



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació
Departament de Filologia Clàssica

LAEDERE VERBIS

EL DAÑO CAUSADO CON LA PALABRA
Y SU REPRESIÓN EN LA ANTIGUA ROMA

TESIS DOCTORAL

Presentada por: David Ros Gil

Dirigida por: Dr. Jaime Siles Ruiz

Valencia 2015

Programa de Doctorado 145G

Textos i contextos: món antic i tradició clàssica

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| AGRADECIMIENTOS | 9 |
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| CAPÍTULO I: <i>LAEDERE NOMINATIM ET CVM CERTIS VERBIS</i> | |
| 1.1 La creencia en el poder mágico de la palabra | 25 |
| 1.2 El poder mágico de la palabra en Roma | 31 |
| 1.3 El nombre, la persona y el tabú del nombre propio | 47 |
| 1.4 El nombre secreto de Roma y el castigo de Valerio Sorano | 55 |
| CAPÍTULO II: <i>IVSTITIA POPVLI ET LEX XII TABVLARVM</i> | |
| PRIMERA PARTE: EL <i>MALE DICERE</i> COMO FORMA DE JUSTICIA | |
| 2.1 Maldición y Justicia | 72 |
| 2.2 Otras formas de <i>justicia popular</i> distintas de la maldición | 86 |
| SEGUNDA PARTE: ACTOS DE PALABRA CASTIGADOS POR LAS XII TABLAS | |
| 2.3 <i>Fruges excantare</i> | 94 |
| 2.4 <i>Malum carmen incantare</i> | 102 |
| 2.5 <i>Occentare sive carmina condere</i> | 111 |
| CAPÍTULO III: <i>VRBS MALEDICA</i> | |
| 3.1 La maledicencia en la sociedad romana | 143 |
| 3.2 La represión en la <i>domus</i> | 156 |

| | |
|--|-----|
| 3.3 La represión en la <i>civitas</i> por los magistrados | 161 |
| 3.4 El Edicto del pretor | 184 |
| 3.5 La <i>lex Cornelia de iniuriis</i> y la difamación escrita | 197 |
| 3.6 La <i>lex maiestatis</i> | 201 |

CAPÍTULO IV: *VITUPERATIO NON INIVSTA*

| | |
|--|-----|
| 4.1 Los <i>ioci</i> y el problema del <i>animus laedendi</i> | 206 |
| 4.2 El <i>male dicere</i> en la política romana | 213 |
| 4.3 La maledicencia en los tribunales | 223 |
| 4.4 La legítima venganza y la legítima respuesta | 231 |
| 4.5 La <i>vituperatio</i> como legítima censura | 240 |

CAPÍTULO V: *ORATORES ET POETAE*

PRIMERA PARTE: EL *POETA MALEDICVS*

| | |
|------------------------------------|-----|
| 5.1 Poesía, Verdad y Censura | 251 |
| 5.2 Lucilio | 257 |
| 5.3 Los herederos de Lucilio | 262 |

SEGUNDA PARTE: EL *ORATOR*

| | |
|---|-----|
| 5.4 Oratoria, Verdad y Censura | 270 |
| 5.5 El orador forense ante el pueblo | 277 |
| 5.6 Oratoria forense, Verdad y Ética | 287 |
| 5.7 Oratoria forense, Verdad y Derecho | 300 |
| 5.8 De vuelta a la interdicción lingüística: eufemismo y ambigüedad | 307 |

CAPÍTULO VI: *LAEDERE NON NOMINATIM ET CVM AMBIGVIS VERBIS*

| | |
|--|-----|
| 6.1 Introducción | 311 |
| 6.2 Política, ética y estética de la ambigüedad | 321 |
| 6.3 Entre el <i>laedere nominatim</i> y el <i>laedere non nominatim</i> | 332 |
| 6.4 Ensayo de una tipología de la ambigüedad | 337 |
| 6.5 Alusiones basadas en la similitud | 341 |
| 6.6 Alusiones basadas en la elipsis | 358 |
| 6.7 El Derecho ante el <i>laedere non nominatim et cum ambiguis verbis</i> | 361 |

CAPÍTULO VII: *LAEDERE SILENTIO*

| | |
|---|-----|
| 7.1 Introducción | 385 |
| 7.2 El silencio como manifestación de oposición | 398 |
| 7.3 La <i>damnatio memoriae</i> | 402 |
| 7.4 Memoria, Olvido y Literatura | 411 |

| | |
|--------------------|-----|
| CONCLUSIONES | 423 |
|--------------------|-----|

| | |
|--------------------|-----|
| BIBLIOGRAFÍA | 437 |
|--------------------|-----|

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis tiene su origen en un trabajo de investigación realizado bajo la dirección del profesor Jaime Siles y defendido en el mes de septiembre del año 2008 en la Facultad de Filología de la Universidad de Valencia. El trabajo llevaba por título *Literatura y Derecho en la Roma republicana: los límites jurídicos al hecho literario*. Pese a los ánimos del profesor Siles para que profundizara en la línea de investigación iniciada, la idea de redactar la tesis doctoral había quedado poco a poco abandonada. Sin embargo, en los meses de marzo y abril de 2015 la Delegación de Valencia y Castellón de la Sociedad Española de Estudios Clásicos organizó un curso de *Introducción al Derecho Romano* impartido por los Dres. Alejandro Valiño y Francisco Javier Casinos, Catedrático y Profesor Titular, respectivamente, del Departamento de Derecho Romano de la Universidad de Valencia, y fui invitado a participar en el mismo con una ponencia sobre *Derecho, Lengua y Literatura en Roma*. La preparación de esa ponencia me permitió recuperar y dar forma a un abundante material recogido durante muchos años y a raíz de ello tomé la decisión de elaborar la tesis doctoral que ahora se presenta, cuya estructura y líneas básicas estaban apuntadas ya en esa ponencia.

Debo expresar en primer lugar mi gratitud al profesor Jaime Siles. En su día me orientó sabiamente a la hora de escoger un tema de investigación acorde con mis inquietudes. Y ahora, bastantes años después, ha dirigido esta tesis con su energía característica y sus observaciones siempre lúcidas. Sin su inestimable ayuda este proyecto no podría haber llegado a buen puerto.

Deseo expresar también mi agradecimiento a la Junta Directiva de la Delegación de Valencia y Castellón de la *S.E.E.C*, y en especial a su Presidente y Vicepresidente, Esteban Bérchez y Ricardo Hernández, por brindarme la oportunidad de participar en el curso de *Introducción al Derecho Romano* antes citado. Además, ambos me han facilitado bibliografía imprescindible para la elaboración de esta tesis. Agradezco también a los directores del curso, los profesores Alejandro Valiño y Javier Casinos, sus ánimos y sus orientaciones bibliográficas.

Estoy también muy agradecido a Xurxo Regueira, quien, con su habitual generosidad, me ha abierto las puertas de su muy nutrida biblioteca.

Debo reconocer igualmente mi deuda con las enseñanzas del profesor Xaverio Ballester, muchas de cuyas ideas, siempre originales, aparecen citadas en esta tesis.

Finalmente, aunque no por ello menos importante, no puedo dejar de mencionar a mi familia, que siempre me ha animado en la tarea de escribir la tesis, a mi mujer, Maria Pilar Sellés, quien me ha prestado un apoyo impagable, y a mi hijo David, quien, a raíz de ver a su padre enfrascado en estos menesteres, ha incorporado a su vocabulario [ya no tan] infantil las palabras “tesis doctoral”.

INTRODUCCIÓN

El ser humano siempre ha sido consciente de que la palabra es un instrumento potencialmente ofensivo, apto para infligir daño. En esta tesis nos proponemos examinar los distintos modos en los que, a los ojos de un romano, se puede *hacer daño* con las palabras (*laedere verbis*). Y pretendemos analizar también cómo reacciona el Derecho Romano frente a las distintas formas en las que, a lo largo de la historia de Roma, se manifiesta el *male dicere*. La tesis versa sobre Lengua y Literatura Latinas y versa también sobre Derecho Romano –aunque no sólo sobre estas materias–. Creemos que el enfoque interdisciplinar resulta especialmente fructífero en el tema que estudiamos y, por lo demás, las disciplinas citadas no constituyen compartimentos estancos, sino que presentan –como en este caso– numerosos vasos comunicantes entre sí. Von Savigny (1994: 55-57 [1816¹]) destacaba las semejanzas entre el Derecho y el Lenguaje. Para este autor, ambos son la expresión de la conciencia de un pueblo. Además, Derecho y Lenguaje experimentan un desarrollo histórico semejante: a una fase de formación espontánea sigue otra de elaboración teórica que, en el caso del Derecho, está representada por los juristas y, en el del Lenguaje, por los gramáticos. Otros autores han señalado que el Lenguaje se asemeja al Derecho en la medida en que se trata de un *sistema* regido por una serie de reglas o normas. Pero no se trata sólo de que el Derecho se parezca al Lenguaje –o el Lenguaje al Derecho–: los textos legales y, en general, las proposiciones normativas son enunciados lingüísticos y, por ello, también cabe estudiar el Derecho *como* lenguaje. En la introducción al volumen *Il linguaggio del diritto* (1994) Di Lucia presenta de forma esquemática las diversas orientaciones de los estudios sobre las relaciones entre *Lenguaje* y *Derecho* y a él nos remitimos. A

nosotros nos interesa, sobre todo, la incidencia de este enfoque interdisciplinar en el ámbito de la Filología Clásica y del Derecho Romano. Los filólogos clásicos y los romanistas siempre han compartido su interés por determinadas materias y entre ellas figura el estudio de los textos jurídicos arcaicos y del lenguaje jurídico-sacral, que constituye nuestro primer testimonio de la lengua latina. En un trabajo sobre el vocabulario jurídico romano más antiguo, Devoto (1994: 291-292 [1933¹]) insistía en la necesidad de una estrecha colaboración entre lingüistas y juristas, pues –dice este autor– a menudo se proponen etimologías que resultan absurdas en la forma, aunque son coherentes con la sustancia, o resultan absurdas en la sustancia, pese a que la forma parecía aceptable. Pero el interés por la lengua jurídica no se limita al ámbito del léxico, de la morfología o de la sintaxis. También se ha prestado atención –y ello nos interesa más a los efectos de este trabajo– al modo en el que el lenguaje jurídico opera sobre la realidad. Orestano dedicó unas brillantes páginas a las manifestaciones de la creencia en la fuerza creadora de la palabra en el ámbito del Derecho (1994: 197-206 [1967¹]). Y en fechas mucho más recientes Castresana ha dedicado una original monografía al estudio de los *actos de palabra* en Derecho Romano (2007).

En cuanto a las relaciones entre el Derecho y la Literatura, el estudio comparado de estas disciplinas dio lugar al nacimiento, en los Estados Unidos de Norteamérica, de un movimiento conocido como *Law and Literature*. De los Estados Unidos este movimiento pasó al Viejo Continente, aunque no parece que aquí sean muchos sus cultivadores. La monografía de Pedro Talavera *Derecho y Literatura* (2006) dedica un capítulo, el primero, a presentar esta corriente de estudios al público español y su lectura resulta muy útil para conocer los postulados básicos de este movimiento y las diversas orientaciones que pueden encontrarse en su seno. El estudio de las relaciones entre *Derecho y Literatura* puede abordarse desde tres perspectivas: el “Derecho de la

Literatura”, el “Derecho *en* la Literatura” y el “Derecho *como* Literatura”. Cuando hablamos del “Derecho *de* la Literatura” nos referimos a aquellas disposiciones legales con incidencia en el ámbito de lo literario: así, una obra clásica del movimiento *Law and Literature*, firmada por Richard Posner, dedica un bloque a las normas que regulan la difamación, la obscenidad y los derechos de autor (*copyright*). Por el contrario, la perspectiva del “Derecho *en* la Literatura” estudia la visión del Derecho que nos transmiten las obras literarias. A título de ejemplo, en la monografía, antes citada, de Talavera, este autor analiza el problema de la legitimidad del Derecho que se plantea en la *Antígona* o la crítica a la concepción formalista y *avalorativa* del Derecho en *El proceso* de Kafka. Finalmente, quienes estudian el “Derecho *como* Literatura” analizan el texto jurídico como *relato* e intentan aplicar a la hermenéutica jurídica los principios de la hermenéutica literaria. Los planteamientos realizados desde esta tercera perspectiva han despertado interés tan sólo en un reducido círculo académico y no han producido impacto alguno en la forma de *leer e interpretar* los textos legales por parte de los *operadores jurídicos*: se trata, en definitiva, de elaboraciones teóricas alejadas de la práctica cotidiana del Derecho. En este sentido, Richard Posner, a quien hemos citado con anterioridad, advierte que el estudio comparado del Derecho y la Literatura, de indudable interés formativo, ha incurrido en algunas exageraciones, pues entre una y otra disciplina existen grandes diferencias. Por ello su monografía lleva por título *Law and Literature: A Misunderstood Relation* –nosotros hemos manejado la traducción francesa de esta obra, en la que, incomprensiblemente, se omite el segundo inciso del título–. El autor habla con conocimiento de causa, pues, además de la docencia universitaria, ejerce –o ejerció– de juez en la Corte de apelaciones.

La existencia del movimiento *Law and Literature* no ha pasado del todo desapercibida en el ámbito de las *Ciencias de la Antigüedad*. En la presentación del volumen *Diritto e teatro in Grecia e a Roma* (2007: 9-16), Cantarella hace expresa referencia al mismo, aunque destaca que, para los estudiosos de los

Derechos de la Antigüedad, la atención a las fuentes literarias y la conciencia de su importancia para los estudios jurídicos no representa novedad alguna. Los romanistas se han servido siempre tanto de las fuentes jurídicas o técnicas, como de las fuentes literarias, aunque históricamente se ha concedido mayor importancia a las primeras. En el mundo griego, y en claro contraste con Roma, no existía una *jurisprudencia* y, por ello, el grueso de la información sobre el sistema jurídico de las comunidades griegas procede de las fuentes literarias: los estudiosos del Derecho griego antiguo –observa Cantarella (2007: 10)– han sido siempre, por necesidad, cultivadores del movimiento *Law and Literature* o, más en concreto, de la corriente denominada *Law in Literature*, “Derecho en la Literatura”. La obra que presenta Cantarella adopta esta perspectiva de estudio: agrupa una serie de trabajos que estudian determinadas instituciones de Derecho Griego y de Derecho Romano a la luz de los testimonios que nos transmiten las obras teatrales greco-romanas.

A las acertadas consideraciones de Cantarella añadiríamos nosotros que la perspectiva que analiza el Derecho *como* Literatura (*Law as Literature*) tampoco representa una absoluta novedad en el ámbito de la Filología Clásica. Es habitual destacar que la expresión *Literatura Latina* puede entenderse en sentido estricto o en un sentido más amplio. Podemos señalar, con Siles (1983: 192), que “*Literatura Latina* es, en sentido estricto (esto es, desde el punto de vista de los autores que la compusieron y de la sociedad que la hizo posible), toda obra escrita en lengua latina y susceptible de ser clasificada dentro de alguno de los géneros literarios que la constituyen y la informan”. Ahora bien, añade este autor que esta definición dejaría fuera del ámbito de la *Literatura Latina* toda una serie de textos enormemente significativos desde el punto de vista cultural y, por ello, junto a la definición estricta se admite una acepción más amplia, que permite incluir en el concepto de *Literatura* textos epigráficos y obras de carácter técnico, como tratados de gramática, arquitectura y, desde luego, Derecho. Esta acepción amplia del término goza de general aceptación y,

así, en los distintos manuales de Historia de la Literatura Latina es frecuente encontrar los correspondientes capítulos dedicados a la llamada *Literatura técnica*. En definitiva, la Filología Clásica, y más aún la Romanística, siempre han prestado a la atención a los textos jurídicos en sí considerados, esto es, al estudio de su tipología y características esenciales.

Finalmente, hemos de decir algunas palabras sobre la perspectiva que hemos denominado “Derecho *de* la Literatura”. La incidencia de las normas jurídicas en la producción literaria ha sido objeto de considerable atención. Por un lado, los romanistas –y también los historiadores de la Antigüedad–, en sus trabajos sobre la *iniuria* y sobre el *crimen maiestatis*, han estudiado el castigo de las ofensas verbales en Derecho Romano. Por otro lado, existen multitud de estudios que se ocupan de episodios concretos de la historia de la Literatura Latina en los que el Derecho ejerció la represión contra un autor determinado: es el caso del encarcelamiento del poeta Nevio, del que hablaremos en el capítulo III. Finalmente, una mención destacada merece la conocida obra de Luis Gil *Censura en el Mundo Antiguo*, cuya primera edición apareció en 1961 (nosotros manejamos la edición de 2007). Pese a que el buen hacer de Luis Gil es sobradamente conocido, uno no deja de sorprenderse ante su capacidad para sintetizar en un volumen de lectura fluida y sumamente grata un sinfín de datos literarios, históricos y jurídicos, desde Homero hasta la Antigüedad tardía, sin que en ningún momento la intención de ofrecer una visión de conjunto se traduzca en una merma del necesario rigor. En definitiva, pese al tiempo transcurrido, creemos que la monografía de Luis Gil continúa siendo la obra de referencia de uno de los grandes de la Filología Clásica.

En esta tesis no nos adscribimos a ninguna de estas corrientes o perspectivas de estudio, en particular. Desde luego nos ocupamos de lo que hemos denominado el “Derecho *de* la Literatura”, esto es, del análisis del marco jurídico-legal con el que convive la Literatura Latina. Pero hay otros muchos

aspectos de las relaciones entre Derecho, Lengua y Literatura a los que también prestamos atención. Por ejemplo, hacemos referencia a las peculiaridades del lenguaje jurídico. Y también analizamos cómo el miedo al castigo condiciona el modo en que se expresan los autores que escribieron bajo el gobierno de los *principes*. Pero, más allá de todo ello, esta tesis no se plantea como un diálogo a dos bandas entre el Derecho Romano, por un lado, y la Lengua y Literatura Latinas, por otro. Nuestra perspectiva es más amplia: pretendemos analizar el fenómeno del *male dicere* en toda su dimensión y, para ello, tenemos en cuenta –y ponemos en relación– los aspectos lingüísticos, literarios, históricos, sociológicos y, claro está, jurídicos de este fenómeno. En esta amplitud de planteamiento, así como en la forma de estructurar la tesis, creemos que radica su principal originalidad, sin perjuicio de las concretas aportaciones que pueda haber –y creemos que las hay– en distintas partes del trabajo.

Debido al planteamiento interdisciplinar de esta tesis, hemos consultado bibliografía procedente de distintos ámbitos del saber. Un número muy considerable de los trabajos que hemos manejado se ocupa de la práctica de la *invectiva* en la sociedad romana, materia que ha despertado un notable interés entre los estudiosos del mundo antiguo. Algunos de estos trabajos están dedicados al estudio del vocabulario latino de las injurias: entre ellos destaca la monografía de Ilona Opelt *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen: Eine Typologie* (1965). Recientemente ha visto la luz un volumen de Philippe Dubreueil que lleva por título *Le marché aux injures à Rome. Injures et insultes dans la littérature latine* (2013). El autor ha realizado un considerable esfuerzo de expurgo de las fuentes latinas y, además, ha aprovechado las posibilidades que brindan las nuevas tecnologías, creando una base de datos de términos latinos injuriosos accesible a través de Internet. Sin embargo, Dubreueil ignora bibliografía esencial en la materia: no cita prácticamente ningún trabajo que no esté escrito en francés y ni siquiera menciona la monografía de Opelt, que es una obra de referencia. Al margen de

las críticas concretas a Dubreueil, cuyo trabajo no nos merece un juicio demasiado positivo, el enfoque lexicográfico no agota todas las posibilidades de análisis que, sin salir del ámbito estrictamente lingüístico, ofrece el fenómeno de la *invectiva* –para ser justos, tampoco lo pretende–. Así, Uría (2007) ha estudiado algunos textos ciceronianos de invectiva desde la perspectiva de la *semántica* y de la *pragmática*. En lo que a nuestra tesis se refiere, prestamos atención al hecho de que se puede *hacer daño* a otro con la palabra aunque no se utilicen términos inequívocamente injuriosos: basta pensar en la hiriente ironía o en el cruel sarcasmo.

