudadanos desobedientes.<sup>45</sup> Los últimos ejemplos los encontramos en los primeros tiempos de la época imperial.<sup>46</sup>

J.-P. Néraudau<sup>47</sup>, sin embargo, señala como lugar de ejecución, como señalábamos al principio, no la Roca Tarpeya sino un lugar que en el texto se denomina *agger* y que identifica con el punto más débil de las defensas romanas, entre las puertas Colina y Esquilina, por lo que se añadió a este punto una fosa de unos diez metros de profundidad. Desde esa altura, la muerte era inevitable. Como prueba del uso de este terraplén como lugar de ejecución, cita a Tácito, que nos narra la muerte en ese lugar de un astrólogo. Pero hay que señalar que, si bien es cierto que Tácito habla de que la ejecución del astrólogo se realizó *more prisco*, expresión en la que se apoya J.-P. Néraudau para confirmar su teoría, de hecho, el mago Publio Marcio fue decapitado a golpe de espada fuera de la puerta Esquilina a son de trompetas y su cadáver arrojado al pozo.<sup>48</sup> Creo que las diferencias entre ambos rituales saltan a la vista. El otro astrólogo que fue ejecutado, y que aparece citado en este mismo texto, lo fue por el procedimiento del despeñamiento y este acto se realizó desde la Roca Tarpeya.

Como vemos, ninguno de los delitos condenados con el lanzamiento desde la Roca coinciden con el delito religioso que Publio Afranio cometió. Nos queda sin embargo por analizar una última posibilidad: la consideración del delito de Publio Afranio como perjurio. Cuenta Dión Casio, refiriéndose a estos hechos: "Publio Afranio Potito, un plebeyo, murió porque en un

---

<sup>43</sup> VIII, 14. "...*servos item furti manifesti prensos verberibus adfici et saxo praecipitari*", Gell, 11, 18, 8.

<sup>44</sup> VIII, 23. "*An putas, Favorine, si non illa etiam ex XII Tabulis de testimoniis falsis poena abolevisset et si nunc quoque, ut antea, qui falsum testimonium dixisse convictus esset, e saxo Tarpeio deiceretur, mentituros fuisse pro testimonio tam multos quam videmus?*", Gell, 20, 1, 53.

<sup>45</sup> Livio 24, 20, 6; 25, 7, 14

<sup>46</sup> Tácito, *Ann*, II, 32 (a un mago) y VI, 19: "*Post quos Sex. Marius Hispaniarum ditissimus defertur incestasse filiam et saxo Tarpeo deicitur*".

<sup>47</sup> J.-P. NÉRAUDAU, "*Sur un rituel...*", 329-330.

<sup>48</sup> Tácito, *Ann*, 2, 32.

arranque de temerario servilismo prometió no sólo por su libre deseo, sino también bajo juramento que daría su vida si Cayo (=Calígula) se recobraba. Igualmente le ocurrió a un tal Atanio Segundo, un caballero, puesto que había pronunciado en las mismas circunstancias que lucharía como gladiador. A estos hombres, en lugar del dinero que esperaban recibir del emperador a cambio de su ofrecimiento de sus vidas por la de aquél, se les obligó a cumplir sus promesas para no ser condenados por perjurio.<sup>49</sup>

Por una parte, esta afirmación no parece del todo exacta, puesto que la pena más dura del código penal romana era por supuesto la muerte. Si así hubiera sido, la posible elección de Publio Afranio se hubiera resumido en morir o recibir el castigo por perjurio, que, a lo sumo, podría ser la muerte.

Además, si analizamos el delito de *periurium* nos encontramos de nuevo ante una contravención de naturaleza religiosa, puesto que el juramento se realiza ante los dioses, generalmente ante Júpiter, que se hacen garantes de él. La ruptura del juramento atentaría contra la *pax deorum* y volvemos de nuevo a la idea apuntada al principio: son los dioses quienes han de castigarlo y el delito convierte al culpable en un ser *impius*. A su vez, el perjurio puede suponer una infracción civil si sirve de instrumento para la comisión de otro delito (falso testimonio, *crimen maiestatis*...). En ese caso, el culpable recibirá, además de la sanción sacral, la correspondiente al crimen y la indignidad por *nota censoria*.<sup>50</sup>