La invectiva ha sido estudiada también en tanto que *género literario*. Éste es el enfoque adoptado por Severin Koster en otra obra de referencia: su monografía titulada *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur* (1980). Además, existe una copiosa bibliografía sobre la teoría y –más aún– sobre la práctica de la invectiva en la retórica y oratoria romanas. Las contribuciones en este campo proceden tanto de filólogos como de historiadores de la Antigüedad, quienes no han pasado por alto el destacado papel que desempeñaba la invectiva en la vida política y judicial de la Roma tardorrepública.

Otro bloque importante de la bibliografía utilizada viene integrado por los numerosos trabajos sobre el castigo de las injurias, contra particulares o contra los emperadores, en Derecho Romano. En este punto creemos que la monografía de Arrigo D. Manfredini *La difamazione verbale del Diritto Romano* (1979) merece una mención destacada. Aunque no compartimos muchas de las conclusiones a las que llega este autor, hay que reconocerle la originalidad de algunas de sus propuestas, su absoluto dominio de las fuentes y su acierto a la hora de integrar los textos jurídicos con la información que nos facilitan las obras literarias. Entre los –o, mejor, *las*– romanistas de nuestro país, el castigo de las injurias verbales ha sido objeto de una especial atención en los últimos tiempos. Guerrero Lebrón ha dedicado un estudio muy completo a la llamada

injuria indirecta (2005). Por otro lado, han visto la luz tres monografías –en su origen tres tesis doctorales– dedicadas a los distintos edictos con los que el pretor romano comenzó a tutelar el honor de los ciudadanos. Así, De la Puerta Montoya publicó una monografía sobre el *edictum de adtemptata pudicitia* (1999). Fernández Prieto firma una obra titulada *La difamación en Derecho Romano* (2002), en la que estudia el régimen jurídico del edicto *ne quid infamandi causa fiat*. Y, finalmente, Bravo Bosch se ha ocupado del edicto *de convicio* en un trabajo que lleva por título *La injuria verbal colectiva* (2007). Creemos, en nuestra humilde opinión, que en estas tres últimas obras se echa en falta una mayor atención a los testimonios literarios. Al limitarse al análisis de las fuentes jurídicas, estas monografías no resultan demasiado atractivas para el filólogo clásico, el historiador de la Antigüedad o, en general, el interesado en las Humanidades. Pero, sobre todo, no transmiten una visión completa de la realidad del fenómeno del *male dicere* en la sociedad romana: a nuestro juicio, no se puede hablar de la *sensibilidad romana en lo relativo a la tutela del honor* sin dedicar siquiera un breve comentario a la impunidad con la que escribió Catulo su poesía o Cicerón sus terribles invectivas.

Ya que hemos hablado de las contribuciones efectuadas desde la Romanística, debemos advertir, para no dar lugar a equívocos, que ésta no es una tesis sobre las *injurias* o la *difamación* en Roma. Por su fisonomía se asemeja más a un trabajo de *Humanidades* que a un estudio monográfico de Derecho Romano –por lo demás, aspira a ser defendida en la Facultad de Filología–. Aparte de estas consideraciones formales, la idea –o la creencia o la íntima convicción por parte de los seres humanos: llámesele como se quiera– de que las palabras pueden ser utilizadas para *hacer daño* a otro es anterior a la delimitación conceptual de las categorías *injuria* o *difamación*. En íntima relación con lo que acabamos de decir, añadamos que la posibilidad de *laedere verbis* no se limita a aquellos supuestos en los que se utilizan palabras o expresiones que hoy calificaríamos de *injuriosas*, y que la constricción ejercida sobre el ser

humano para que se abstenga de decir ciertas cosas o de utilizar determinados términos no procede sólo del Derecho. En un breve trabajo sobre la *censura* en la Antigüedad Clásica, Finley señala (2005: 109-110) que, en la actualidad, manejamos una acepción bastante restringida de este término, que refleja la lucha moderna contra la censura del Estado y la ideología libertaria desarrollada en el curso de esa lucha. Pero, para el historiador y el sociólogo –añade Finley–, esta acepción restringida, *administrativa*, del término *censura* no agota todo el elenco de situaciones en las que se puede observar una actividad censoria. Así, deben analizarse cuestiones tales como la influencia ejercida por ciertos grupos de presión sobre los medios de comunicación de masas o el poder ejercido por aquello que los antropólogos nos han enseñado a llamar *tabú*. Hemos manejado este trabajo de Finley cuando la tesis ya estaba prácticamente concluida, pero a la hora de delimitar la materia objeto de nuestro estudio habíamos llegado a conclusiones parecidas. Al indagar sobre las más antiguas manifestaciones del *laedere verbis*, uno se topa inevitablemente con la creencia en el poder mágico de la palabra para atraer o causar el mal. Y constata también que, a la hora de reprimir el daño causado con la palabra, operan otros mecanismos aparte de las penas previstas en las leyes: a la interdicción legal precede la interdicción lingüística. En este punto hemos consultado buena parte de la abundante bibliografía sobre la magia en la Antigüedad y también el extenso y riguroso estudio de Uría titulado *Tabú y eufemismo en latín* (1997).

Una vez hemos repasado someramente las distintas perspectivas desde las cuales se ha estudiado la práctica del *laedere verbis*, es hora de concretar un poco más cuál es el planteamiento de nuestro trabajo. Para estructurar esta tesis partimos del hecho de que las palabras pueden causar daño de modos muy diversos: desde la imprecación o el insulto más viscerales hasta la sutil ironía que se desliza en un elaborado discurso, las posibilidades son muchas; incluso

la ausencia de la palabra esperada, el silencio, puede representar una ofensa. En sus primeras manifestaciones, el *laedere verbis* aparece vinculado a la creencia en el poder mágico de la palabra: para *hacer daño* a otro resulta necesario mencionar por su nombre al destinatario del ataque y utilizar las palabras *adecuadas*. Por ello hemos titulado el primer capítulo de la tesis *laedere nominatim et cum certis verbis*, aunque en realidad esta rúbrica podría hacerse extensiva a los cuatro capítulos siguientes: en ellos también estudiamos diversos tipos de agresiones verbales que se dirigen contra una persona perfectamente determinada y que se sirven de términos inequívocamente *ofensivos*. En el capítulo primero estudiamos la creencia en el poder mágico de la palabra y sus manifestaciones en Roma, con especial referencia al ámbito jurídico. Después nos referimos al fenómeno del tabú lingüístico y a las posibles consecuencias jurídicas de su infracción. El capítulo segundo lleva por título *Iustitia populi et lex XII tabularum*. En él estudiamos diversas manifestaciones del *male dicere* que se utilizan como forma de *justicia popular* y analizamos la postura que adopta el Derecho frente a las mismas, acogiéndolas en su seno o bien reprimiéndolas al asumir el monopolio de la administración de justicia. En un segundo bloque dentro de este capítulo analizamos los supuestos de *laesio verbis* castigados por la ley de las XII tablas, aunque hacemos también referencia a la posterior evolución legislativa que experimentan las conductas contempladas en el código decenviral. En el capítulo tercero trazamos una semblanza de Roma como *Vrbs maledica* –éste es el título del capítulo– y, posteriormente, analizamos cómo el Derecho Romano reprime ciertas manifestaciones del *male dicere*, a las que asigna un *nomen iuris* específico. Por el contrario, hay otros supuestos de *maledicentia* que son tolerados por el Derecho y, por ello, dedicamos el capítulo cuarto a los casos de *vituperatio non iniusta*. Para finalizar este primer bloque –por llamarlo de algún modo–, dedicamos un capítulo quinto a dos personajes que tienen una especial capacidad para hacer daño con la palabra, pues en ellos el Verbo es especialmente poderoso: nos referimos a los oradores y a los poetas

(*oratores et poetae*). Dentro de estos cinco primeros capítulos seguimos cierto orden cronológico: partimos de lo más antiguo, en lo lingüístico, en lo literario y en lo jurídico, y vamos avanzando –aunque la progresión no es totalmente lineal– hacia lo más moderno.

El capítulo sexto de la tesis está dedicado al estudio de aquellas ofensas verbales en las que no se especifica el destinatario del mensaje ofensivo y/o se utilizan palabras y expresiones de sentido ambiguo: *laedere non nominatim et cum ambiguis verbis*. En este capítulo prestamos especial atención a los distintos procedimientos que pueden utilizarse para *aludir* a determinada persona o situación intentando *eludir* el castigo previsto en las leyes. Y analizamos también cómo el Derecho Romano intenta enfrentarse a este tipo de ofensas. Por último, dedicamos el capítulo el séptimo a la posibilidad de hacer daño con el silencio (*laedere silentio*).

El periodo que abarcamos en esta tesis comprende desde los orígenes mismos de Roma hasta los primeros siglos del Imperio, incluyendo los reinados de los Julio-Claudios, los Flavios, Trajano, Adriano o Nerva. Si atendemos al punto de vista literario, hacemos referencia a prácticamente todos los grandes autores de la *Edad de Oro* y de la *Edad de Plata* de la Literatura Latina –aunque estas denominaciones no nos gustan demasiado–.

A la hora de desarrollar los distintos apartados de nuestro trabajo nos habíamos marcado un punto de llegada: las distintas normas jurídicas destinadas a reprimir las ofensas verbales en sus diversas manifestaciones (*laedere nominatim, laedere non nominatim, laedere silentio*). Teniendo en mente este punto de llegada, procedía fijar el punto de partida: ¿cuál es el contexto histórico y social en el que surgen dichas normas? y ¿a qué usos lingüísticos y literarios corresponden? A pesar de que manejamos un material variopinto, los distintos bloques de la tesis presentan ciertas líneas comunes en su desarrollo. Así, procuramos exponer en cada apartado las reflexiones de los antiguos sobre

las diferentes cuestiones que en cada momento abordamos. En este sentido, comentamos las consideraciones de Plinio el Viejo sobre el poder mágico de la palabra, la defensa que hace Cicerón de la legitimidad moral del vituperio o las reflexiones de Plinio el Joven sobre la capacidad expresiva del silencio, por poner algunos ejemplos. Pero no sólo nos interesan las reflexiones de las persona ilustradas. También nos preguntamos qué opinaba el *hombre común* respecto de estas mismas cuestiones y qué trascendencia tenía el uso de *male dicere* –en sus distintas manifestaciones– en la vida cotidiana del romano de a pie. En lo que al ámbito estrictamente jurídico se refiere, analizamos en los distintos apartados las normas destinadas a castigar la práctica del *laedere verbis* y del *laedere silentio*, pero también destacamos que el propio Derecho se sirve en ocasiones del *male dicere* y del silencio con fines punitivos.

Finalmente, hemos decidido prescindir de las notas a pie de página. Y hemos de explicar el por qué de esta decisión. De entrada, creemos que existe cierta tendencia, en algunos ámbitos académicos, a abusar de las notas a pie. En algunos de los trabajos que hemos manejado esas notas pueden llegar a ocupar, con asiduidad, las tres cuartas partes de la página o incluso la página entera. Hablar, en tales casos, de nota *a pie* de página es casi una ironía. En ocasiones esas interminables notas, con sus prolijas referencias bibliográficas, transmiten –o pretenden transmitir– una impresión de *rigor científico* que se desvanece en cuanto uno echa un vistazo al *corpo* del texto –por llamarlo de algún modo– y comprueba que en él no puede encontrar ninguna idea o planteamiento mínimamente original. En otras ocasiones no es así: los comentarios a pie de página pueden ser absolutamente brillantes, pero, en cualquier caso, sus excesivas dimensiones dificultan la lectura del texto principal. Como reacción a tales excesos se han defendido tesis escritas sin una sola nota al pie: en esta Universidad el profesor Ballester ha dirigido ya varias. Al margen de estas consideraciones generales, en nuestro caso la decisión de prescindir de las notas responde a un motivo muy concreto. Como hemos expuesto con anterioridad,

pretendemos ofrecer una visión global del fenómeno del *male dicere* en la sociedad romana y, para ello, nos servimos de las aportaciones realizadas desde diversas disciplinas. Las cuestiones que tratamos podrían dar lugar, sin ninguna duda, a multitud de observaciones y comentarios de lo más variado, ya sea de orden lingüístico, literario, histórico o jurídico. Sin embargo, hemos preferido que nuestra exposición avanzara de la forma más fluida posible. Por este mismo motivo, a la hora de citar hemos optado por seguir el sistema anglosajón, de manera que indicamos el autor, seguido del año y páginas de la obra citada, cuya referencia completa aparece en la bibliografía. Si hemos conseguido o no nuestro objetivo, si hemos acertado o no con nuestro planteamiento, no nos corresponde a nosotros juzgarlo.

CAPÍTULO I: *LAEDERE NOMINATIM* *ET CVM CERTIS VERBIS*

1.1 La creencia en el poder mágico de la palabra

Según una creencia ampliamente documentada en numerosas culturas, la palabra, y especialmente el nombre, encierra en sí un poder mágico, capaz de crear, de destruir y, en general, de producir modificaciones en la realidad. Nada ilustra tan bien –ni de forma tan bella– la fuerza creadora de la palabra como los relatos sobre la creación que encontramos en distintas civilizaciones. En el *Enuma Elish*, el poema babilonio de la creación, se habla de un tiempo primordial en el que “en la alturas no se había dado aún nombre al cielo” y “abajo la tierra firme no había recibido aún un nombre...”; “ninguno de los dioses había sido creado y no tenían aún nombre...”. Como se desprende de estas palabras, el hecho de no tener asignado un nombre implica no existir (Sepilli 2011: 38). Y el acto de la creación consiste, precisamente, en asignar un nombre a las cosas. Así, en el *Enuma Elish* el dios Marduk crea los ríos Tigris y Éufrates, los pone a fluir y “proclama sus nombres con buenos auspicios”. Y en el acto de crear al hombre, le da su nombre: “yo solidificaré sangre, formaré el hueso, yo crearé al hombre, hombre será su nombre, yo haré al hombre *hombre*”. El poema babilonio presenta evidentes similitudes con el relato bíblico de la *Génesis*: “Dios dijo: hágase la luz y la luz se hizo ...”(I 3); Dios llamó “luz a la luz y noche a las tinieblas; y así fue la noche y después la mañana y después el primer día” (I 50). En la mitología germánica encontramos una variante de este mismo motivo: los astros existen antes de tener un nombre, pero es en el momento en el que los dioses, reunidos, les dan un nombre y determinan su

función cuando comienza a existir un orden en el universo (Seppilli 2011: 43). La palabra es, pues, el instrumento del que se sirve el Dios supremo en la creación, pero en algunos relatos la palabra es el principio del que el mismo Dios procede. Es ésta la concepción que subyace en las conocidas palabras del Evangelio de San Juan: *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum ... et verbum caro factum est...* Entre los indios Uitoto se conserva una tradición que presenta una llamativa semejanza con las palabras del Evangelio: también para ellos, “al principio la palabra da origen al padre” (Cassirer 1973: 62). Del mismo modo, en la India el poder de la palabra (*wak*) es anterior y fundamenta el poder de los dioses (Cassirer 1973: 65).

Si el acto de *nominar* equivale a *crear*, a *dar vida*, el cambio del nombre propio, la *transnominación*, puede ser expresión de *renacimiento* –aunque el fenómeno de la *transnominación* es bastante amplio y puede obedecer también a otras motivaciones (cfr. Ballester 2008)–. En muchas culturas se produce un cambio de nombre al llegar a la pubertad, momento en el que son habituales los *ritos iniciáticos y de paso*, en los que el sujeto muere simbólicamente como niño y renace como adulto (cfr. Cassirer 1973: 68-69; Sepilli 2011: 49-50; Ballester 2008: 48-49). Pero la *transnominación* no marca sólo el tránsito a la edad adulta. Algunos esquimales toman nombres nuevos cuando son ya viejos, esperando conseguir con ello un nuevo crédito vital (Frazer 2003: 290). Y en Japón existe la posibilidad de cambiar de nombre para aquellos que deseen rehacer su vida (Malherbe, *apud* Ballester 2008: 38). Esa idea de que el cambio de nombre es expresión sustancial de un renacimiento se perpetúa también en los usos de las órdenes religiosas, aunque se presente aquí como una elección espiritual (Seppilli 2011: 50). También es frecuente encontrar asociada la *transnominación* a la enfermedad, pues ésta viene a ser –como observa Ballester (2008: 38-40)– una muerte en miniatura: en estos casos el cambio de nombre del individuo se utiliza como la primera *receta* para la sanación. Encontramos aquí, nuevamente,

la creencia en la fuerza mágica del nombre, aunque en este caso se superpone una motivación adicional: el deseo de engañar a los espíritus malignos para que dejen en paz al enfermo.

La palabra –lo hemos visto– infunde vida, pero la palabra puede producir también daño. De las distintas manifestaciones de esta idea vamos a ocuparnos a lo largo de este trabajo. Digamos tan sólo en este epígrafe introductorio que, si los relatos sobre la creación son la expresión más perfecta de la potencia creadora de la palabra, posiblemente no hay nada que ilustre mejor el miedo a su fuerza destructora como la tragedia griega, muchos de cuyos protagonistas son víctimas de terribles maldiciones que a menudo afectan a su estirpe entera. Las *Ἀραί* presentan unos rasgos característicos que responden a una concepción muy antigua de la palabra: se cumplen de forma inexorable, independientemente de cualquier consideración moral e incluso por encima –o al margen– de la voluntad de los dioses. Esquilo es quien mejor canta el carácter ineluctable de las maldiciones (Hendrickson 1925a: 104): así, las imprecaciones lanzadas por Edipo contra sus hijos acaban por fuerza cumpliéndose (*ἀραὶ τελεσφόροι*) y provocando el enfrentamiento entre Eteocles y Polinices (*Septem* 655); Clitemnestra, viendo que ha regresado Orestes y que la desgracia se cierne nuevamente sobre la casa de los Atridas, no puede sino lamentar (*Coephoroi* 692) que la maldición es “imposible de combatir” (*δυσπάλαιστε*). Y, como decíamos, ello sucede al margen de cualquier fundamento moral. Así, un moribundo Hipólito, acusado injustamente por Teseo, no puede hacer otra cosa más que lamentarse por la maldición que le lanzó su padre (Eur. *Hippolytus* 1347-1349): “¡Ay, ay!, desdichado de mí, me veo destruido por la injusta imprecación pronunciada por un injusto padre”.

El carácter ineluctable de lo dicho no es exclusivo de la maldición: en la Biblia la bendición de Jacob no tiene tampoco marcha atrás. Todo ello responde,

como apuntábamos, a una concepción muy antigua de la palabra como fuerza primigenia, anterior incluso a los dioses. Con la palabra se crea y se destruye y con la palabra se fija también el destino: el *fatum*, que los romanos relacionaban con el verbo *fari*, es aquello que está dicho; y lo que está dicho se cumple irremisiblemente, *fatalmente* (Seppilli 2011: 40). Eneas no puede establecerse en Cartago porque *fata obstant* y, a su vez, las palabras de maldición que profiere Dido le sirven a Virgilio como *αἴτιον* de la ancestral enemistad entre romanos y cartagineses (*Aen.* 4.622-629). Si es que existe alguna posibilidad de cambiar el Destino, el *Hado*, por fuerza ha de ser también a través del Verbo. “Muchos aseguran –dice Plinio el Viejo (*nat.* 28.14-16)– que los destinos y los presagios de acontecimientos importantes pueden cambiarse con la palabra” (*multi vero magnarum rerum fata et ostenta verbis permutari*). Y a continuación Plinio, quien al parecer utiliza los *Annales* de Lucio Calpurnio Pisón, relata un supuesto en el que esto estuvo a punto de suceder. Durante unas excavaciones que los romanos llevaban a cabo en la colina Tarpeya para levantar allí un templo a Júpiter Óptimo Máximo, se descubrió una cabeza humana. Los romanos enviaron legados a Etruria para consultar al *celeberrimus vates* Oleno de Cales. Éste advirtió de inmediato que el portento anunciaba gloria y fortuna y trató de desviar dicho portento en beneficio de su propio pueblo (*in suam gentem transferre temptavit*). Para ello dibujó en el suelo la imagen del futuro templo y formuló a los romanos una pregunta torticera: “¿Es esto lo que decís, romanos? ¿Es *aquí* donde se levantará el templo de Júpiter Óptimo Máximo y es *aquí* donde se encuentra la cabeza?” (*Hoc ergo dicitis, Romani? Hic templum Iovis optimi maximi futurum est, hic caput invenimus?*). Según Plinio, en los *Annales* se afirma con toda rotundidad que los hados de Roma hubiesen pasado a Etruria si los romanos, avisados por un hijo del vate, no hubiesen conjurado el peligro respondiendo con la debida precisión: “No es exactamente *aquí*, sino *en Roma*, donde decimos que se ha descubierto la cabeza” (*Non plane hic sed Romae inventum caput dicimus*).