Si consideramos la falta de Afranio como un perjurio, esta ruptura del juramento se hubiera limitado al aspecto religioso, puesto que no ha servido de instrumento para la comisión de otro delito. Por lo tanto su castigo sería la ignominia por parte de los hombres y su consideración como impío por los dioses, con la consiguiente pena que ellos quisieran infligirle.<sup>51</sup> Ante ello, lo máximo que la sociedad puede hacer es proceder a su expulsión para no verse contaminados por su crimen. De nuevo, escaparía de su jurisdicción la posibilidad de otro tipo de castigos, puesto que el individuo quedaría en manos de los dioses. Esta posibilidad de destierro para el perjurio, quedaría reflejada en el ritual del juramento, en el que el lanzamiento de una piedra viene a representar el destino del perjuro, que ha de ser alejado de la comunidad como lo es la piedra de la persona que formula el voto.<sup>52</sup>

Siendo esto así, si realmente se hubiera dado la posibilidad de

<sup>49</sup> Dión Casio, LIX, 8, 3.

<sup>50</sup> Cfr. J. A. D'ORS, *Derecho Privado Romano*, Pamplona, 1986, p. 43, nota 3.

<sup>51</sup> Cicerón, *Leg.* II, 22 dice: "El castigo *divino* del perjuro es la muerte; el humano, la infamia".

<sup>52</sup> Cfr. H. B. RIESCO ALVAREZ, "Iuppiter Lapis y el lapis silex", *EH(Fil)*, 10, 1988, 23-24.

elección entre el cumplimiento de su promesa o el castigo por perjurio, Afranio, con toda seguridad, hubiera preferido alejarse de la ciudad en lugar de morir precipitado.

Cabe ahora replantearse las preguntas que nos formulábamos al comienzo de este estudio: ¿Qué partes de esta ceremonia eran restos de un rito arcaico y qué aspectos muestran el sadismo de Calígula? ¿Qué delito cometió Publius Afranius Potitus que lo llevó a la muerte?

Aunque la naturaleza del delito no parezca muy clara, sí resulta evidente que se trata de un crimen religioso, que ha de conllevar una condena sacral. Todos los indicios nos llevan a considerar a Afranio como un impío que debe ser expulsado de la ciudad. No es posible la identificación de su delito con una falta civil. Por ello se procede a celebrar una procesión que acompañe al reo hasta los límites de la ciudad, en la que se recuerde y se aclame la naturaleza de su crimen. Este tipo de ceremonias no resultan extrañas a la religión ni a la cultura romana.

El sadismo y la burla de Calígula están representados en otros aspectos de este ceremonial. La burla consiste en disfrazar al culpable de sacerdote y víctima, mostrando con ello el Emperador su absoluto desprecio hacia la religión y sus representantes. Abandona totalmente la imagen del *princeps patriae*, defensor de los valores tradicionales como elementos de cohesión del pueblo, que Augusto buscó para sí y sus sucesores. El nuevo príncipe lo puede todo, desprecia todo, se burla de todo, desmantela un aparato cultural e ideológico, base sobre la que se apoyaba el Imperio, para convertirse en el dueño absoluto, en gobernante y dios, asumiendo todos los poderes, divinos y humanos.

El refinamiento cruel, al que Suetonio hacía referencia, sería la ejecución, tomando el papel de dios-juez, de aquel que ya no estaba bajo su poder.

Se ha pretendido interpretar este ritual como una recuperación de un antiguo ceremonial de sacrificios humanos.<sup>53</sup> El problema de la existencia y de la pervivencia de sacrificios humanos en Roma es un tema que ha atraído a muchos estudiosos de la religión romana. Las posiciones acerca de este tema son dispares. Pero para intentar llegar a una interpretación es necesario determinar en qué casos podemos hablar de sacrificios y en cuáles de ejecuciones. Para algunos autores, cualquier ocasión en la que se arrebatase la vida de una persona de acuerdo con la ley civil o con la religión, siempre y cuando no se derrame su sangre, sería un sacrificio

---

<sup>53</sup> Cfr., J.-P. NÉRAUDAU, "Sur un rituel...", 340-341.