Esta creencia en el destino como aquello que ha sido dicho de antemano busca integrarse de algún modo con las cosmogonías de las distintas religiones. En la religión hebrea la idea del *fatum* queda totalmente absorbida en la concepción monoteísta (Seppilli 2011: 41) y es “la palabra del Señor” la que “está fija en los Cielos” (Salmos 119.89). No sucede lo mismo en el mundo griego: allí el destino, la *Moirá*, opera por encima o incluso contra la voluntad de los dioses (los mismos dioses la temen); o mejor deberíamos decir –observa Seppilli (2011: 41-42)– “que opera *al margen* de la voluntad de los olímpicos, como una cosa distinta, más arcaica, reminiscencia de una concepción más antigua del mundo en el que la palabra tenía una potencia absoluta en sí misma y no estaba investida de ninguna proyección figurativa”. No obstante, también en la civilización grecorromana la creencia en el poder de la palabra acaba integrándose hasta cierto punto en el orden cósmico de dioses y *démones*. Por un lado, el *fatum* tiende a personificarse: en plural *fata* son las divinidades del destino, las Parcas, al igual que en Grecia lo son las *Moiras*; las Ἀραί, por su parte, se identifican a menudo con las *Erinias*. Por otro lado, si en su concepción primigenia la palabra producía por sí misma, y de forma inexorable, sus efectos, se aprecia que en muchos casos el cumplimiento de la maldición se confía a distintas divinidades. En este proceso la maldición, a veces, se *moraliza*, presentándose como una reclamación de justicia –sobre ello volveremos en el capítulo siguiente–, aunque no siempre sucede así. En cualquier caso, Sófocles (*Philoctetes* 1183) habla de un Ζεὺς ἀραϊός, un “Zeus que escucha las maldiciones”. Y las Erinias, que, según hemos dicho, a menudo son la personificación de las Ἀραί, en otros casos se conciben más bien como las garantes de su cumplimiento. En los textos mágicos se plasma también con gran claridad esta integración de creencias, pues en ellos, aparte de utilizar ciertas fórmulas *eficaces*, se invoca a divinidades ctónicas y demonios varios. Así pues, el papel asignado a la intervención divina no elimina la creencia de que la

palabra está dotada en sí de un poder mágico; más bien se superpone a dicha creencia y se funde con ella de forma más o menos armónica.

Hemos hablado hasta ahora de las manifestaciones más extremas de la creencia en el poder creador y destructor de la palabra: la posibilidad de dar la vida y la posibilidad de causar la destrucción y la muerte. Y, para ello, nos hemos servido especialmente de aquellos textos que transmiten esa creencia de la forma más excelsa que el ser humano tiene a su alcance: la poesía. Pero la creencia en el poder de la palabra tiene muchas manifestaciones y se plasma también en las prácticas cotidianas –y en los usos lingüísticos– del hombre de a pie en culturas muy distintas entre sí. Cuál sea el origen de esa creencia en el poder mágico de la palabra es un problema del que se han ocupado lingüistas, antropólogos y psicólogos. Se trata de una cuestión compleja respecto de la cual no nos consta que se haya alcanzado un consenso y que, en puridad, no constituye objeto de nuestro trabajo. Apuntaremos simplemente que estamos ante una creencia profundamente arraigada en el ser humano y que no sólo se manifiesta en culturas *primitivas*: también en las sociedades *modernas* y *civilizadas* se conservan vestigios de la misma. Así, el uso de saludar, de *dar* –y no sólo *desear*– los buenos días, consistía en su origen en formular un augurio, aunque la fórmula se ha banalizado y ha perdido su solemnidad y su primitiva intención mágica (Benveniste 1994: 191). Por idéntico fundamento, existe una profunda reticencia a pronunciar palabras de mal agüero, que parecen *atraer* la desgracia, palabras que se evitan o se sustituyen por eufemismos –luego volveremos sobre ello–. “Ni la más alta formación –escribe Walter Porzig (1970: 228-229)–, ni la ilustración intelectual pueden quitarnos el recelo de la fuerza conjuradora de la palabra ... No son restos de una espiritualidad primitiva y condenada a desaparecer, sino hechos originarios de la vida psíquica humana, que tendrán vigencia en tanto que haya hombres y habla humana”.

En las páginas que siguen vamos a centrarnos en las manifestaciones de la creencia en el poder creador y, sobre todo, destructor de la palabra en Roma, sin perjuicio de establecer puntuales paralelismos con otras culturas cuando el hilo de la exposición lo exija. Pero antes debemos hacer unas últimas consideraciones de carácter general. En primer lugar, no puede obviarse el hecho de que, en los distintos tipos de rituales, la pronunciación de palabras destinadas a producir algún efecto suele ir acompañada de la realización de gestos o acciones de carácter simbólico. Se plantea entonces si cabe atribuir mayor importancia a la palabra o al gesto, aunque quizás la pregunta no tenga demasiado sentido, pues palabra y gesto se integran en un todo que es el rito (sobre esta cuestión, cfr. Tambiah 1968: 175-176). Como segunda consideración general, es preciso destacar ya de inicio una circunstancia en la que insistiremos a lo largo de este trabajo. Para que las palabras provoquen su mágico efecto, sea éste benigno o dañino, deben utilizarse los términos precisos: a las cosas hay que llamarlas por su propio nombre; y a las personas, divinidades o seres animados en general, por su nombre propio. De ahí que hayamos rubricado este primer capítulo de la tesis *laedere nominatim et cum certis verbis*.

1.2 El poder mágico de la palabra en Roma

En la civilización romana encontramos abundantes huellas de la creencia en el poder mágico de la palabra. El ensalmo se utiliza, por ejemplo, para curar diversas enfermedades. En un célebre pasaje del tratado *De agri cultura* Catón (160) nos ha transmitido una *cantatio* destinada a sanar las luxaciones. Las palabras que recoge Catón resultan ininteligibles y se ha discutido mucho si se trata de *voces magicae* carentes de significado, del tipo *abracadabra*, o si pertenecen a una lengua o a una forma arcaica o dialectal del latín que no

somos capaces de descifrar (cfr. Versnel 2002: 106-109 sobre esta polémica). De todos modos, el que los términos carezcan de significado no resulta en absoluto incompatible con sus virtudes mágicas: se trata, por el contrario, de un fenómeno muy habitual. Por otro lado, en el ritual seguido para la sanación la recitación de las palabras se acompaña de gestos simbólicos en lo que hoy no dudaríamos en calificar como un acto de magia por *simpatía*, aunque no puede perderse de vista que los autores antiguos no utilizan el término *magia* para referirse a este tipo de remedios. Aparte de la famosa *cantatio*, Catón recoge otro remedio para curar a los bueyes (70) y Varrón un ensalmo destinado a curar la podagra (*rust.* 1.2.27) y una fórmula que se recitaba en las *Meditrinalia*, durante la degustación del vino, para asegurar sus virtudes medicinales (*ling.* 6.21). También comenta Varrón que la mayoría de las mujeres, ante la enfermedad de sus vástagos, acudía a una *praecantatrix*, esto es, a una *curandera* –diríamos nosotros– conocedora de ensalmos, en lugar de llevarlos al médico (*Logistoricus* fr. 15 Riese: *ut faciunt pleraeque, ut adhibeant praecantatrices nec medico ostendant*; cfr. Dickie 2001: 165-168 para una caracterización de esas *praecantatrices*). Pero no se trataba sólo de *cosas de mujeres*: en general, el romano de a pie creía firmemente que algunas personas tenían poderes o poseían conocimientos que les permitían, a través de la recitación de ensalmos, conseguir determinados efectos. A veces pueblos enteros, como los marsos, en territorio itálico, y los persas, fuera de él, pasaban por especialmente duchos en el dominio de las artes mágicas.

Al poder de la palabra recurre en circunstancias varias el hombre de a pie. Y en los distintos rituales oficiados por los magistrados y sacerdotes la pronunciación de las fórmulas correspondientes tiene un protagonismo muy destacado: en la conclusión de un *foedus*, en la *evocatio* de una divinidad extranjera –sobre la que hablaremos luego–, en la *devotio*... Plinio el Viejo (*nat.* 28.11) relata las prevenciones observadas por los magistrados para asegurarse de que la fórmula en cuestión se pronunciase correctamente, sin omitir ninguna

palabra ni alterar su orden (*ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur*). En primer lugar, un asistente iba dictando al magistrado las palabras que debía pronunciar y que se conservaban por escrito (*de scripto praeire aliquem*). Meyer (2004: 73-90) sostiene que la utilización de *tabellae* para conservar el texto de la plegaria no era sólo una garantía frente a posibles errores; la *recitatio* en sí, esto es, el hecho mismo de leer las palabras escrupulosamente conservadas en la *tabella*, formaba parte del ritual, era la manera en que debían pronunciarse tales palabras. Sea como fuere, los magistrados adoptaban otras medidas adicionales para garantizar el feliz desarrollo de la ceremonia: otro asistente permanecía vigilante (*rursusque alium custodem dari qui adtendat*) y un tercero instaba a los presentes a guardar silencio (*alium vero praeponi qui favere linguis iubeat*); también se hacía sonar la flauta, para que no se oyese nada más que la plegaria (*tibicinem canere, ne quid aliud exaudiatur*).

La obra de Plinio el Viejo resulta interesante, no sólo por la información concreta que nos facilita, sino porque este autor reflexiona sobre la creencia en el poder de las palabras: “De entre los remedios que derivan del ser humano, el primero de ellos plantea una cuestión de la máxima importancia y siempre difícil de resolver: ¿Tienen algún efecto las palabras y los ensalmos?” (*nat. 28.10: Ex homine remediorum primum maximae quaestionis et semper incertae est, polleantne aliquid verba et incantamenta carminum?*). Plinio recoge los sentimientos encontrados que suscita tan espinosa cuestión: a título individual, los más sabios rechazan tal creencia, pero en conjunto la gente de todas las épocas ha creído y cree en el poder de la palabra, aunque no sea consciente de ello (*virittim sapientissimi cuiusque respuit fides, in universum vero omnibus horis credit vita nec sentit*). Como ejemplo de la postura de la gente *sabia* o *instruida* a la que se refiere Plinio podríamos mencionar a Séneca. En sus *Quaestiones Naturales* (4.7.2) el filósofo comenta la antigua creencia en la posibilidad de provocar o

evitar la lluvia por medio de ensalmos, una creencia propia de una *rudis antiquitas*: es evidente –dice Séneca– que tal cosa no se puede hacer (*rudis adhuc antiquitas credebat et attrahi imbres cantibus et repelli, quorum nihil posse fieri tam palam est*). Plinio, por lo general, se muestra más timorato. En un pasaje (*nat.* 28.29) hace referencia a ciertos *carmina* contra los aguaceros, contra distintos tipos de enfermedades y contra las quemaduras (*contra grandines contraque morborum genera contraque ambusta*), algunos de ellos –dice Plinio– de eficacia probada (*quaedam etiam experta*), pero se abstiene de consignarlos: se lo impide un profundo sentimiento de pudor ante la gran disparidad de opiniones que despiertan (*sed propendo obstat ingens verecundia in tanta animorum varietate*). Que cada cual –concluye Plinio– opine lo que quiera al respecto (*quapropter de his cuique libitum fuerit opinetur*).

Aunque Plinio se muestra bastante reacio a decir a las claras lo que piensa, su postura personal respecto de determinadas cuestiones puede deducirse del modo en que se expresa. Por ejemplo, la referencia a una autoridad digna de crédito como Catón o la utilización, en un momento dado, de la primera persona del plural, da a entender que Plinio comparte la creencia en la fuerza de, al menos, determinadas palabras (Bäumer 1985: 99). En particular, Plinio se muestra claramente respetuoso con los rituales de los magistrados y sacerdotes del pueblo romano: a propósito de una *precatio* del *magister* de los *Quindecimviri*, afirma que, si uno la lee, por fuerza ha de reconocer la fuerza de estos *carmina*, que por lo demás queda corroborada por su uso durante 830 años (*si quis legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia adprobantibus DCCCXXX annorum eventibus*). En cambio, Plinio rechaza en varias partes de su obra los conjuros y las prácticas de brujos y hechiceras. Ahora bien, si la condena moral no tiene paliativos, en lo que a la eficacia de tales conjuros se refiere Plinio no parece muy seguro de qué creer y qué rechazar (Luck 1995: 78). Esta ambivalente postura –señala Gager (1992: 253)– probablemente sea representativa de los escritores e intelectuales romanos. En

definitiva, la obra de Plinio resulta de interés para conocer de primera mano los sentimientos, a menudo encontrados, y las reflexiones de un romano a propósito de la utilización de *carmina* de diverso tipo, pero no se puede buscar en ella un pensamiento demasiado elaborado. Como señala Ernout (1964: 195), “la filosofía de Plinio –si es que la palabra no es demasiado fuerte– no va más allá de un naturalismo bastante superficial, que oscila entre el escepticismo fácil y el respeto a las creencias tradicionales”.

Hemos hablado hasta aquí de las fórmulas empleadas en la vida cotidiana y en las ceremonias públicas. También hemos hablado de la reflexión teórica sobre la eficacia de la palabra. Ahora vamos a dedicar una especial atención a la lengua del Derecho, en la que se manifiesta también –y además de forma muy acusada– el poder creador de la palabra. Aunque en este punto nos vemos obligados a realizar un pequeño *excursus*, pues, en realidad, esto no es algo exclusivo del Derecho romano, sino característico del lenguaje jurídico en general. John L. Austin expuso con gran lucidez que hay una serie de expresiones, a las que llama *performativas* o *realizativas* (*performative utterances*), que no *describen* nada y no pueden ser calificadas de *verdaderas* ni de *falsas*: en ellas, al *decir* algo, lo *hacemos*. En los primeros compases de su exposición, Austin proporciona ya ejemplos que proceden del ámbito del Derecho (1962: 46). Así, son expresiones performativas el *sí quiero* que se pronuncia en la ceremonia nupcial o el *lego mi reloj a mi hermano* que se incluye como cláusula de un testamento. Más adelante (1962: 60-61), Austin insiste en que muchos actos de los que se ocupan los juristas son o incluyen la emisión de performativos o, por lo menos, son o incluyen la realización de algunos procedimientos convencionales. Los juristas –dice Austin– han intuido a veces las peculiaridades de la expresión performativa, y “sólo la obsesión todavía difundida de que las expresiones jurídicas y las expresiones usadas en los llamados actos jurídicos tienen que ser de algún modo enunciados verdaderos o

falsos ha impedido que muchos juristas vean esto con mayor claridad...". Ciertamente, las peculiaridades de ese tipo de expresiones que Austin bautiza como *performativas* habían sido observadas con anterioridad y, no sólo por juristas, sino también por filósofos y lingüistas. Pero ya que –según venimos diciendo en este capítulo– *dar nombre* a algo equivale a *darle vida*, reconozcámosle con toda justicia a Austin la *paternidad* de la idea.

Entre aquellos que habían estudiado las peculiaridades del lenguaje jurídico creemos conveniente citar aquí al filósofo Axel Hägerström, inaugurador de la corriente denominada *realismo jurídico escandinavo*. Hägerström reacciona contra el idealismo imperante en su época –*delendam esse metaphysicam* es su lema–: considera que, en sentido estricto, sólo es *real* aquello que pertenece al contexto de la experiencia espacio-temporal, como los objetos materiales, los organismos vivos o los acontecimientos. Trasladando este planteamiento al ámbito de la Moral y del Derecho, Hägerström señala que conceptos como *valor*, *deber* o *derecho subjetivo* son palabras huecas: si uno se plantea a qué *hechos* corresponden estas nociones acabará descubriendo que no hay nada *real* –en el sentido que a este término da Hägerström– detrás de ellas; en realidad, tales nociones hunden sus raíces en ideas tradicionales sobre la operatividad de fuerzas y vínculos de naturaleza mística y mágica (1953: 1-16). Con el propósito de indagar el origen y la naturaleza de esas ideas, Hägerström vuelve su mirada al Derecho Romano, que estudia en profundidad, y su conclusión es que los antiguos negocios del *ius civile* eran básicamente actos de magia y que esa naturaleza *mágica* del Derecho perduraba aún en el Derecho romano clásico. En efecto, los actos o negocios jurídicos del antiguo Derecho romano, como la *mancipatio*, consisten en la realización de una serie de actos simbólicos y en la pronunciación de *verba solemnia* a los que se reconoce eficacia para producir, por medio de la magia, determinados efectos, como la constitución de un poder sobre una cosa.

Hägerström expuso sus ideas en dos volúmenes sobre el Derecho romano de obligaciones y en un estudio sobre el Derecho de los magistrados. Estas obras, en general, fueron recibidas por los romanistas con hostilidad o –lo que a menudo es peor– con indiferencia: Betti se refirió a ellas como “un cúmulo de absurdos grotescos” y Beseler manifestó que ni siquiera iba a dignarse a discutir con el *místico* Hägerström. Carla Faralli (1982: 55-76) narra con considerable detalle esta polémica que, contemplada desde la distancia –y desde la barrera– no deja de tener –la verdad sea dicha– cierta gracia. Los romanistas no podían aceptar que el glorioso edificio construido por la dogmática jurídica descansara, en definitiva, sobre la magia o la superstición. Además, la *tesis de la realidad* de Hägerström tenía en el plano epistemológico una consecuencia demoledora: al negar que nociones como *derecho* o *deber* respondieran a *realidad* alguna, no cabía en puridad un conocimiento científico de los mismos y no podía hablarse de una verdadera ciencia *del* Derecho, sino, a lo sumo, de una ciencia *sobre* el Derecho. Karl Olivecrona, discípulo de Hägerström, señala que la airada reacción contra las ideas de su maestro se debió en buena medida a los prejuicios levantados por la utilización del término *magia*, que para muchos no parece evocar otra cosa más que brujas reunidas alrededor de un caldero (1953: XVI). Lo relevante, para Olivecrona, es que Hägerström pone de manifiesto el modo en que opera el Derecho y la importancia del lenguaje jurídico a la hora de *crear* una realidad mediante la pronunciación de unas palabras concretas. El propio Olivecrona insiste (1994: 170-172 [1962¹]) en que el lenguaje jurídico es en origen el lenguaje de la magia y así se ha mantenido hasta nuestros días. En el Derecho, como en la Magia, *se hacen cosas con palabras*: esto es, hablamos como si, por medio de simples palabras, creásemos efectos invisibles.

En lo sucesivo no vamos a poner especial énfasis en el término *magia*, cuyo significado resulta ya de por sí controvertido. La nítida distinción que

algunos trazaban antaño entre *magia* y *religión* hace tiempo que fue arrumbada y cualquier obra dedicada al estudio de la *magia* en la Antigüedad dedica al menos unas páginas a realizar una serie de precisiones terminológicas a fin de aclarar la materia que constituye su objeto (cfr. por ejemplo Graf 1994: 24-29, con referencias bibliográficas; Luck 1995: 11-12; o Dickie 2001: 136). Lo realmente importante para nosotros es que en el antiguo Derecho Romano se manifiesta de forma especial la convicción en la fuerza creadora de la palabra. En efecto, hay una diferencia fundamental entre el Derecho Romano y el Derecho actual. El Derecho contractual moderno se asienta en el principio de la *autonomía de la voluntad* de las partes contratantes, quienes pueden establecer los pactos, cláusulas y condiciones que tengan por conveniente, siempre que no sean contrarios a la leyes, a la moral ni al orden público (art. 1.255 del Código Civil). Como regla general, no se exige que esa voluntad se manifieste de una forma determinada y, así, señala el art. 1278 del Código Civil que los contratos serán obligatorios, cualquiera que sea la forma en que se hayan celebrado, siempre que en ellos concurran las condiciones esenciales para su validez. En cambio, esa idea de una voluntad creadora de efectos jurídicos es extraña al Derecho Romano en su fase más antigua. En este primer estadio de la evolución jurídica no es la voluntad, como tal, la que a los ojos de los romanos determina la producción de determinados efectos jurídicos, sino el hecho mismo de pronunciar unas palabras determinadas (Orestano 1994: 206). Así, señala Castresana (2007: 83) que cuando un ciudadano romano pronuncia solemnemente una *sponsio*, no se trata tanto de *querer* comprometerse –aunque es evidente que hay una voluntad de compromiso en el hablante–, sino de *producir* compromiso mediante la recitación de las palabras apropiadas (las cursivas son nuestras). La obligación no nace de la voluntad; nace *verbis*, esto es, por la pronunciación de ciertas palabras. En definitiva, existe una gran diferencia entre el subjetivismo moderno y el objetivismo/formalismo romano, y ello supone que no resultan aplicables al estudio del Derecho Romano las

doctrinas modernas sobre los actos jurídicos y las declaraciones de voluntad (D'Ors 1964: 566).

La creencia en la fuerza creadora de la palabra se manifiesta en los términos empleados por la lengua jurídica. Así, destaca Orestano (1994: 199-200) que verbos como *dicere* y sus conexos *dictare* y *dicare*, *fari*, *nuncupare*, *nominare*, *pronuntiare*, *addicere* y otros similares, “no indican una simple función de comunicación discursiva del pensamiento, sino una verdadera y propia forma de *actividad*, que desencadena o pone en marcha fuerzas, imprime caracteres a las cosas, ejerce constricciones e introduce nuevas realidades en la vida”. En este sentido –observa Orestano en nota al pie– resulta sintomático que, según testimonio de Festo (219 L), los antiguos utilizaban el verbo *orare* con el sentido de *agere* (*orare antiqui dixerunt pro agere*). Algunos ejemplos nos permitirán ilustrar mejor esa fuerza creadora que se reconoce a la palabra. Es el caso del verbo *nuncupare*, que indica una declaración solemne de voluntad productora de efectos jurídicos. La ley de las XII tablas establecía: *Cum nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita ius esto* (“... tal como se haya pronunciado, sea Derecho”). Parece claro que este verbo está compuesto de los términos *nomen* y *capere*, pero, como observa Orestano (1994: 203-204), puede entenderse que, más en concreto, indica un *nomine capere*, es decir, que en la *nuncupatio* el declarante atrae algo a su esfera de dominio (*capere*) mediante la pronunciación solemne de la/s palabra/s adecuada/s, del mismo modo que en el negocio denominado *mancipatio* la adquisición del bien exige la aprehensión del mismo –primero material, luego simbólica– durante la celebración del rito (*manu capere*). Es interesante destacar, con Albanese (2004-2005: 121), que cuando el verbo *nuncupare* cae en desuso, es sustituido por expresiones como *concipere verba* o *verba concepta*, que responden a un fenómeno sustancialmente idéntico: mediante las palabras adecuadas se crea una situación de poder.

La fuerza creadora de la palabra se expresa también a través del verbo *dicere*, que no equivale a un mero *decir*. Como explica Orestano (1994: 204), *legem dicere* designa “la enunciación solemne, normalmente en forma imperativa, de una fórmula a través de la cual se imprime a lugares, cosas, personas o relaciones una cualidad, se les atribuye un modo de ser, se establece una condición o se fija un vínculo”. Por ello –añade Orestano– se comprende bien que el término *dicio* asumiera el valor de *formula di comando* y que de ahí pasara utilizarse, quizás ya en época antigua, como equivalente de *poder, autoridad*. El valor performativo de *dicere* queda de manifiesto en una expresión como *dictatorem dicere* (Varr. *ling.* 5.82), con la que se hace referencia al *nombramiento* del dictador por el cónsul: ese *nombrar* no consiste simplemente en *comunicar* quién es la persona designada; es la *nominatio* la que *hace surgir* en la persona designada la cualidad y el poder de *magistratus*. De hecho, en las fuentes el acto de nombrar al magistrado se expresa también con los verbos *facere* y –más significativo aún– *creare* (De Francisci 1959: 384-386, 406-425; Castresana 2007: 46-47). Por lo demás, la posibilidad de realizar declaraciones imperativas en forma de *leges* no es exclusiva de las autoridades públicas: hay también *leges privatae*. En efecto, un ciudadano romano de pleno derecho puede emitir una *lex suae rei dicta* mediante la cual *fija el destino* que han de seguir determinados bienes, por ejemplo a la hora de constituir un *pignus*. Estas *leges dictae* respondían a una concepción muy antigua y para los juristas de época clásica debían resultar ya una figura anómala y de difícil encaje en el sistema romano de las obligaciones: tardíamente fueron asimiladas a un *pactum*, pero originariamente, se trataba de declaraciones unilaterales de voluntad (cfr. Lemosse 1982). Y es precisamente en los pronunciamientos unilaterales de ese tipo, que producen sus efectos por la mera declaración del hablante, al margen de cualquier pacto, donde mejor se pone de manifiesto la fuerza creadora que se reconoce a la palabra (Orestano 1994: 202; Castresana 2007: 56).

Albanese (2004-2005: 122-123) observa también que el término *carmina*, que se aplica a los textos mágicos y religiosos, se aplica igualmente a los actos jurídicamente relevantes, pues en todos estos casos las palabras solemnes y rituales *crean* una realidad. Entre otros ejemplos que cita este autor, podemos destacar que Livio habla de *carmina* en relación con las palabras solemnes del rito fecial (1.24.6 y 9; 1.32.8); que en unos conocidísimos pasajes de Cicerón (*de orat.* 1.47.255; *leg.* 2.23.59) se habla de los preceptos de las XII tablas, que los jóvenes aprendían de memoria, como de un *carmen necessarium*; o que en el legendario proceso contra Horacio (Liv. 1.26.6), el *rex* pronuncia una *lex horrendi carminis*. Añade también Albanese que, probablemente, las más antiguas *legis actiones* fueron *carmina*: cuando Cicerón, en su defensa de Murena (12.26), se mofa de la terminología de los juristas, habla de los *verba* de la *legis actio sacramento* pronunciados *tibicinis Latini modo*, esto es, recitados con el tono de la flauta latina; y es que la recitación solemne de la fórmula legal, como la de cualquier otro *carmen*, puede llevar acompañamiento musical.

Por último, debemos insistir en que la producción de los efectos jurídicos pretendidos requiere que se utilicen las palabras adecuadas: *certa verba, sollemnia verba, concepta verba*. Además –y al igual que sucede en cualquier otro acto solemne y de carácter ritual– esas palabras deben ser pronunciadas por la persona adecuada y en la forma, tiempo y lugar prescritos (Orestano 1994: 202). En realidad, la necesidad de que concurren unas *circunstancias apropiadas* en la enunciación es un requisito general de toda expresión performativa, como pone de manifiesto Austin (1962: 49, 55 ss.). Pero en el caso del Derecho Romano, la rigidez formal es especialmente acusada: las palabras han de ser pronunciadas con toda exactitud, en sus precisos términos. Así, cuando Festo (176.1 L.) comenta el sentido de la expresión *nuncupata pecunia* señala que *nuncupata* quiere decir *nominata, certa, nominibus propriis pronuntiata*. El error o la mera inexactitud a la hora de utilizar las palabras tienen fatales consecuencias. El

jurista Gayo da buena cuenta de ello cuando comenta las características del primitivo procedimiento romano, el de las *legis actiones*, caracterizado por su extrema rigidez (4.11):

Actiones, quas in usu ueteres habuerunt, legis actiones appellabantur uel ideo, quod legibus proditae erant, quippe tunc edicta praetoris, quibus conplures actiones introductae sunt, nondum in usu habebantur, uel ideo, quia ipsarum legum uerbis accommodatae erant et ideo immutabiles proinde atque leges obseruabantur. unde eum, qui de uitibus succisis ita egisset, ut in actione uites nominaret, responsum est rem perdidisse, quia debuisset arbores nominare, eo quod lex XII tabularum, ex qua de uitibus succisis actio competeret, generaliter de arboribus succisis loqueretur.

“Las acciones que usaban los antiguos se denominaban *acciones de la ley*, bien porque habían sido introducidas por las leyes (por entonces el Edicto del pretor, a través del cual se han introducido muchas acciones, no se utilizaba aún), bien porque se ajustaban a los términos mismos de las leyes y, por ello, se observaban con el mismo escrupuloso rigor que aquellas. De ahí que, cuando alguien litigaba porque se habían cortado unas cepas (*uitibus succisis*), si utilizaba en la acción la palabra *cepas* (*vites*), respondía el jurista que perdía el pleito, porque debió emplear el término *árboles* (*arbores*), y ello por cuanto en la ley de las XII tablas, en virtud de la cual puede entablarse una acción por las cepas cortadas, habla en general de árboles cortados (*de arboribus succisis*)”.

La anterior cita de Gayo nos lleva a la cuestión que en concreto nos interesa, esto es, al daño causado por la palabra. La pronunciación de palabras inadecuadas en el curso de ceremonias o rituales –y entre ellos se incluyen los procedimientos judiciales– pueden dar al traste con los mismos. De ahí las prevenciones adoptadas por los magistrados en el desarrollo de la ceremonia, a las que nos hemos referido *supra*. Por otro lado, el *responsable* del desaguisado puede sufrir consecuencias negativas. En el caso que comenta Gayo, el *actor* pierde el pleito. En otras culturas –y dependiendo, claro está, de las particulares circunstancias– están documentadas consecuencias aún peores: en una sociedad mágica de danza difundida en las islas Banks, hubo un tiempo en el que un error cometido en la danza se consideraba una cosa tan grave que a menudo el culpable era muerto por los ancianos que dirigían la ceremonia (Seppilli 2011: 101).

En Roma el miedo al poder dañino de la palabra se manifiesta de múltiples modos. En primer lugar, el romano de a pie cree firmemente que a través de determinados ensalmos se puede causar daño a otra persona. “No hay nadie –dice Plinio en un conocido pasaje (*nat.* 28.19)– que no tema ser víctima de un conjuro maléfico” (*defigi quidem diris precationibus nemo non metuit*). Y, por lo que parece, Plinio se incluye a sí mismo (Luck 1995: 77). Séneca, cuya obra posee una mayor profundidad filosófica, proporcionará una explicación racional a todo ello (*epist.* 94.53): no hay palabra –dice Séneca– que resulte inocua a nuestros oídos (*nulla ad aures nostras vox impune perfertur*) y sufren en efecto daño quienes son víctimas de una imprecación (... *nocent qui exsecrantur*); pero el motivo de ello es que esa imprecación viene a infundir en nosotros falsos miedos (*nam et horum imprecatio falsos nobis metus inserit*). En definitiva, parece que Séneca apunta al poder de la sugestión provocada por esas palabras de maleficio. Es ésta, sin embargo, la reflexión del intelectual. Y es algo aislado. Como decíamos, el romano de a pie, y también la gente instruida, cree en el poder maléfico de la palabra. Quizás nada exprese tan bien esta creencia como el texto que a continuación reproducimos, un sentido epitafio grabado por Elio Proculino, tribuno de la Legión Tercera *Augusta*, en memoria de su esposa Ennia Fructuosa, que murió, según firme convicción del apenado marido, *carminibus defixa*, esto es, víctima de un maleficio (*CIL VIII 2756, Lambaesis (Numidia)*, posterior al 212 d.C.):

...Ennia hic sita est Fructuosa, karissima coniunx, certae pudicitiae, bonoque obsequio laudanda matrona. Quinto decimo anno mariti accepit, in quo amplius quam tredecim vivere non potuit. Quae non ut meruit ita mortis sortem retulit: carminibus defixa iacuit per tempora muta, ut eius spiritus vi extorqueretur quam naturae redderetur; cuius admissi vel Manes vel Di caelestes erunt sceleris vindices.

Aelius haec posuit Proculinus ipse maritus, legionis tertiae Augustae tribunus.

“Aquí yace Ennia Fructuosa, esposa amadísima, de intachable castidad, matrona digna de elogio por su docilidad. Tomó el nombre de esposa a los quince años, pero no pudo vivir con él más de trece. Tuvo una muerte que no merecía: víctima de un maleficio, su voz se apagó y su espíritu fue arrancado por la fuerza en lugar de seguir su curso natural. Los dioses subterráneos o los celestiales vengarán este crimen.

Elio Proculino, su esposo, tribuno de la legión tercera, *Augusta*, erigió este monumento”.

El Derecho, que, según hemos visto, se sirve de la fuerza creadora de la palabra, es consciente también de su poder destructivo y reacciona frente a la utilización de esos *mala carmina*. Pero de ello nos ocuparemos en el capítulo siguiente, en el que estudiaremos la represión del *malum carmen* en la ley de las XII tablas y en la legislación posterior. Ahora debemos continuar nuestra exposición por otros derroteros, pues, aparte de los *mala carmina* y las *defixiones*, en los que hay un uso consciente y malintencionado de la palabra para causar daño a otra persona, a veces por parte de brujos o hechiceras *profesionales*, la creencia en la potencialidad lesiva del nombre tiene otras manifestaciones. Así, los romanos consideran que el *nomen* es *omen*, es decir, que, según tenga connotaciones positivas o negativas, puede expresar un buen o un mal augurio (cfr. Uría 1997: 127-131, con fuentes y bibliografía). Por este motivo en las levas militares se alistaba en primer lugar a soldados cuyos nombres aludieran al valor, a la firmeza en el combate o a la victoria: *Valerius*, *Statorius*, *Salvius*, *Victor* o *Valens*. Y en los sacrificios de purificación se elegía como portadores de las víctimas a quienes tuviesen *nomina prospera* (Plin. *nat.* 28.22). También entre los nombres de aurigas que hemos conservado encontramos algunos como *Felix* o *Protos*. Quizás fueran sus nombres originales o quizás se los cambiaran en un momento dado, como en el caso del dictador Lucio Cornelio Sila, quien, buscando el buen augurio, tomó el sobrenombre de *Felix* (Vell. 2.27.5). El caso de Sila quizás sea el más conocido, pero no el único: algunos pasajes de Cicerón testimonian que un candidato a las elecciones podía adoptar un *cognomen* de resonancias positivas para buscar así el favor popular (Corbeill 1996: 82-83). Siguiendo la misma lógica, aunque en un sentido opuesto, un *nomen* de mal

augurio podía ser cambiado, como tenemos atestiguado en una serie de topónimos: la ciudad de *Maleventum*, que evocaba un *malus eventus*, pasó a denominarse *Beneventum* al convertirse en colonia romana; *Egesta*, que se entendía como *egestas*, se convirtió en *Segesta*; y *Epidamnos*, que los romanos relacionaban sin duda con *damnum*, pasó a llamarse *Dyrrachium*. En realidad, los nombres originarios de estos lugares no tenían nada que ver con ningún *mal suceso*, ni con la *pobreza* ni con *daño* alguno, pero la etimología popular establecía estas asociaciones negativas que motivaron el cambio de nombre (Uría 1997: 127-128).

La creencia en el poder invocador del nombre subyace también en la expresión latina *lupus in fabula*, que los romanos utilizaban en esas situaciones en las que aparece repentinamente la persona de la que se está hablando (cfr. Uría 1997: 109 y, sobre todo, Ballester 2006 para un estudio muy detallado). La expresión tiene equivalentes en otras lenguas, incluido nuestro “hablando del rey de Roma ... por la puerta asoma”, y en el origen de todas ellas late una misma creencia: la creencia de que, al pronunciar el nombre de alguien, éste aparecerá. Concretamente, en este tipo de refranes se plasma el temor a provocar la aparición de un ser maléfico: se repiten las referencias al lobo, a la serpiente y al diablo, sin perder de vista que, en realidad, el lobo y la serpiente se asimilan al diablo en muchas culturas. En el caso de la expresión castellana, hay una variante del refrán que permite comprender mejor quién es ese *rey de Roma*: el *ruin de Roma*, esto es, el demonio. Ballester (2008: 45) pone en relación esta creencia de que *nombrar* equivale a *invocar* con un fenómeno lingüístico ampliamente documentado: la prioridad cronológica del vocativo en la categoría de los casos nominales y la del imperativo en los modos verbales. Estas dos categorías morfológicas –observa Ballester– presentan de modo regular una estructura más simple, lo que denota una antigüedad mayor. Todo indica, pues, que nuestros ancestros empezaron a hablar a base de imperativos y vocativos y que hubo un tiempo en que sólo había llamadas, órdenes y

exhortaciones. En este antiquísimo contexto –concluye Ballester– “cobra pleno sentido la creencia en que decir “lobo”, “espíritu”, “muerte” o “divinidad” equivale a decir “¡divinidad!”, “¡muerte!”, “¡espíritu!” o “¡lobo!” irrespectivamente, equivale, en definitiva, a llamarlos, citarlos y convocarlos”.

Por miedo a ese poder evocador del nombre, o de la palabra en general, el romano evita pronunciar términos o expresiones de mal agüero. En el *Rudens* plautino (337) el esclavo Tracalión le pregunta a Ampelisca qué tal le va (*Quid agis tu?*). Ésta, afligida, le responde que, pese a no estar precisamente en lo peor de la vida –es una joven–, lo lleva mal (*aetatem hau malam male*). Pero Tracalión le reprende: *Melius ominare* (“No digas eso”). En una escena de la *Metamorfosis* de Apuleyo (26-27) un joven ha pasado la noche velando un cadáver y, cuando la viuda del difunto le retribuye por sus servicios, el joven, torpemente, se ofrece para futuros encargos: *quotiens operam nostram desiderabis, fidenter impera*. Nada más pronunciar esas palabras, los allegados de la viuda se abalanzan sobre él, maldiciéndole por funesto agorero (*vix effatum me statim familiares omen nefarium exsecrati ... insecuntur*), y le propinan una tremenda paliza. Cuando el joven consigue reponerse, cae en la cuenta, demasiado tarde ya, de lo nefasto e inapropiado de sus palabras, y reconoce entonces que tiene bien merecidos los palos que ha recibido e incluso más (*infausti atque improvidi sermonis mei sero reminiscor dignumque me pluribus etiam verberibus fuisse merito consentio*).

Los peligros asociados al poder evocador del nombre pueden conjurarse mediante fórmulas propiciatorias o mediante palabras y gestos destinados a contrarrestarlo, como entre nosotros el decir *lagarto, lagarto* o la acción de *tocar madera*. Así, Plinio (*nat.* 28.26) comenta que en los banquetes se consideraba de mal agüero pronunciar la palabra *incendio*: si alguien la mentaba debía arrojarse agua bajo la mesa para alejar el mal fario (*incendia inter epulas nominata aquis sub mensam profusis abominamur*). El fenómeno se aprecia con especial claridad en el ámbito de las relaciones con los muertos. Los romanos conceden gran

importancia a la conservación del *nombre* del difunto: a través del nombre su memoria se perpetúa y, cuando se pronuncia, el difunto revive por un instante entre los vivos –sobre ello volveremos en el último bloque de esta tesis, en el que hablaremos de la *damnatio memoriae*–. Pero ante la muerte se da una ambivalencia de sentimientos: hay respeto, pero también temor. Por ello, cuando se pronuncia el nombre del difunto se añade que no se desea perturbar su reposo (Plin. *nat.* 28.23: *Cur ad mentionem defunctorum testamur memoriam eorum a nobis non sollicitari?*) o se pronuncia tres veces –número mágico– la fórmula saluatoria *vale* (Serv. *Aen.* 1.219: *post nomen enim defuncti vocatum tertio dicebatur vale vale vale*). En otras culturas, por el contrario, el temor a atraer a los muertos provoca otro fenómeno distinto y muy extendido: la prohibición de mencionar su nombre, el tabú (Frazer 2003: 298-303; Ballester 2008: 43). Ese tabú que afecta al nombre de los difuntos no nos interesa particularmente en este trabajo, pues, como decimos, no se da en Roma (aunque sí hay un eufemismo antifrástico en la referencia a los muertos como *Manes*, esto es, *buenos*). Nosotros vamos a centrarnos en los tabúes que afectan a los nombres de las personas vivas, así como a los nombres de dioses y lugares. De ellos –y de algunas otras cuestiones íntimamente relacionadas– nos ocuparemos en los epígrafes que siguen.