humano.<sup>54</sup> Otros limitan la consideración de sacrificios humanos a aquellos rituales de ejecución que presentan elementos religiosos<sup>55</sup>: así se incluirían entre ellos el enterramiento de las Vestales que rompieran el voto de castidad, el ahogamiento de los andróginos, la muerte ritual de los parricidas, a la que anteriormente nos hemos referido, los enterramientos de las parejas de galos y griegos del 228, 216 y 214 a.C., la ejecución pública de los soldados a manos de Julio César en el Campo de Marte del año 46<sup>56</sup> y el sacrificio de 300 personas llevada a cabo por Augusto.<sup>57</sup> Para otros, los rituales con víctimas humanas no sólo no eran extraños a la cultura romana, sino que incluso se celebraban todos los años, en el mes de Noviembre.<sup>58</sup> Por último, otro grupo de estudiosos reducen la consideración de los sacrificios humanos a los enterramientos de galos y griegos en el Foro Boario.<sup>59</sup> Como vemos el planteamiento es complejo. En nuestra opinión, antes de determinar cuáles han sido sacrificios y cuáles no, hay que fijar el concepto de sacrificio. Podemos hablar de sacrificio cuando tiene lugar una entrega voluntaria de un objeto, animal o persona a la divinidad, dejando de esta manera de pertenecer a los hombres para formar parte del ámbito de los dioses. En Roma se sacrificaba a cada dios su ofrenda ritual, por lo general animales domésticos o productos del campo. Pero lo ofrendado ha de ser siempre de buena calidad: la víctima ha de ser pura, sin defecto. Por ello, los arúspices comprobaban el buen estado del animal consagrado.

Por otra parte, es cierto que en ciertos rituales romanos podemos encontrar restos de antiguos sacrificios humanos, como en los *Argei*, las *pilae* y *maniae* de las Compitalia, los muñecos sustitutorios de los *devoti*,

---

<sup>54</sup> Así W. W. FOWLER, "The Original Meaning of the Word *sacer*", *JRS*, 1, 1911, 59-60 señala como sacrificios humanos el ahorcamiento del ladrón, las ejecuciones desde la Roca Tarpeya, la ejecución por *culeus* del parricida y el enterramiento de las Vestales. El único caso de sacrificio humano en el que se derrama sangre, sería el hecho aislado de la ejecución de los dos soldados en el Campo de Marte en el año 46 a.C. Según P. VOCI, "Diritto sacro romano in età arcaica", *SDHI*, 19, 1953, 68: "Sangue umano non può essere versato: Per evitare la impurità conseguente da una uccisione, questa deve essere dichiarata lecita dallo Stato e concepita come sacrificio". La misma idea es defendida por A. PIGANIOL, *Essai sur les origines de Rome*, París, 1917, p. 149-151.

<sup>55</sup> Así parece opinar D. PORTE, "Les enterrements expiatoires à Rome", *RPh*, 58, 1984, 233-243.

<sup>56</sup> Cfr. Dión Casio, 43, 24.

<sup>57</sup> Cfr. Suetonio, *Aug*, 15.

<sup>58</sup> Entre ellos hay que señalar a P. FABRE, "Minime Romano sacro. Note sur un passage de Tite-Live et les sacrifices humains dans la religion romaine", *REA*, 1940, 419-424.

<sup>59</sup> Cfr. ECKSTEIN, A.M., "Human sacrifice and fear of military disaster in Republican Rome", *AJAH*, vol. 7, 1, 1982, 69-95.

etc. Pero no menos cierto es que la sustitución de las víctimas humanas se remonta a épocas muy antiguas, atribuyéndose ya al rey Numa, organizador de la religión de la ciudad.<sup>60</sup>

En cualquier caso, si como hemos señalado, una de las condiciones de las víctimas de sacrificios es su pureza y perfección, difícilmente cumplen tales condiciones los culpables de un delito, sea este del tipo que sea. Si el delito es civil, ha de ser juzgado según tales leyes y el condenado lo será en ese ámbito. Si se comete una falta que atente contra la *pax deorum*, el culpable se convierte inmediatamente y sin necesidad de un juicio, aunque en ocasiones se celebre, en un ser impuro, *impius*, que no puede participar en la vida religiosa, cuanto menos ser ofrecido a los dioses como elemento propiciatorio. La sociedad se puede ver mancillada por el delito, por lo que tiene potestad para expulsarlo, y evitar con ello posibles consecuencias. La vida del reo queda en manos de los dioses. No podemos hablar en estos casos de sacrificio sino de purificación ritual.