1.3 El nombre, la persona y el tabú del nombre propio

Hablar del tabú que afecta al nombre propio exige plantearse una cuestión previa: ¿qué relación existe entre el nombre y su portador? En algunas culturas la imposición del nombre no es fruto de una decisión caprichosa: a la persona no se le asigna *un* nombre libremente escogido, sino *el* nombre que *naturalmente* le corresponde (cfr. Alford 1988: 40-45). Algunas sociedades

utilizan ciertos sistemas fijos de determinación del nombre. Así, entre los *Ashanti* de Ghana y los *Hausa* de Nigeria el nombre –o alguno de los nombres– de una persona viene impuesto en función del día de la semana en el que ha nacido. Otros pueblos creen que el nombre del sujeto es revelado en sueños o a través de distintas técnicas adivinatorias. A veces esos sistemas de determinación del nombre se encuentran vinculados a la creencia en la reencarnación. Así, entre los *Lozi*, un pueblo agrícola del África Central, se pronuncian los nombres de los antepasados ante el niño y, supuestamente, éste rompe a llorar cuando se menciona el nombre *correcto* del ancestro que se ha reencarnado en él. Entre los *Bemba*, otro pueblo del África Central, la cosa funciona exactamente al revés: el chamán refiere los nombres de los antepasados y el niño cesa en su llanto cuando oye el nombre *correcto*.

Habida cuenta de la íntima relación existente entre nombre y persona, en algunas sociedades aquellos que tienen el mismo nombre son tratados como si fueran la misma persona (Alford 1988: 77-78). En otras culturas se considera que los individuos que comparten el nombre comparten también determinadas características o atributos (Alford 1988: 78). Así, entre los algonquinos aquel que tiene el mismo nombre que otro es considerado su *alter ego* (Cassirer 1973: 68).

Por último, en algunas culturas está atestiguada la creencia de que el nombre es una *parte* integrante de la persona. Así, los esquimales piensan que el hombre está constituido por cuerpo, alma y nombre. Una concepción análoga encontramos en Egipto: junto al cuerpo, el hombre tiene por un lado su Ka y, por otro, su nombre, que viene a ser el *sosias* espiritual de su cuerpo; y, de estos tres componentes, se considera que el nombre es la expresión verdadera del ser, de la personalidad del hombre (Cassirer 1973: 67).

En el plano del lenguaje, el hecho de que el nombre sea considerado una parte integrante de la persona o, más aún, portador de la esencia misma del ser, da lugar en numerosas lenguas a una frecuente metonimia: el término *nombre* se

utiliza como equivalente a *persona*. Así, cuando el profeta Isaías afirma (48.9) que “el nombre del Señor viene de lejos y su ira es poderosa”, podemos tener la impresión que se trata de una expresión poética, pero en origen –observa Sepilli (2011: 45)– *el nombre del Señor* y *el Señor* expresan una identidad. En la misma línea, entre los egipcios la expresión “hacer revivir el nombre de los muertos” se utilizaba en la liturgia para referirse al deber de los vivos de proveer de alimentos y de agua a sus antepasados. Y, en sentido opuesto, expresiones como *destruir el nombre* equivalen a *destruir a la persona*. (cfr. Seppilli 2011: 46).

El tabú que afecta a los nombres propios de personas, dioses y lugares descansa en esta idea de que el nombre es una parte esencial de la persona: del mismo modo que se puede infligir daño a alguien causándole una herida en su cuerpo, puede infligírsele también daño a través de su nombre. Frazer explica así la mentalidad del *salvaje* (2003: 290): “Incapaz de diferenciar claramente entre palabras y objetos, el salvaje imagina, por lo general, que el eslabón entre un nombre y el sujeto u objeto denominado no es una mera asociación arbitraria e ideológica, sino un verdadero y sustancial vínculo que une a los dos de tal modo que la magia puede actuar sobre una persona tan fácilmente por intermedio de su nombre como por medio de su pelo, sus uñas o cualquier otra parte material de su persona. De hecho, el hombre primitivo considera su nombre propio como una parte vital de sí mismo y, en consecuencia, lo cuida”. Ese *cuidar* del nombre propio a veces se traduce en la simple renuencia a revelarlo, especialmente a los desconocidos, pero otras veces implica un absoluto secreto, el más estricto tabú. No vamos a detenernos en establecer una tipología de los tabúes sobre el nombre propio, pues no es éste el objeto de nuestro estudio. Lo que en concreto nos interesa –y aquí es donde queríamos ir a parar– son las implicaciones *jurídico-legales* –por llamarlas de algún modo– del fenómeno del tabú: no respetar la interdicción lingüística puede llevar aparejado un castigo para el responsable. De nuevo podemos acudir a la clásica obra de Frazer para encontrar un buen puñado de ejemplos (2003: 291-299). Así,

comenta Frazer que en las tribus de Australia central todos tienen un nombre secreto o sagrado que les es conferido por los mayores poco después de su nacimiento. Ese nombre secreto no se menciona nunca, excepto en las ocasiones más solemnes, y pronunciarlo o ser oído por mujeres u hombres de otro grupo, es el delito más grave de la costumbre tribal. Frazer no especifica cuál era en este supuesto la pena o consecuencia jurídica aplicada. Sí lo indica en el caso de los baganla del Alto Congo. Entre éstos se da un tabú que afecta temporalmente a los varones cuando se encuentran de pesca o volviendo de ella. En ese momento se evita pronunciar su nombre propio, en la creencia de que los espíritus que habitan los ríos, al oír el nombre del pescador, puedan perjudicarlo. Por ello el pescador puede pedir una indemnización por daños y perjuicios a cualquiera que mencione su nombre u obligar a los charlatanes a que le compren el pescado a un precio tan alto que le devuelva la suerte. Pero en otras culturas las consecuencias de violar un tabú son considerablemente más graves. Así, entre los guajiros de Colombia mencionar a los muertos ante sus familias es un crimen espantoso que los afrentados castigan con la muerte. Si el responsable consigue escapar a la venganza de los familiares, sólo conseguirá aplacarlos previo pago de una fuerte compensación, por lo general de dos o más bueyes.

Centrémonos ahora en la Antigüedad clásica y analicemos, en primer lugar, la relación entre nombre y persona. En la cultura griega arcaica se aprecia una relación de identidad entre ambos: en efecto, si se examinan las etimologías que proponen Homero o los trágicos, puede constatarse que “el idionimo se siente como parte del individuo, sea un hombre o un dios; el nombre justifica las vicisitudes del héroe o del dios y, al mismo tiempo, queda justificado por tales vicisitudes en una unidad inescindible en la cual es imposible determinar el momento inicial del proceso denominativo” (Salvadore 1987: 62-63). Así, Odiseo se caracteriza por su astucia, pero también por los no pocos odios que

–en parte gracias a esa astucia– se ha granjeado; por ello, Homero relaciona frecuentemente el nombre Ὀδυσσεύς con el verbo ὀδύσσομαι (Salvadore 1987: 13-22). De Edipo se nos dice que recibió este nombre por sus *pies deformes*, aunque Sófocles apunta también la relación entre Οἰδίπους y la forma verbal οἶδα. Edipo es, pues, quien *sabe* o, al menos, *ansía saber* y esa ansia le llevará a indagar hasta descubrir la trágica verdad: él es el asesino de su padre. Esta identidad entre nombre y persona que, como hemos dicho, caracteriza el pensamiento griego arcaico, con el tiempo vendrá a ponerse en entredicho y en el *Crátilo* platónico se planteará con toda crudeza un difícil interrogante: si la relación entre los nombres y sus referentes es natural o convencional y, vinculado a lo anterior, si a través del nombre se puede llegar realmente al conocimiento del ser, algo imposible si el nombre no es *verdadero* –es esta última cuestión la que interesa especialmente a Sócrates–.

Roma no alumbró un Platón que meditara en profundidad sobre estas cuestiones, pero algo barruntaba Varrón al respecto cuando relacionaba el término *nomen* con el verbo *gnoscere* (*ling.* 6.60): *res novae in usum quom additae erant, quibus eas novissent, nomima ponebant* (“cuando se ponían en uso cosas nuevas, se les ponían nombres con los que fueran conocidas”). Por otro lado, en los *Indigitamenta* de los sacerdotes los nombres de los dioses aparecen relacionados etimológicamente con la función que estos desempeñan, al estilo del pensamiento griego arcaico: es el nombre el que permite conocer las atribuciones del dios (Salvadore 1987: 81 ss.). Aparte de los *Indigitamenta*, las etimologías populares, sobre las que algo hemos dicho *supra*, reflejan bien la tendencia a ligar de alguna forma la palabra con la cosa a la que representa, una tendencia –observa Uría (1997: 134)– fuertemente arraigada en el hombre, y no sólo en el *primitivo*.

La idea de que los nombres propios son portadores de significación acerca de los individuos que los llevan tiene una manifestación específica en el ámbito literario: en la comedia el nombre de los distintos personajes que intervienen en la obra debe resultar apropiado a la función que en ella desempeñan. A ello se refiere el gramático Donato: *Nomina personarum, in comoediis dumtaxat, habere debent rationem et etymologiam; etenim absurdum est comicum cum apte argumenta confingat, vel nomen personae incongruum dare, vel officium quod sit a nomine diversum ... nisi per antiphrasin ioculariter...* (Ter. Ad. 26). El estudio de la comedia plautina llevado a cabo por López (1991, actualizado en 2003b) demuestra que Plauto cumple fielmente este precepto: de los 347 nombres que analiza López, sólo 10 de ellos carecen por completo de *ratio*, es decir, no cuentan con una *razón de ser*, no están *justificados*; pero hay que tener en cuenta que pertenecen a comedias que están mutiladas o de las que apenas conservamos algunos fragmentos, o bien corresponden a personas a las que se menciona de pasada y que no intervienen en la trama (López 1991: 246).

La comedia no es el único género en el que se pueden explotar las connotaciones del nombre propio. Cicerón, en sus discursos y en sus epístolas, también sabe aprovechar este recurso como *factor de comicidad*, según dice el mismo López en otro lugar (2003a): en el capítulo III, al tratar sobre la invectiva ciceroniana, volveremos sobre ello. En general, la Literatura Latina es fecunda en juegos de palabras basados en la antroponimia (cfr. Ballester 2014), pero no pretendemos detenernos más en esta cuestión. Nos limitaremos a recordar a un personaje, producto del ingenio de Petronio (*Sat.* 36.5 ss.), cuyo nombre se ajustaba perfectamente a su sino: Trimalción tenía un esclavo encargado de cortar las viandas a quien puso por nombre *Carpe*; de este modo, cuando su amo lo llamaba, al mismo tiempo le ordenaba aplicarse a su tarea de trinchar.

Dejando el ámbito de la Literatura Latina *stricto sensu*, la epigrafía funeraria documenta también, y de forma muy amplia, un *lusus* consistente en

asociar el nombre propio del difunto con las cualidades inherentes a su persona (cfr. Sblendorio-Cugusi 1980). Así, puede destacarse que el nombre del difunto era apropiado a su carácter: un tal *Benignus* era en efecto un hombre apacible (CLE 483: *ingenio studio docilis animoque Benignus*) y cierto *Sacerdos* una persona piadosa (CLE 1381: *nomine mente fide meritis pietate Sacerdos*). En otras ocasiones el nombre está en consonancia con los hechos (memorables) realizados por el difunto, como en el caso de un tal *Clarus* (CLE 694: *factis insignebus pariter et nomine Clarus*) o de un *Clearchus* (CLE 235: *Clearchus, qui dum vixit Graeco magno nomine/ nuncupatus est, factis meruit nomen hoc et litteris*). Y, en fin, el nombre puede ser también acorde al aspecto físico, como sucede en el caso de cierta *Pulcheria* (CLE 710: *nomine Pulcheria fuit, sed nomine formam signavit*) o de cierta *Calliste* (CLE 1.035: *Calliste mihi nomen erat, quod forma probavit*). Aunque hay ocasiones en las que el nombre propio no se acomoda ni a los rasgos físicos o morales ni a la fortuna de su portador y, en tal caso, las inscripciones juegan con el oxímoron, especialmente frecuente con el nombre *Felix*: de dichoso/a el difunto/a no tenía más que el nombre (así, CLE 1.997: *Iulia Sidonia Felix de nomine tantum*).

Hemos examinado varias manifestaciones de la íntima relación existente entre el nombre y su portador. Para concluir esta sección, añadiremos que la frecuente metonimia en virtud de la cual la palabra *nomen* se utiliza como equivalente a *persona* (cfr. *supra*) está bien atestiguada en las *tabellae defixionum* (del mismo modo, con la expresión *nomen Latinum* se hace referencia al *pueblo latino*). En el capítulo siguiente, al tratar sobre el *malum carmen*, volveremos sobre esta cuestión y veremos también que la mención del nombre de la persona a la que se pretende causar daño es un elemento fundamental en los *mala carmina* y en las *defixiones*. No obstante, el miedo a ser víctima de una de esas prácticas maléficas no se tradujo en Roma en la aparición de tabúes sobre el nombre propio de las personas –o, al menos, no nos consta–. Peruzzi (1970: 34

ss., *non vidi*) atribuye al tabú la ausencia de *praenomina* femeninos en el sistema onomástico romano. Sostiene este autor que tales *praenomina* existían, pero sólo podían ser pronunciados en la intimidad del hogar: el nombre se consideraba una parte de la persona, una parte del cuerpo; en consecuencia, conocer el nombre de una mujer equivalía a *conocer a la mujer* (*cognoscere mulierem*), a tener contacto con ella. Sin embargo, tal hipótesis resulta indemostrable y, por lo demás, la ausencia del *praenomen* femenino se deja explicar bien por el papel asignado en la sociedad romana a la mujer como una “fracción pasiva y anónima de un grupo familiar”, tal como observa Finley (1975: 173; cfr. también Cantarella 1997: 47-48, 65-72 y Uría 1997: 126-127). Y, aunque no se trata propiamente de un caso de tabú, cabría plantearse también la posibilidad de que los *cognomina* latinos de tipo denigratorio, que aluden a defectos físicos o mentales, tuviesen en origen un valor apotropaico, esto es, se utilizasen para engañar a la muerte, como sucede en muchas culturas (numerosos ejemplos en Ballester 2008: 40-41). Pero tampoco en este caso existen pruebas de ello (Corbeill 1996: 61).

Sí existen testimonios sobre la existencia de tabúes que afectaban a diversas divinidades agrarias, punto sobre el que volveremos en el capítulo siguiente, al hablar de la *frugum excantatio*. Es también el caso de la *Bona Dea*, supuesto en el que, al tabú relativo al nombre de la divinidad, se une la utilización de un adjetivo de tipo propiciatorio (*bona*), al igual que sucede en la invocación a los *dii Manes*, los *dioses buenos*. No vamos a detenernos en el estudio de estos tabúes (nos remitimos a Uría 1997: 120-124). Nuestra atención se va a centrar en un caso concreto de interdicción lingüística, el tabú que, al parecer, protegía el nombre secreto de Roma y/o de su divinidad tutelar, pues tenemos noticia de un caso en el que dicho tabú fue violado, con consecuencias *jurídicas* para el responsable.

1.4 El nombre secreto de Roma y el castigo de Valerio Sorano

Por el testimonio de diversos autores, en concreto de Plinio, Macrobio, Servio y Solino, sabemos que existía un nombre secreto de Roma y/o de su divinidad tutelar. Hay cierta imprecisión en nuestras fuentes. Macrobio (*Sat.* 3.9.1) señala que el secreto rodeaba tanto al nombre del dios bajo cuya protección se encontraba la ciudad, como al propio nombre latino de la *Vrbs* (*deum, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt*). Plinio habla en un pasaje de su *Naturalis Historia* (28.18) de la ocultación del nombre del dios tutelar (*in cuius dei tutela Roma esset*), pero en otro pasaje distinto (3.65) recoge también el tabú que afectaba al nombre verdadero de Roma. Por su parte, Servio (*Aen.* 2.351) se refiere sólo a la ocultación del nombre de los *dioses* –en plural– (*dii Romani*), aunque Basanoff (1947: 22-23) resta importancia a ese plural señalando que se trata tan sólo de la *manera personal de expresarse* de Servio, pues en el texto que sigue se hace referencia a una *única* divinidad tutelar, sobre cuya identidad de especula. Finalmente, Solino (1.4) se refiere únicamente a la prohibición de hacer público el nombre propio de Roma (*proprium Romae nomen ... vetitum publicari*), hecho que –según creemos– se explica por el contexto en que inserta esta información: Solino comenta diversas leyendas sobre el origen de la ciudad de Roma y sobre su nombre mismo, que, según algunos, sería la traducción al griego del término latino *Valentia* y, según otros, el nombre de una mujer; al hilo de todo ello, Solino comenta el secreto impuesto sobre el *proprium nomen* de la ciudad.

La imprecisión que venimos comentando carece, a nuestro juicio, de excesiva trascendencia. Según el contexto, uno u otro autor han realzado la prohibición de mencionar el nombre de la divinidad o la prohibición de revelar el nombre secreto de la ciudad. Por lo demás, ambos supuestos de tabú aparecen también unidos en otras culturas. Ballester (2008: 60) menciona el caso de los yacutos, quienes tienen prohibido mencionar el nombre de la localidad

donde viven o se encuentran, pues creen que al decirlo podrían ofender al espíritu dominador de ese espacio. Es probable –observa Ballester– que, con carácter general, la interdicción relativa al nombre de la divinidad haya motivado secundariamente la interdicción local. Por último, algunos estudiosos han apuntado la posibilidad de que el nombre secreto de la ciudad y el de su divinidad tutelar fueran idénticos (Ferri 2007: 288, con bibliografía).

A efectos de este trabajo, lo relevante es que las fuentes vinculan claramente la necesidad de mantener en secreto el nombre verdadero de Roma y/o el de su divinidad tutelar con el riesgo de que sus enemigos pudieran infligirles daño a través del rito que denominamos *evocatio* –aunque en realidad este sustantivo sólo aparece utilizado una sola vez, en Macrobio, motivo por el cual algunos prefieren hablar simplemente de *evocare deos*; cfr. Ferri 2006: 207–. ¿En qué consistía ese rito? Plinio, quien menciona a Verrius Flaco como su fuente, comenta que los romanos, cuando asediaban una ciudad, invocaban a su divinidad protectora para que retirara su favor al pueblo al que había protegido hasta ese momento, para dárselo a los romanos, y ello con la promesa de recibir un culto mejor en Roma (*Verrius Flaccus auctores ponit quibus credatur in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut amplioem apud Romanos cultum*). El rito de la *evocatio* era competencia de los pontífices y no debe confundirse con otro rito que solía llevarse a cabo posteriormente: la *devotio* o consagración de la Ciudad conquistada a las divinidades infernales. Es posible que la *evocatio*, tal como la conocemos, sea producto de una evolución histórica. Así lo entiende De Francisci (1959: 309-310), quien considera que en origen pudo tratarse de un rito mágico, de una acción sobre las fuerzas que protegen al enemigo, y que después evolucionó hasta transformarse en un *votum* que presenta la forma de contrato con la divinidad, de un *do ut des*, lo que responde a una concepción reciente. En

este proceso evolutivo habría resultado fundamental la intervención de los pontífices, depositarios del saber jurídico (cfr. también Basanoff 1947: 33-37).

Como apuntábamos anteriormente, la vinculación entre *evocatio* e interdicción lingüística es clara para los antiguos. Plinio (*nat.* 28.18), tras exponer en qué consistía el ritual de la *evocatio*, afirma expresamente que en sus tiempos esta práctica sagrada aún formaba parte de la doctrina de los pontífices y que éste era el motivo por el que se mantenía en secreto el nombre de la divinidad bajo protección se encontraba Roma, para que los enemigos no obrasen del mismo modo (*et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne quid ostium simili modo ageret*). En la misma línea, Macrobio (*Sat.* 3.9.3), después de explicar en qué consistía la *evocatio*, añade que *por este motivo* los propios romanos quisieron que tanto su divinidad tutelar como el mismo nombre latino de la ciudad permanecieran desconocidos (*nam propterea ipsi Romani et deum, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt*); y más adelante (3.9.5) insiste en que el nombre de la ciudad era desconocido incluso por la gente más instruida, ya que los romanos tomaban precauciones para no sufrir aquello que ellos mismos hacían a menudo a las ciudades enemigas, esto es, para no ser víctimas de una *evocatio*, en el caso de que se divulgara aquel nombre (*ipsius vere urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis, ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur*). Por último, también Servio (*Aen.* 2.351) señala expresamente la vinculación entre ambas instituciones: tras referirse a la *evocatio*, señala que *de ahí* el secreto que guardaban los romanos (*inde est quod Romani celatum esse voluerunt in cuius tutela urbs Roma sit, et iure pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possent*). En definitiva, tal como señala Bassanoff (1947: 21), el tabú relativo al nombre de la Ciudad y/o de su divinidad tutelar viene a ser el *aspecto pasivo* de la *evocatio* (contra Uría 1997: 114 alberga dudas).

El rito romano de la *evocatio* tiene un paralelo en el mundo hitita, aunque hay también diferencias notables entre uno y otro (cfr. Ferri 2008, con bibliografía actualizada). El estudio comparado de ambos rituales permite a Álvarez-Pedrosa y Carracedo (2000) efectuar una propuesta –muy sugerente, a nuestro juicio– sobre la etimología de la palabra latina *pontifex*. Desde antiguo se ha apuntado que este término podría estar relacionado con *pons*, *pontis*, de manera que el *pontifex* vendría a ser el *hacedor de puentes*. Pero ya en la Antigüedad advirtieron también los problemas que planteaba esta propuesta: así, Varrón y Plutarco no acababan de ver qué tenía que ver la construcción de puentes con las funciones de los pontífices; Varrón (*ling.* 5.15) apuntaba que a instancias de los pontífices se construyó y reparó a menudo el puente Sublicio, pero su explicación no resulta muy convincente. Modernamente Herbig y Latte señalaron que el elemento *ponti-* debía interpretarse en el sentido de *camino*, que es el significado que tienen una serie de voces indoeuropeas como ved. *panthā-pathi-*; av. *paθā-*, gr. *πάτος* o aprus. *pintis*. Por lo tanto, el *pontifex* sería el *hacedor de caminos*, dotado de un valor mágico-sacral en un pueblo que emigró durante largo tiempo, según la explicación tradicional sobre la expansión de los indoeuropeos. Aceptando esta etimología, Campanile señaló que en el Rigveda esos *caminos* no son en realidad los caminos reales por los que marcha el pueblo, sino los caminos que se abren para que los dioses acudan al sacrificio. Pues bien, en este punto toman el relevo Álvarez-Pedrosa y Carracedo para poner de manifiesto que, en los textos hititas que se refieren a la *evocatio* de los dioses de los enemigos, se utilizan expresiones como “atraer los dioses hacia los caminos” o “extender caminos” para los dioses. No se trata sólo de una expresión metafórica, pues en el rito hitita se extienden de hecho un camino de pasta de cebada y otro de vino y aceite refinado entremezclados, para que los dioses sacien su hambre y su sed. Álvarez-Pedrosa y Carracedo concluyen recordando que en Roma el rito de la *evocatio* lo llevaban a cabo los pontífices y proponen

que la denominación *pontifex* puede tener su origen en esa atribución concreta del colegio pontifical.

Volviendo a la *evocatio* romana, debemos centrarnos ahora en la fórmula empleada en este rito. El primer supuesto de *evocatio* que tenemos documentado lo recoge Tito Livio (5.21) cuando relata la toma de Veyes por el dictador romano Furio Camilo. Tras tomar los auspicios, Camilo se dirige a Apolo Pítico, prometiéndole la décima parte del botín, y después invoca a la divinidad que mora en la ciudad, Juno Regina, solicitando que siga a los romanos victoriosos a su ciudad, que pronto será también la suya y donde será acogida en un templo digno de su majestad:

Tuo ductu ... Pythice Apollo, tuoque nomine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibi que hinc decimam partem praedae voveo. Te simul, Iuno Regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat.

Pronunciada esta plegaria, se da la orden de ataque y Veyes es tomada. Posteriormente la estatua de Juno será trasladada a Roma con todo respeto, por un grupo de jóvenes escogidos y previamente purificados. Pero los pormenores del relato no nos interesan especialmente aquí. A lo sumo, podemos destacar que en este caso el *carmen evocationis* no lo pronuncian los pontífices, sino el dictador, hecho que, como observa Ferri (2006: 225), carece de excesiva trascendencia: sin duda Tito Livio ha querido resaltar la emblemática figura de Camilo, atribuyéndole todo el protagonismo. Lo realmente relevante para nosotros es que Camilo se dirige a la divinidad tutelar de Veyes por su nombre, hecho que resulta coherente con la importancia que, según venimos comentando, se atribuye en muchas culturas a la pronunciación del nombre propio.

Sin embargo, se plantea un problema. En el pasaje que Macrobio dedica a comentar el rito de la *evocatio* (*Sat.* 3.9.1-8) recoge también una fórmula del *carmen evocationis* y en ella no se menciona a la divinidad por su nombre. En su lugar, encontramos una fórmula genérica:

Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recipisti, precor venerorquer veniamque a vobis peto, ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis...

Macrobio asegura que ha leído el texto del *carmen* en el libro quinto “de las cosas ocultas” de Samónico Sereno (*repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni*), quien, a su vez, confiesa haberlo encontrado en un antiquísimo libro *de un tal Furio* (*quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est*). Todo indica que ese *Furio* es Lucio Furio Philo, amigo íntimo de Escipión Emiliano y, muy posiblemente, testigo presencial de la toma de Cartago. La fuente de Macrobio parece, pues, fiable. Pero, al margen de ello, tenemos ampliamente documentado el uso de la fórmula *sive deus sive dea* en contextos varios: por ejemplo, aparece varias veces en las actas de los *Fratres Arvales* (cfr. Alvar 1985). Se trata de una de las llamadas *fórmulas preventivas*, que pretenden evitar cualquier error en el desarrollo de un ritual. En el caso concreto que nos ocupa, vendría a suplir la ignorancia respecto de la identidad del dios a evocar o respecto de su nombre verdadero. Pero, sobre todo, hay un dato decisivo que permite dar todo crédito a Macrobio. En el año 1970 J. Hall descubrió en Bozkir, en Turquía, una inscripción fechable en el año 75 a.C. relativa a la conquista de la ciudad de *Isaura Vetus* por Publio Servilio Vatia. En ella el *imperator*, una vez vencidos los enemigos, capturada la ciudad y vendidos los prisioneros, se dirige a la divinidad bajo cuya tutela se encontraba *Isaura Vetus*, sea un dios, sea una diosa (*sei deus sive deast*) y manifiesta que ha cumplido con el *votum* efectuado:

SERVEILIUS. C. F. IMPERATOR / HOSTIBUS. VICTEIS.
ISAURA VETERE. / CAPTA. CAPTIVEIS. VENUM.
DATEIS. / SEI. DEUS. SEIVE DEAST. QUOIUS. IN.
/ TUTELA. OPPIDUM. VETUS. ISAURA. / FUIT. [...]
VOTUM. SOLVIT.

Así pues, esta inscripción confirma que la fórmula impersonal transmitida por Macrobio era realmente utilizada en los ritos de *evocatio*. No nos atreveríamos a afirmar si en todos ellos o sólo cuando la identidad de la divinidad tutelar era desconocida. Para Ferri (2006: 220) resulta verosímil que ante los muros de Veyes se pronunciase también el *carmen evocationis* en términos parecidos a los que nos transmite Macrobio, esto es, encabezado por la fórmula *sive deus sive dea*; lo que sucede es que Livio conocía que, tras la caída de Veyes, su diosa protectora recibió culto en Roma y, por ello, habría sustituido esa fórmula impersonal por el nombre de la divinidad (*Iuno Regina*). Sea como fuere, hemos de plantearnos si el uso de esta fórmula impersonal pone en entredicho todo aquello que venimos comentando acerca del poder mágico del nombre propio. En esta línea, Alvar (1985: 272, nota 75) califica de *muy ingenuo* (*très candide*) el argumento de la ocultación del nombre secreto de Roma, pues el enemigo podría haber empleado una fórmula que *rompiese la oscuridad*, al igual que hacían los propios romanos, con un giro como *sive deo sive deae in cuius tutela Roma est*. Aunque hay también quienes niegan la mayor: algunos estudiosos han puesto en duda la existencia misma de la divinidad tutelar de Roma (cfr. Köves-Zulauf 1972: 92-95) o, por lo menos –y este es el punto que a nosotros nos interesa–, la existencia de un nombre secreto de esa divinidad. Así, Rüpke (2001: 135-136) señala que todas las divinidades protectoras de las que se tiene noticia y que fueron evocadas tenían nombres conocidos; que la divinidad protectora era venerada en el mayor templo de la ciudad y en el sitio más visible, de manera que todos la conocían; y que, sobre la base de todo aquello que sabemos, desde el punto de vista histórico-religioso la suposición de que el

nombre de la misteriosa divinidad protectora de Roma fuese guardado celosamente en secreto y que nadie conociese el culto, es por tanto absurdo.

Empezando por las objeciones más contundentes, las de Rüpke, hemos de señalar que esta tradición relativa al nombre secreto de Roma era creída por los romanos. En tiempos de Plinio aún se observaba ese secreto: *manet in disciplina pontificum*, dice nuestro autor. Macrobio también da esta tradición por cierta, aunque escribe en época tardía, cuando la interdicción lingüística ya se había esfumado, motivo por el cual puede permitirse una serie de especulaciones acerca de la identidad de la divinidad protectora. Al margen de ello, aceptemos con Rüpke que el dios o diosa tutelar no fuera ninguna divinidad misteriosa, sino conocida por todos. Con todo, creemos que ello no permite descartar la posibilidad de que existiese un nombre secreto de la divinidad. En este sentido, apunta Ferri que las fórmulas del tipo *sive quo alio nomine fas est nominare* demuestran que, aun conociendo a la divinidad, los romanos dejaban abierta la puerta a que su conocimiento no fuera completo, comprendido el del nombre del dios o diosa (2006: 291, nota 111). Esto mismo pensaba Sócrates en el *Crátilo* platónico (400 e): ante el problema del nombre de los dioses la mejor actitud consiste, en opinión de Sócrates, en reconocer “que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos –pues es evidente que ellos se dan nombres verdaderos–. Pero una segunda forma de exactitud sería referirse a ellos, tal como se acostumbra en las plegarias, con la fórmula *cualquiera que sea la forma en que os plazca ser llamados*, pues ninguna otra cosa sabemos”. Hay aquí mucho de la actitud personal de Sócrates y de sus habituales proclamas de ignorancia. Pero no es sólo eso: en Homero está atestiguada la creencia de que existe una lengua de los dioses, distinta de la lengua de los hombres (así, *Il.* 1.403, 2.814, 14.291, 20.70; *Od.* 10.35, 12.61), y esta dualidad está atestiguada también en otros pueblos indoeuropeas.

Por otro lado, debemos recordar aquí que en muchas culturas está documentada la coexistencia de al menos dos nombres, uno utilizado con

cotidianeidad y otro tabú o secreto. Hemos mencionado *supra* el caso de las tribus de Australia central, en las que todos tienen un nombre secreto o sagrado conferido por los mayores poco después de su nacimiento, nombre que sólo conocen los miembros totalmente iniciados del grupo y que sólo se menciona en las ocasiones más solemnes. Frazer (2003: 291) señala que los egipcios recibían también dos nombres, conocidos respectivamente como el *verdadero* o *grande* y el *onomástico* o *pequeño*; mientras el onomástico era de público conocimiento, parece que el verdadero o grande se guardaba celosamente. En la misma línea –comenta Frazer– un niño brahmán recibe dos nombres: uno de uso común y otro que sólo conocen sus padres (cfr. Ballester 2008: 52-54 para más ejemplos).

En el caso de los teónimos, contamos con un ejemplo muy claro que procede de la tradición egipcia y que tiene como protagonista al dios más poderoso –y, desde luego, conocido por todos–, Ra. Cuenta la leyenda que Isis era una mujer de poderosa palabra que, hastiada del mundo de los hombres, se propuso descubrir el nombre secreto de Ra, fuente de todo su poder, y convertirse ella misma en una diosa. Para ello ideó una treta: con la saliva del propio Ra creó una serpiente de potente veneno que mordió al dios y, cuando éste se retorció de dolor, le aseguró que sólo conseguiría sanar si le revelaba su nombre secreto, “pues vivirá aquél aquel a quien se le llame por su nombre” –de nuevo la idea del nombre como expresión de vida–. En el relato Ra se muestra sumamente reacio a desvelar su nombre, pero al final se ve obligado a ceder: “Consiento que Isis busque dentro de mí y que mi Nombre pase de mi pecho al suyo”. Entonces Isis ordena al veneno que abandone el cuerpo de Ra: “Fluye fuera ponzoña, ¡sal de Ra! Soy Yo, Yo misma la que vence al veneno y lo tira al suelo; porque el nombre del gran dios le ha sido arrebatado a él. Deja a Ra vivir y que muera el veneno”.

Admitida, pues, la posibilidad de que existiese un nombre secreto de Roma y/o de su divinidad tutelar, cabe plantearse, como apunta Alvar, si su

conocimiento o desconocimiento resultaría en último término intrascendente, habida cuenta de la posibilidad de utilizar una fórmula del tipo *sive deus sive dea*. Al respecto debemos señalar que, en efecto, cabe el recurso a una fórmula impersonal. Pero la invocación de la divinidad por su/s nombres propio/s tiene mayores garantías de éxito. Así, en las plegarias a los dioses se aprecia claramente cómo el orante se esmera en incluir los nombres y epítetos por los que la divinidad es conocida, para asegurarse así de que la plegaria sea bien acogida. Lo mismo se observa en los textos de maleficio. En los papiros mágicos griegos el mago alardea en ocasiones de conocer todos los nombres de la divinidad, incluidos en su caso sus *nombres extranjeros*, y ese conocimiento le asegura una especial familiaridad con el dios o *démon* (Graf 1996: 244). Así, en el llamado *Carmen de Astrampsoukos* (P.G.M. VIII) el autor de la plegaria solicita el favor de Hermes, a quien invoca por sus distintos nombres (5-7): “Tus nombres son el cielo: Lamphthen Uoti Uasten Uoti: Oamenot: Entomuc. Éstos son los nombres que están en los cuatro ángulos del cielo”. Más adelante el mago afirma conocer las formas del dios, su identidad, su origen, su patria ... y, al final, concluye (20-21): “Conozco también tus nombres *extranjeros* (οἰδᾶ σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα): Farnatar: Baraquel: Cta:”. El empleo de esos nombres extraños suscita una reflexión teórica en el filósofo neoplatónico Jámblico (*De mist. Aegypt* 7.4), quien considera que los βαρβαρικὰ ὀνόματα son términos asirios y egipcios, propios de la lengua sagrada, y que a los dioses les resulta grato que se dirijan a ellos por medio de tales nombres, en tanto que les son connaturales (συγγενῆ). Pero no se trata sólo de una mayor familiaridad con los dioses. En otros casos parece claro que el conocimiento del nombre verdadero del dios o *démon* concede al mago o hechicera un efectivo poder para conseguir que éste se pliegue a su voluntad. Así, en un papiro griego (P.G.M. XIV c 21-22) el mago se dirige a Tifón-Set y le ordena que vaticine “porque invoco tu nombre auténtico con palabras que no puedes desoír” (ὅτι ἐπικαλοῦμαιί [σ]ε τὸ σὸν αὐθεντικόν σου ὄνομα, ἐν οἷς οὐ δύνη παρακοῦσαι). En la misma línea,

Lucano (6.732-733) demuestra buen conocimiento de las prácticas mágicas cuando, describiendo el ensalmo que pronuncia la hechicera Ericto, pone en su boca las siguientes palabras: *iam vos ego nomine verol eliciam*.

En definitiva, del examen de los textos mágico-religiosos se desprende una impresión muy clara: la impresión de que, cuanto más exhaustivo y preciso sea el uso del nombre, mayores son las garantías de éxito de la plegaria. Cuando junto al nombre propio aparece una fórmula genérica ésta se utiliza como cláusula de cierre de carácter preventivo, ante la posibilidad de una información incompleta, de un capricho del dios o de alguna incertidumbre. La mayor importancia del nombre propio se plasma en el orden de la oración. Así, Servio (*Aen.* 2.35) comenta que los pontífices invocaban a Júpiter del siguiente modo: *Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris*. Y en la fórmula de la *devotio* que nos transmite Macrobio (*Sat.* 3, 9, 10) podemos leer: *Dis pater Veivovis Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare*. Con ello no queremos decir –claro está– que las fórmulas impersonales del tipo *sive deus sive dea* careciesen de valor: de hecho, los romanos consideraban que sí eran eficaces. Sólo pretendemos señalar que la generalización de fórmulas impersonales de este tipo no nos parece incompatible con la persistencia del tabú lingüístico que pesaba sobre el nombre de Roma y/o de su divinidad tutelar: sin duda perduraba la conciencia de que el nombre propio tenía un especial poder evocador.

Terminaremos este capítulo analizando el único caso conocido en que se quebrantó esta interdicción lingüística, con fatales consecuencias para el responsable. El episodio se sitúa en la época de los enfrentamientos entre Mario y Sila, seguramente en el año 82 a.C. Un tribuno de la plebe, Valerio Sorano, se atrevió a revelar el nombre secreto de Roma y pagó tal osadía con su vida. Varios autores se refieren a ello: Plinio, (*nat.* 3.65), Plutarco (*Q.R.* 61), Solino (1.4-6) y Servio (*Aen.* 1.227), cuyo relato es quizás el más completo. Afirma Servio,

basándose en el testimonio de Varrón y de *otros muchos* (*ut ait Varro et multi alii*) que Valerio Sorano se atrevió a pronunciar ese nombre secreto (*hoc nomen ausus enuntiare*); como consecuencia de ello, según unos fue apresado por orden del Senado y levantado en una cruz y, según otros, huyó a Sicilia por miedo al castigo y allí fue arrestado por el [pro]pretor de la isla y ejecutado siguiendo instrucciones del Senado (*ut quidam dicunt, raptus a senatu et in crucem levatus est, ut alii, metu supplicii fugit et in Sicilia comprehensus a praetore praecepto senatus occisus est*). El propetor de la isla no era otro que Pompeyo, quien apoyaba a la facción de Sila.

El episodio presenta indudable interés, no sólo desde el punto de vista jurídico-religioso, en el que vamos a centrar nuestra atención, sino también porque su desdichado protagonista era un erudito, anticuario, filólogo y poeta. Valerio Sorano debió nacer en torno a la mitad del siglo II a.C. y poseemos algunos testimonios de su obra que nos han llegado a través de citas varias de Varrón, Cicerón y Plinio el Viejo, quienes se refieren a él siempre con respeto. En un pasaje del *De oratore* (3.11.42-43) Cicerón llega a llamarle *litteratissimum togatorum omnium*. Es frecuente identificar a Valerio Sorano con Valerio Edituo, que es mencionado por Gelio (19.9-10) junto con Porcio Licino y Quinto Lutacio Cátulo, como poetas de una generación anterior a Catulo y Calvo. Della Corte (1935: 70) recuerda que Lutacio Cátulo recibió un cargo extraordinario, el de *curator restituendi Capitolii*, es decir, encargado de la reconstrucción del templo de Júpiter Óptimo Máximo, y plantea la hipótesis de que hubiese recabado para tal menester la ayuda de alguien de su confianza, Valerio Sorano, quien habría asumido la función de *aedituus* (esto es, encargado de la conservación del templo); por este motivo Valerio Sorano aparecería con el sobrenombre *Aedituus* en la tradición relativa a los poetas epigramáticos.