Prescindiendo por estas razones de la consideración de las ejecuciones, presenten o no elementos religiosos, como tipos de sacrificios humanos, el elenco de muertes rituales en las que las víctimas posean la cualidad de inocentes y puras queda limitado a los enterramientos de galos y griegos en el Foro Boario y a la inmolación por Augusto de 300 habitantes de Perugia. En el caso de los dos soldados muertos a manos de Julio César en el Campo de Marte, existió una culpa previa.<sup>61</sup> Hay un elemento común a estos casos: en ninguno de ellos se trata de ciudadanos romanos, sino de extranjeros. Sabemos por distintas fuentes que los romanos deploraban, al menos en época histórica, las prácticas rituales que conllevasen la muerte de una persona.<sup>62</sup> Este tipo de ceremonias se solían asociar con la magia<sup>63</sup>, o con cultos de pueblos bárbaros. En este sentido hemos de entender el *senatusconsultum* del año 97 a.C., que prohibía la inmolación de personas,

---

<sup>60</sup> Cfr. Ovidio, *Fasti*, 3, 339-344: "Corta una cabeza"- le dice (Júpiter). "Te obedeceré"- le contesta el rey (Numa)- "Se cortará una cabeza de cebolla arrancada de mi huerto". "La de un hombre"-añade Júpiter. "Tendrás los cabellos"- dice el rey. El dios exige una vida. "La de un pescado"-le responde Numa. Se echó a reír Júpiter, y le dijo: "Empleando estos recursos conjurarás mis dardos.". Trad. M. A. MARCOS CASQUERO, *Publio Ovidio Nasón. Fastos*, Madrid, 1984, p.240.

<sup>61</sup> En torno a este episodio no hay unidad en las interpretaciones. Según G. DUMÉZIL, "Le 'sacrifice humain' de 46 avant J.C.", *REL*, 41, 1963, 87-89, se trata de un sacrificio humano que imita, mejorándolo en eficacia, el ritual de *October Equus*. Para J. S. REID, "Human sacrifices at Rome and other notes on Roman Religion", *JRS*, 2, 1912, 40, se trata de una simple ejecución pública, que nos ha sido transmitida como ritual de sacrificio a causa de ciertos elementos circunstanciales que engañaron a nuestros clásicos.

<sup>62</sup> Por ejemplo, Cicerón, *Pro Fonteio*, 31; Tito Livio, 22, 57.

<sup>63</sup> Por ejemplo, hay referencias en Horacio, *Ep.*, V, 19-78; *CIL*, VI, 19747.

no tanto en Roma, donde era un hecho aislado y extraordinario, como en el resto del territorio de influencia y dominación romana.<sup>64</sup> Pero el protagonista del episodio que estamos estudiando es un ciudadano. Por ello, no cabe pensar en un sacrificio humano basado en un antiguo ritual, puesto que no se ajusta a ninguna de las condiciones para que un homicidio, en el sentido más amplio del término, se considere un sacrificio: ni la víctima es pura, ni la ofrenda es voluntaria.

De acuerdo con todo lo anteriormente expuesto, el episodio que Suetonio nos narra tiene elementos tradicionales de la religión romana, por lo que el autor no lo presenta como algo extraño o extranjero, como es la promesa hecha a los dioses para alejar el desastre que supondría la muerte del *princeps* y el hecho de la procesión que acompaña al *devotus* hasta los límites de la ciudad para alejar de ésta toda mancha y toda ira divina. Pero también pretende Calígula con este ceremonial burlarse de la tradición, disfrazando a aquél al que piensa asesinar, pues esto no es más que un asesinato, de sacerdote purificado y dispuesto al sacrificio. La crueldad, el sadismo que se quiere ejemplificar con esta narración se centra en la última parte, la muerte por despeñamiento de un *ciudadano* romano cuya vida, a raíz de su promesa, sólo pertenecía a los dioses.

---

<sup>64</sup> Cfr. Plinio, III, 12, 13.