Entre las obras que se atribuyen a Valerio Sorano, Plinio menciona (*nat. Praef.* 33) unos libros *quos Ἐποπτίδων inscripsit*. Dado que el término griego es un genitivo plural, se ha propuesto que la obra llevaría por título Ἐποπτίδων

libri o Ἐπόπτιδες. Muchos consideran que Valerio Sorano debió revelar en esta obra el nombre secreto de Roma (cfr. Ferri 2007: 287, nota 93 con bibliografía). Ciertamente, algunas especulaciones sobre su posible contenido y sobre el significado mismo del término Ἐπόπτιδες parecen dotar de cierta verosimilitud a esta hipótesis. Así, Bardón (1952: 182), quien traduce Ἐπόπτιδες como *Las Iniciadas*, considera que la obra estaría escrita en verso y adscribe a la misma unos versos de Valerio Sorano conservados por San Agustín (*civ.* 7.9) en los que se habla de un *Iuppiter omnipotens rerum rerumque deumque/ progenitor genetrixque, deum deus, unus et omnes*. Uno puede concebir –dice este estudioso– que la divulgación del nombre misterioso se produjera en ese poema panteísta, uno de los precursores del *de rerum natura* de Lucrecio. Es también interesante la hipótesis de Köves-Zulauf (1970), quien interpreta de forma distinta el término Ἐπόπτιδες: con él se haría referencia a una serie de divinidades femeninas que *observan* y *velan por* la humanidad –éste el sentido que se da a la voz Ἐπόπτῆς en la tradición estoica–; en su obra Valerio Sorano habría incluido no sólo divinidades griegas, sino también las divinidades *tutelares* romanas (teniendo presente que *tutela* está relacionada con *tueor*, que significa *observar*, pero también *vigilar*, *custodiar*). Aunque estas propuestas son muy coherentes, Luis Gil (2007: 140) objeta –y no le falta razón– que, si Valerio Sorano hubiese revelado realmente el nombre secreto en su obra, ésta habría sido destruida y difícilmente la hubiese podido citar Plinio.

En definitiva, las circunstancias concretas en las que Valerio Sorano reveló el nombre secreto de Roma no están nada claras. Es más: resulta dudoso si esa revelación tuvo realmente lugar o no. Entre quienes sostienen que sí se produjo podemos citar a Alfonsi (1948), quien atribuye al hecho una gran significación político-religiosa: en una época en la que los latinos pugnaban por que les fuera reconocida la ciudadanía romana, la revelación de Valerio Sorano venía a romper una suerte de privilegio de casta, golpeaba el orgullo de la

aristocracia romana en el terreno sacro para dar lugar a una más profunda solidaridad religiosa que hermanase a los pueblos de Italia. En cambio Ferri considera (2007: 295-301) que Valerio Sorano no habría podido llegar a conocer siquiera el nombre secreto de Roma: ni su condición de erudito ni el hecho de haber desempeñado el cargo de *aedituus* le habrían dado acceso a este secreto, pues su conocimiento estaba reservado al colegio de pontífices y quizás sólo al *pontifex maximus*. Se produjera o no la revelación del nombre secreto, sí hay general consenso en destacar que en la muerte de Valerio Sorano hay un trasfondo político. En el marco de las luchas intestinas entre los partidarios de Mario y los de Sila, la supuesta revelación del nombre secreto de Roma pudo ser un mero pretexto para la eliminación de un adversario y para ello pudieron utilizarse cualesquiera palabras dichas por Valerio Sorano en váyase a saber qué contexto.

Para terminar este apartado y cerrar este capítulo, diremos algunas palabras sobre el aspecto *jurídico* de todo este episodio. Comentábamos que Valerio Sorano pagó su osadía con la cruz. La crucifixión era un castigo típicamente servil, pero en su discurso en defensa de Rabirio, acusado de *perduellio*, Cicerón se refiere a la crucifixión como la pena que esperaba también a un ciudadano romano si era declarado *perduellis*. Basanoff (1942:26) fue el primero en señalar la posible relación entre el castigo de Valerio Sorano y la *perduellio*, aunque no desarrolló este punto. Del mismo modo, De Francisci (1959: 309) señala, también de pasada, que mediante la *evocatio* los romanos contemplaban la posibilidad de que los dioses de la ciudad asediada se convirtiesen, en cierto modo, en *perduelles*. Por nuestra parte, señalaremos que el carácter sacrílego de la *perduellio* y del *crimen maiestatis*, con el que acaba confundándose, es algo que ponen de manifiesto los textos jurídicos: *Proximum sacrilegio crimen est, quod maiestatis dicitur* (Dig. 48.4.1 pr; Ulp. 7 de off. proc) Por otro lado, entre las conductas que pueden englobarse dentro del concepto de

perduellio/maiestas se incluye la *proditio*, esto es, la traición. Y un supuesto de traición consiste en entregar una plaza al enemigo: *ille, qui in bellis cesserit aut arcem tenuerit aut castra concesserit* (Dig. 48.4.3; Marciano 1.4 *inst*). En el caso de Valerio Sorano, resulta muy sugerente pensar que la revelación del nombre secreto de Roma resultaría equiparable a abrir las puertas de la Ciudad al enemigo. Sin embargo, existe un problema. Un célebre pasaje de Tito Livio (1.26.5-6) relata un proceso por *perduellio* que tuvo lugar en tiempos regios y la pena que afrontaba el reo no era la crucifixión, sino el llamado *supplicium more maiorum*: al culpable se le cubría la cabeza (*caput obnubito*), se le dejaba suspendido de un árbol *infelix* (*infelici arbori reste suspendito*) y se le flagelaba dentro y fuera del *pomerium* (*verberato vel intra pomerium vel extra pomerium*). Cantarella (1996: 175-186), quien ha estudiado muy bien los suplicios capitales en Grecia y Roma, explica que la acción de *suspendere* no implicaba el ahorcamiento del reo; de lo que se trataba era de sujetarlo en alto y, una vez inmovilizado, la muerte se infligía a través de la *verberatio*. A juicio de esta autora, Cicerón tergiversa los hechos en su defensa de Rabirio: consciente de que la muerte en la cruz era algo espantoso para un hombre libre, insiste en que éste era el castigo que esperaba a Rabirio si era condenado. Con ello busca confundir a su auditorio y lograr la absolución del reo. Así pues, si Cantarella lleva razón, la hipótesis de que el crimen de Valerio Sorano pudiera calificarse como *perduellio* pierde fuerza.

Hemos analizado hasta aquí el fenómeno de la interdicción lingüística y su repercusión en el ámbito del Derecho. Por lo que parece, la prohibición de revelar el nombre secreto de Roma era una prohibición de *ius sacrum*, transmitida desde tiempos inmemoriales. Y el único caso de violación del tabú de que tenemos noticia se castigó con la muerte. Poco más podemos decir a falta de más testimonios. En cambio, otros supuestos de daño causado con la palabra fueron objeto de expresa regulación en la ley de las XII tablas y disponemos

para ellos de una información más precisa. De esas otras formas de *laedere verbis* nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. *IVSTITIA POPVLI* *ET LEX XII TABVLARVM*

En el capítulo anterior hemos hablado del poder creador y destructor del nombre, de cómo el miedo a ese poder del nombre produce fenómenos de tabú y de cómo el Derecho reacciona contra las violaciones de la interdicción lingüística. Al final de dicho capítulo nos hemos centrado en la prohibición de revelar el nombre secreto de Roma, una prohibición cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos y que, en época histórica, encontramos encuadrada en el ámbito del *ius sacrum*. Dejábamos, sin embargo, una cuestión pendiente: el estudio de aquellos supuestos en los que se utilizan *mala carmina* para causar daño a otra persona. De ésta y de otras cuestiones relacionadas vamos a ocuparnos en este capítulo, que arranca también en una época muy antigua. Veremos ahora cómo la práctica del *male dicere* y el Derecho vuelven a cruzar sus caminos: a veces la utilización de la palabra para causar daño se presenta como una forma de justicia pre- y para-legal que, llegado el caso, el Derecho puede hacer suya; otras veces la utilización maliciosa de la palabra carece de justificación y el Derecho se encarga de reprimirla. En el primer monumento legislativo de la antigua Roma, la ley de las XII tablas, se aprecia bien la trascendencia social del *male dicere* y la necesidad de establecer –o, por lo menos, de consignar por escrito– algunas reglas en la materia. Hemos de advertir, con todo, que no nos limitaremos a analizar los preceptos decenvirales en el momento histórico en que fueron promulgados: también examinaremos la posterior evolución social y legislativa de las conductas contempladas en las XII tablas. Del mismo modo, las prácticas de *justicia popular*, que son anteriores a la promulgación del código decenviral, perviven en épocas posteriores y ello va a ocupar también nuestra atención.

PRIMERA PARTE: EL *MALE DICERE* COMO FORMA DE JUSTICIA

2.1 Maldición y Justicia

El uso de la maldición para causar daño a otro no siempre se presenta como una práctica inmoral, impía o antijurídica: a menudo aparece vinculada a la idea de Justicia. En primer lugar, la maldición florece en aquellas culturas en las que no existe un ordenamiento jurídico suficientemente desarrollado que permita al ofendido obtener reparación por el delito o afrenta sufridos (Ziebarth 1909: cols. 2771-2773; Watson 1991: 4). En tales casos, el miedo a la maldición representa un instrumento para garantizar el cumplimiento de las normas básicas de convivencia en la comunidad. Así, sabemos que en Eleusis existía una antigua familia sacerdotal, los Βουζύγαι (encargados de alimentar a los bueyes sagrados), que pronunciaba maldiciones contra aquel que negase a otro el fuego o el agua, o indicase al viajero un camino equivocado, o dejase un cuerpo sin sepultura, o aconsejase a otros que hiciesen algo pese a saber que ello sería perjudicial para sí mismos (escolio a Arístides T.III.473 Dind). En época clásica las maldiciones de los Βουζύγαι se habían convertido en algo proverbial, como queda de manifiesto en un fragmento de Eupolis (97) en el que un personaje pregunta a otro por qué habla “como un βουζύγες afrentado” (τὶ κέκραγας ὡσπερ βουζύγες ἀδικούμενος). Por esta vía, el término βουζύγης acabó por designar a cualquier persona propensa a maldecir (Paroemiog. Gr. I p. 388 (61) βουζύγης · ἐπὶ τῶν πολλὰ ἀρωμένων; cfr. Hendrickson 1925a: 105).

La promulgación de leyes y el desarrollo de las instituciones ciudadanas no supone que la práctica de maldecir desaparezca de un plumazo. Por el contrario, la maldición se mantiene como un recurso para aquellas personas que no pueden acudir a la Justicia *regular* por motivos varios. El caso más claro es

aquél en el que la persona está a punto de morir. Así, en un épodo de Horacio (5.89-96), un pobre niño que va a ser sacrificado por unas brujas lanza contra ellas terribles imprecaciones, asegurando que regresará para atormentarlas:

*Diris agam vos; dira detestatio
nulla expiatur victima.
quin, ubi perire iussus exspiravero,
nocturnus occurram Furor
petamque voltus umbra curvis unguibus,
quae vis deorum est Manium,
et inquietis adsidens praecordiis
pavore somnos auferam.*

“Os perseguiré con mis imprecaciones: y la terrible maldición/ no puede ser expiada mediante ningún sacrificio./ Cuando, obligado por vosotras a perecer, haya exhalado mi último aliento,/ regresaré en forma de nocturno Delirio/ y, como una sombra, arañaré vuestro rostro con mis curvas garras:/ tal es el poder de los dioses Manes./ Y, posándome sobre vuestro inquieto pecho,/ llenaré vuestros sueños de terrores”.

A veces la maldición se graba en el epitafio del difunto, como en el siguiente supuesto, en el que se maldice al asesino de un joven (CE 1948, 5-7; Roma):

*Hoc opto: moriari malis exemplis cruciatus et ipse,
nec te nunc liceat quo me privasti lumen videre,
et tu des poenas quas meruist[i] defensus inique.*

“Esto es lo que deseo: que mueras atormentado de mala manera tú también/ y que no puedas ver la luz de la que a mí me privaste/ y que pagues el castigo que te has ganado, malvado”.

También Ovidio, desde su *relegatio* en Tomis, reacciona contra *Ibis* del único modo que le es factible (*qua licet*), esto es, cubriéndolo de maldiciones (*Ibis* 29-30; Watson 1991: 95):

*at tibi, calcasti qui me, violente, iacentem,
qua licet hei misero! debitus hostis ero*

“Y a ti, que me pisoteaste, cruel, cuando había caído,/ en la medida en que, ¡desdichado de mí!, pueda, te corresponderé con mi enemistad”.

Aparte de estos casos extremos de muerte o de destierro, pueden darse otras muchas situaciones en las que la vía de los tribunales no es una opción, bien porque la maquinaria de la Justicia no está suficientemente desarrollada, bien porque no ofrece garantías. Y de nuevo aquí la maldición se presenta como el único recurso al alcance de aquellos que no se sienten amparados por el Derecho: los débiles, los desheredados, los que se enfrentan a alguien demasiado poderoso... en definitiva, quienes no ven otra posibilidad de obtener reparación o venganza. La idea que venimos exponiendo queda bien ilustrada en una fábula esópica (Hausrath-Hunger *Corpus Fabularum Aesopicarum* vol.I.1; 1.10 ss.), en la que zorra se aleja a una distancia prudencial de su enemigo y desde allí lo maldice: es el único recurso –dice el fabulista– que les queda a los débiles y a los desvalidos (διόπερ πόρρωθεν στᾶσα, ὃ μόνον τοῖς ἀσθενέσιν καὶ ἀδυνάτοις ὑπολείπεται, τῷ ἐχθρῷ κατῆρατο). Esta referencia de Esopo es sumamente interesante, pues con razón se ha puesto de manifiesto que el género de la fábula resulta de extraordinario valor para conocer la moral popular y la mentalidad de la *gente humilde*.

En ocasiones el problema no es tanto que las leyes no contemplen reparación para el ofendido o que éste no pueda lograr *de facto*, y por los motivos antes apuntados (falta de recursos, excesivo poder del adversario), que se le haga justicia. A veces el problema es que uno no sabe siquiera quién es o quién puede ser su potencial ofensor y no está en condiciones de averiguarlo, algo particularmente frecuente en el mundo antiguo, en el que el aparato del Estado no estaba tan desarrollado como en la actualidad. También entonces la maldición cumple su papel, un papel, en este caso, preventivo. En Babilonia los *kudurru*, las piedras que marcaban los límites de las propiedades, llevaban grabadas terribles maldiciones para quienes osasen moverlas, alterando con ellos los lindes (Seppilli 2011: 97). Pero nuestro mejor testimonio son las maldiciones que a veces se incluyen en los epitafios de las tumbas. En el mundo

antiguo se adoptaron medidas legales para proteger los monumentos funerarios: en Atenas una ley de Solón prohibía destruir los sepulcros o enterrar en ellos a alguien ajeno (Cic. *leg.* 2.64); en algunos epitafios se hace referencia a la existencia de multas prescritas contra los violadores de tumbas; y el conocido como *decreto de Nazaret*, atribuible a alguno de los primeros emperadores romanos, equiparaba la violación de tumbas a la violación de templos y la castigaba con la pena capital. Sin embargo, los monumentos funerarios, por el hecho de estar a la intemperie, resultaban difíciles de proteger: el saqueo o el destrozo podía ser cometido en cualquier momento, especialmente de noche, con bastantes garantías de impunidad. Por ello no es extraño que los epitafios contengan maldiciones contra los vándalos y saqueadores de tumbas.

En algunos casos las maldiciones están notablemente desarrolladas, con una serie de motivos típicos que se repiten. Así sucede en las inscripciones sepulcrales procedentes de Frigia y la práctica está también documentada en Licia y Caria, lo que, en opinión de Lattimore (1942: 108-109), atestigua una especial actitud ante la muerte en Asia Menor, una particular preocupación por mantener la tumba intacta; por otro lado, ello demuestra que la convicción en el poder de la maldición debía estar muy extendida en aquellas regiones. En cambio –observa Lattimore (1942: 118-123)– en las tumbas latinas predominan las peticiones de respeto acompañadas de buenos deseos para el caminante y, cuando aparecen maldiciones, éstas no son tan violentas ni tan extensas como en los sepulcros griegos. Así, se desea al agresor que sufra lo mismo que él ha hecho (*quod feceris et tibi alius faciet*, CIL VI 20544, Roma; Lattimore 1942: 121) o que padezca algún tipo de mal corporal (*quicumque hic clavos ex emerit in oculos sibi figat*, CIL VI 7191, Roma; Lattimore 1942: 123) o que los dioses se enojen con él y no lo acojan en su seno tras su muerte (*at si quis laeserit, nec superis comprobetur nec inferi recipient et sit ei terra grauis*, CE 2179, Roma; Lattimore 1942: 121). También puede aparecer una combinación de los motivos anteriores,

pero más bien sencilla: *opto ei ut cum dolore corporis longo tempore uiuat et cum/mortuus fuerit inferi eum non recipiat* (CIL VI 36467, Roma; Lattimore 1942: 122).

En ocasiones concurren la maldición y la justicia administrada por las instituciones. Así, en una tumba de Frigia (CIG 3915; Lattimore 1942: 115-116) se advierte al posible violador del sepulcro de que “será responsable ante las autoridades” (ἔσται μὲν ὑπεύθυνος τοῖς προστεμίοις) y, a continuación, se formula una maldición, que contiene una completa retahíla de los males –típicos y tópicos, pero no por ello menos terribles– que padecerá el ofensor: no gozará de hijos ni de bienes, no podrá viajar ni por tierra ni por mar, sino que morirá sin descendencia y arruinado y toda su estirpe perecerá con él; y tras su muerte encontrará en las divinidades subterráneas a unos enojados vengadores.

Aparte de las tumbas, los bienes muebles también pueden llevar grabada una maldición contra aquél que los sustraiga. Así, en una ampolla griega (IG 14.865; *apud* Watson 1991: 22) leemos: Ταταίης εἰμι λήκυθος ὃς δ' ἂν με κλέψει, θυφλὸς ἔσται (“Soy la ampolla de Tataia. Quien me robe, se quedará ciego”). En las inscripciones latinas sobre *instrumenta* es habitual encontrar, a partir del siglo III a.C., *prohibiciones de apropiación*, aunque éstas no aparecen sancionadas con maldición alguna: encontramos simplemente la prohibición de tocar o llevarse el objeto (*noli me tangere, ne atigas, noli me tollere, tangere me noli, n(e) atica(s) me*) y la indicación de su propietario (cfr. Agostiniani 1982: 244-245). Así, en una lámpara procedente de una necrópolis del Esquilino (CIL I.2 499) puede leerse: *Ne atigas. Non sum tua, M(arci) sum*. Una prohibición de este tipo parece incluir la inscripción, más arcaica, en *inscriptio continua* y de difícil lectura, practicada sobre una escudilla hallada en la desembocadura del río Garigliano. Según la propuesta de segmentación más aceptada, la cláusula rezaría: ESOM KOM MEOIS SOKIOS TRIBOS AVDEOM DUO. Siles ha propuesto en fechas muy recientes (2015: 825-828) una nueva interpretación de la palabra TRIBOS, que, en vez de como un numeral en ablativo, concertado con MEOIS SOKIOS, podría ser

considerada como un genitivo singular del sustantivo latino *tribus*. En consecuencia, propone Siles la siguiente traducción: “No te me lleves, soy junto con mis compañeros propiedad (bien/ regalo/ ofrenda/ donación) de la tribu de los Audios”.

Las maldiciones grabadas en tumbas u objetos tienen, según hemos comentado, una finalidad preventiva. Pero la maldición puede operar también *a posteriori*, cuando se ha cometido un robo o, más en general, algún otro tipo de delito o injusticia. En los *corpora* de las *tabellae defixionum* encontramos una serie de textos cuyo autor manifiesta haber sido víctima de alguna afrenta o de algún delito e invoca a la divinidad para lograr justicia o venganza. En ocasiones el responsable está identificado y en otras ocasiones no; en este segundo supuesto, se espera de la divinidad que dé con él. En la mayor parte de los casos el ofendido ha sufrido un robo; en otros supuestos no se le ha restituido un objeto o una cantidad de dinero prestada; y también hay casos en los que afirma ser víctima de la maledicencia de otra persona. Los textos de este tipo presentan unos rasgos muy particulares. Tanto es así que Versnel (1987 y, más elaborado, 1991) ha defendido que constituyen un *alterum genus* respecto de las *defixiones* y ha propuesto para ellos una denominación propia: *prayers for justice*. Así, señala Versnel que la *defixio* puede definirse como un texto, habitualmente escrito sobre un plomo, mediante el que se pretende causar daño a un adversario, sin justificación alguna, invocando para ello a los *démenes* o a las divinidades infernales. En cambio, las *súplicas de justicia* presentan notas diferentes: se indica el nombre del autor del texto, que en las *defixiones* normalmente se oculta; se explican los motivos por los que solicita el castigo para otra persona; se piden excusas; normalmente se invoca a divinidades distintas de las ctónicas; se utiliza la humilde súplica a la divinidad más que la coerción; y se utilizan términos relacionados con el castigo y la petición de justicia. De todos modos, el propio Versnel se ve obligado a reconocer que existe una zona difusa entre las

defixiones y estos *prayers for justice*, de manera que hay textos cuya adscripción a una u otra categoría resulta dudosa.

A nosotros lo que nos interesa destacar es la peculiar forma en que opera aquí la maldición o, si se prefiere, la *súplica de justicia*. Quien ha sufrido el robo de un objeto acude a la divinidad, le expone su causa y solicita que tome cartas en el asunto y persiga al culpable, infligiéndole algún mal hasta que restituya el bien robado. Versnel observa con acierto que la terminología empleada es la propia del lenguaje jurídico: en griego podemos encontrar ἐπιζητεῖν y en latín *persequor* o –más claro aún, observaríamos nosotros– *vindico*. Un hecho muy llamativo es que, para conseguir la implicación de la divinidad, el ofendido le transfiere la propiedad del objeto robado o de una parte del mismo: en los textos procedentes de Asia el suplicante dona el objeto a la divinidad; en los procedentes de Britania, que se conservan en un número muy importante, se transfiere sólo la mitad, o un tercio o una décima parte –Versnel (1987: 16) bromea con una posible influencia escocesa–. Como consecuencia de esa transferencia a la divinidad, ésta reclama el objeto como propio. De hecho, se pretende lograr que el culpable lo devuelva depositándolo en el templo del correspondiente dios. Así, en una tablilla hallada en Gloucestershire (Audollent 106), dirigida al dios *Nodens* (*Devo Nodenti*), un tal *Silvianus* manifiesta que ha perdido su anillo –se entiende que le ha sido sustraído– y transfiere la mitad de su valor a *Nodens* (*Silvianus anilum perdidit demediam partem donavit Nodenti*); a continuación solicita del dios que no permita que los responsables, entre los que se encuentra un tal *Senecius*, sanen de la enfermedad hasta que el culpable devuelva el anillo al templo de *Nodens* (*Inter quibus nomen Seniciani nollis petmittas sanitatem donec perfera(t) usque templum Nodenti*). Presumiblemente, esa transferencia de la propiedad al dios es sólo temporal, de manera que, cuando el objeto es devuelto, su propietario original lo recupera previo pago de alguna cantidad al tesoro del templo (Gager 1992: 176). No nos parece descabellado pensar que, en Britania, esa cantidad a abonar por el suplicante podría

corresponderse con el valor de la parte del bien transferida a la divinidad. Dicho de otro modo: al donar a la divinidad la mitad, el tercio o la décima parte del bien, el suplicante estaría fijando de antemano el porcentaje, la *tarifa* que, una vez recuperado el objeto, pagaría a la divinidad por su intervención en el asunto.

Finalmente, estas *súplicas de justicia* deben ponerse en relación con una serie de *inscripciones de confesión* procedentes de Asia Menor y datables en los siglos III y II a.C. En ellas una persona, que se encuentra aquejada por algún mal y tiene la certeza o la sospecha de que ha sido objeto de una de esas *súplicas de justicia*, proclama públicamente su inocencia, o bien confiesa abiertamente su culpa (ὁμολογέω), restituye el bien robado y ensalza el poder del dios que le ha forzado a reconocer su delito. Pocas cosas ilustran tan bien la creencia en que este tipo de súplicas surtían realmente efecto.

Hasta ahora nos hemos referido a la práctica de maldecir que se desarrolla en ausencia del Derecho o cuando éste no ofrece garantías suficientes; estábamos, pues, ante un *male dicere* pre- y para-legal. Ahora bien, maldición y Derecho no son términos antagónicos. En los *prayers for Justice* a que acabamos de hacer referencia la terminología empleada en las *tabellae* es propia de la lengua jurídica. Al margen de ello, vamos a ver ahora que, en ocasiones, el propio Derecho acoge la práctica de *maldecir*, se sirve de ella en las leyes y en el funcionamiento de las instituciones. De entrada, el cumplimiento de la Ley puede venir garantizado mediante la maldición. El código de Hammurabi se cierra con una impresionante y extensa imprecación (XXVI-XXVIII) que el propio Hammurabi pronuncia en primera persona contra todo aquel que no guarde las prescripciones grabadas en la estela, o desprecie sus maldiciones, o derogue el Derecho que ha promulgado, o revoque sus decretos, o destruya sus escritos, o borre su nombre para escribir el suyo propio. En castigo del eventual culpable se invoca la cólera de hasta doce divinidades

distintas, número que no parece casual, sino relacionado con el sistema sexagesimal sumero-acadio y dotado, quizás, de una motivación esotérica (Lara Peinado 1997: 188). Una maldición protegía también la constitución del legislador griego Carondas (Stob. *Anth.* 4.154 H.) y, si hemos de creer el testimonio de Dión de Prusa, los atenienses sancionaron también las leyes de Solón con una ἀρά. Esta estrecha relación entre maldición y ley explica algunas expresiones del griego antiguo (Watson 1991: 9): Platón (*Leges* 871b) habla de “la maldición de la ley” (ἡ τοῦ νόμου ἀρά); Demóstenes (20.107) afirma que la democracia descansa en la triple salvaguarda del pueblo (δῆμος), las leyes (νόμοι) y las maldiciones (ἀραί); una inscripción (Ditt. *Syll.*³ 987.35-6) habla de “maldiciones derivadas de las leyes” (ἀραὶ ἐκ τῶν νόμων) y otra (GDI 5653c 10-12) de “maldiciones consagradas en las leyes” (αἱ νόμιαὶ ἐπαραί).

Pero, como apuntábamos, la maldición no es sólo garantía del cumplimiento de las leyes: la encontramos también en la práctica corriente de las instituciones y en las relaciones entre particulares. La importancia institucional de la maldición está muy bien documentada en Grecia (cfr. Ziebarth 1895). En la asamblea ateniense el heraldo abría la sesión pronunciando una maldición contra todo aquél que tomase la palabra para engañar al consejo, al pueblo o al tribunal popular (Dem. 23.97; 19.70; Dinarco 2.16). La maldición garantizaba también el cumplimiento los tratados entre las ciudades griegas, los juramentos entre particulares o los reglamentos de distintas corporaciones, como el θίασος de los Εἰκαδεῖς en Atenas o la φορατρία de los Κλυτίδαι en Quíos.

En Roma no faltan tampoco testimonios de maldición institucionalizada. Así, el magistrado que tomaba posesión de su cargo incluía en su juramento una autoimprecación: consagraba su persona y su casa a la ira de los dioses, para el caso de que obrase mal a conciencia (Plin. *paneg.* 64.3: *ille iuravit, expressit explanavitque verba, quibus caput suum, domum suam, si scienter fefellisset*

deorum irae consecraret). No es un caso aislado. Maldición y juramento aparece también unidos en el rito conocido como *Iovem lapidem iurare*, esto es, *jurar por la piedra de Júpiter* o *por el Júpiter de piedra* o *por Júpiter y la piedra* –la traducción es discutible–. Los romanos calificaban este rito de *vetustissimum* (Apul. *Socr.* 5.132) y *sanctissimum* (Cic. *fam.* 7.12.2) y, ciertamente, puede considerarse el arquetipo de acto jurado solemne en el periodo más antiguo de la historia de Roma (Calore 2000: 37). Esa especial solemnidad del rito explica que la fórmula *Iovem lapidem iurare* o, más adelante, *Per Iovem lapidem iurare*, acabara adquiriendo en el lenguaje corriente un valor proverbial, equivalente a nuestro *jurar por lo más sagrado* (Bérchez 2013: 92-94). Livio (1.24.7-9) y Polibio (3.25.6-9) nos ofrecen dos versiones distintas del juramento prestado *per Iovem lapidem*, aunque en ambos casos se trata de garantizar el cumplimiento de un *foedus*. En el relato de Livio el *pater patratus* jura ante de los albanos que el pueblo romano no va a ser el primero en apartarse de las cláusulas del tratado (*illis legibus populus Romanus prior non deficiet*). Y seguidamente añade una imprecación: “Si fuera el primero en apartarse, por decisión pública y con mala fe, entonces, Júpiter, hiere ese día al pueblo romano tal como yo ahora voy a herir a este cerdo; y hiérello con tanta más contundencia, pues mayor es tu fuerza y tu poder (*si prior defexit publico consilio dolo malo, tum illo die Diespiter populum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam; tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque*). Pronunciadas estas palabras, el *pater patratus* golpea al cerdo con la piedra de sílice (*id ubi dixit, porcum saxo silice percussit*). En cambio, en el relato de Polibio, que se refiere a un tratado concluido entre romanos y cartagineses, quien presta el juramento solicita que, en caso de incumplir el tratado, él sólo –y no todo el pueblo romano, como en el relato de Livio– “sea lanzado tal como esta piedra ahora” (ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὄδε λίθος νῦν) y, al pronunciar estas palabras, lanza la piedra que sostiene en la mano (καὶ ταῦτ' εἰπὼν ρίπτει τὸν λίθον ἐκ τῆς χειρός). Este pasaje de Polibio suele ponerse en relación con un texto de Festo (102 L), en el que se habla también del juramento por la piedra de

Júpiter y se recoge la siguiente fórmula: *Si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis eiciat, uti ego hunc lapidem*. Existen, pues, variantes en la forma de prestar el juramento, pero también un denominador común: en ambos casos –y como en tantos otros rituales– la pronunciación de la imprecación va acompañada de gestos y actos materiales que simbolizan el mal que le sobrevendrá a quien la formula.

En los casos que acabamos de comentar se recurre a la autoimprecación como garantía del cumplimiento de las obligaciones que uno mismo asume. Pero, aparte de la autoimprecación, también cabe proferir maldiciones contra aquellos que no respetan las leyes ni las reglas que rigen el funcionamiento de las instituciones. Así sucede en el supuesto que vamos a comentar a continuación. En el año 55 a.C. el cónsul Craso se disponía a abandonar Roma para emprender su campaña contra los partos. El tribuno de la plebe C. Ateyo Capitón trató de obstaculizar su partida anunciando que los auspicios eran desfavorables (*dirarum obnuntiatio*). Pero Craso hizo caso omiso y continuó su marcha. Entonces el tribuno pronunció contra él unas pavorosas maldiciones, invocando por su nombre –dice Plutarco (*Crassus* 16.4-8)– a unas divinidades terribles y extrañas (ἀρχὰς ἐπηρᾶτο δεινὰς μὲν αὐτὰς καὶ φορικώδεις, δεινοὺς δὲ τινὰς θεοὺς καὶ ἀλλοκότους ἐπὶ αὐταῖς καλῶν καὶ ὀνομάζων). Se trataba, según los romanos, de unas maldiciones secretas y antiguas, con una fuerza tal que nadie podía escapar a ellas; aunque la misma persona que las pronunciaba quedaba también expuesta a sufrir daño, de manera que no se utilizaban a la ligera ni con demasiada frecuencia. Bayet (1960: 42-43) señala que el relato de Plutarco no es del todo fiable, pues el escritor ha tratado de reforzar los aspectos más espectaculares de este episodio. En particular considera Bayet que cuando Plutarco hace referencia a esas divinidades de extraño nombre tiene en mente las *listas abracadabrantés* de los demonios a los que invocaban los *magi* de su tiempo, aunque tampoco descarta este estudioso –en nota al pie– que

podría tratarse de antiguas divinidades de la plebe, cuya memoria se hubiese prácticamente perdido en época clásica. Sea como fuere, la expedición de Craso terminó con el desastre de Carras, pero todo este asunto acabó teniendo también consecuencias negativas para Ateyo Capiton: en el año 50 a.C. el censor Apio Claudio lo excluyó del Senado “por haber pronunciado falsos auspicios” (*quod ementitu auspicia subscriberet*). La decisión disgusta a Cicerón, quien comenta en el *De divinatione* (1.29-30) lo incoherente del argumento esgrimido por el censor: si los auspicios eran falsos ningún mal pudo sobrevenir por su causa; si, por el contrario, eran ciertos, no se puede imputar responsabilidad a quien los anunció, sino a quien hizo caso omiso de los mismos.

Finalmente, se ha sostenido que la cláusula *sacer esto*, que contienen algunas leyes romanas, no es sino una maldición (así, Von Lasaulx 1854: 171; Warde-Fowler 1911: 58; Speyer 1970: 1209-1210). La cláusula en cuestión aparece en los más antiguos textos legislativos de Roma: en los testimonios conservados de las *leges regiae*, en un precepto de las XII tablas y, con la forma *sakros esed*, en el famoso *lapis niger* hallado en el Foro romano (*CIL* I² 1). Posteriormente, los plebeyos, en su contienda con los patricios, promulgaron *leges sacratae* en las que se amenazaba también con la *sacertas* a aquél que violara sus prescripciones –de nuevo la maldición como único recurso para quienes no se sienten tutelados por las instituciones, en este caso, por las instituciones patricias–.

El *homo sacer* quedaba en una situación muy peculiar. En el *ius pontificum* se denominaba *sacrum* a aquello que por costumbre o por decisión de alguna institución de la ciudad había sido consagrado a los dioses (Festo 422-424 L: *Gallus Aelius ait sacrum ese, quodcumque more atque instituto civitatis consecratum sit*). Las *res sacrae* pertenecían a la divinidad y no se podían tocar, pues era *nefas*. Sin embargo, cualquiera podía dar muerte impunemente al *homo sacer*, algo que, por resultar particularmente llamativo, merece un comentario por parte de

Macrobio (*Sat.* 3.7.3): ... *quia non ignoro quibusdam mirum videri quod, cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*. Para explicar estas peculiaridades, señala Warde-Fowler (1911: 58) que en la cláusula *sacer esto* el término *sacer* se utiliza en un sentido excepcional y seguramente muy antiguo: el *homo sacer* era el proscrito, el expulsado de la comunidad, el tabú; estaba maldito y quedaba abandonado a su suerte para que la divinidad tomara venganza contra él del modo que estimara oportuno.

En algunas leyes se declara a alguien *sacer* sin más. Es el caso de la ley de Numa Pompilio contra aquél que alterase los lindes: *statuim eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*. Y también del precepto de las XII tablas contra el *patronus* que se comportase de forma desleal con su cliente: *Patronus si clienti fraudem fecerit sacer esto*. En cambio, en otros casos se menciona el nombre de alguna divinidad a la que el *homo sacer* ha de ser *consagrado*. Así, el hijo que golpease a su padre debía ser *consagrado* a los dioses de la familia: *Si parentem puer verberit ast olle plorassit parens puer divus sacer esto*. Esta disparidad puede suscitar algunas dudas, que explica Warde-Fowler de forma, a nuestro juicio, satisfactoria: la *consecratio* del *homo sacer* se asemejaba a una *devotio*; el *homo sacer* no era sacrificado en el altar de ninguna divinidad –lo afirma expresamente Festo: *neque fas est eum immolari*–; tras la *consecratio*, su destino quedaba en manos de las divinidades infernales. Por ello, concluye Warde-Fowler, *sacer* no debería traducirse como “sacred to” sino como “accursed and devoted to”.

La figura del *homo sacer* ha suscitado un vivo interés entre juristas y estudiosos de la religión romana. Aunque no sólo entre éstos: Agamben (2013: 93-147) se sirve de la misma para reflexionar sobre la naturaleza del poder soberano, aquél que puede disponer de lo que este autor denomina la *nuda vida*, la vida que –como en el caso del *homo sacer*– es a un tiempo sagrada e insacrificable. Los romanistas discuten si el *homo sacer* adquiriría esa condición

ipso facto o si, por el contrario, se requería un previo procedimiento judicial (cfr. Fiori 1996: 479-506, con amplia bibliografía). Festo habla del *homo sacer* como aquel *quem populus iudicavit ob maleficium*, lo que implica la existencia de un proceso previo. Sin embargo, algunos testimonios apuntan a la posibilidad de dar muerte al *homo sacer* sin juicio alguno. En realidad, es posible conciliar ambas posturas pensando que, en origen, la condición de *sacer* se alcanzaba sin necesidad de ningún pronunciamiento judicial y que, por lo tanto, quien había cometido una acción execrable quedaba automáticamente desamparado por el Derecho y cualquiera podía darle muerte *sine iudicio*; posteriormente, se iría imponiendo la exigencia de un proceso previo, lo que explicaría la afirmación de Festo. De todos modos, no pretendemos discutir en profundidad esta cuestión (nos remitimos de nuevo al trabajo de Fiori citado *supra*, que contiene reflexiones muy atinadas). Nos limitaremos tan sólo a un breve apunte relacionado con el tema que estudiamos en esta tesis. Von Ihering (1998: 222-223 [1852-1865¹]) señala que las leyes de las que tenemos noticia parecen proclamar el estado de *sacer* inmediatamente a continuación del delito: *si fecerit, sacer esto; leges eum, qui fecerit, sacrum esse iubent*. Y, por si la cosa no parece suficientemente clara, Von Ihering establece una analogía con el régimen de la *infamia*. El Edicto del pretor consideraba con carácter de *infamia* unas veces la sola perpetración del delito y otras la condena judicial fundada sobre el delito cometido: en el primer caso se decía *qui fecerit*; en el segundo *qui condemnatus, iudicatus fuerit, infamia notatur*. Estas observaciones de Von Ihering sobre la dicción legal nos parecen muy atinadas desde el punto de vista lingüístico y desde el punto de vista jurídico. Pero querríamos añadir una consideración adicional. Normalmente se suele prestar mayor atención a la condición del *homo sacer* como expulsado de la comunidad, como *maldito*, que al hecho mismo de que la cláusula *sacer esto* pueda ser una *maldición*. Y es en este punto en el que nosotros querríamos hacer nuestro apunte. Las maldiciones, tal como señalábamos en el capítulo I, surten de forma ineluctable sus efectos una vez

pronunciadas. Desde esta perspectiva, si el *sacer esto* es realmente una maldición, parece lógico pensar que, quien realiza la execrable acción contemplada por la ley, queda automáticamente maldito, sin necesidad de ninguna condena ulterior. El peculiar modo en que opera la maldición se pone especialmente de manifiesto en aquellos casos en que ésta concurre con algún otro tipo de responsabilidad exigible a través de las instituciones, como en la inscripción sepulcral mencionada *supra*: quien daña un monumento funerario puede incurrir en una multa que las autoridades le reclamarán por el procedimiento oportuno; al margen de ello, sufrirá los terribles males que se detallan en la inscripción y que caerán automáticamente sobre su cabeza, su patrimonio y su descendencia, por la fuerza misma de las palabras pronunciadas y por la acción de las divinidades que garantizan su cumplimiento. En la misma línea, una inscripción griega (Dit. *Syll.* 349, *apud* Ziebarth 1895: 66) incluye una maldición contra todo aquél que viole lo prescrito: “sea destruído él mismo y su estirpe” (ἐξώλης εἴη καὐτὸς καὶ γένος τὸ ἐκείνου); además, tal persona será considerada “ladrona de objetos sagrados” (καὶ ἔστω ἱερόσυλος) y, en este punto, la inscripción se remite a lo que dispongan las leyes en la materia.

2.2 Otras formas de *justicia popular* distintas de la maldición

La *maldición* (*imprecatio*, *devotio*, *dirae*) no es el único modo de utilizar la palabra como instrumento ofensivo. Existen otro tipo de *manifestaciones verbales* de las que uno puede servirse también para lograr justicia –o, al menos, lo que uno entiende como justo–. La cuestión que nos ocupa la estudió brillantemente Usener en un artículo sobre la *justicia popular itálica* (1900: 1-28 = 1999: 356-382). Explica Usener que en la antigua Italia, como en tantas otras partes del mundo,

existían determinados procedimientos de *justicia popular* cuyo origen se remontaba a una época en la que el Estado aún no había asumido el control de la administración de justicia. Estos procedimientos perduraron pese al posterior desarrollo legislativo, pues quien reclamaba una deuda o la reparación de un daño podía preferir tomarse la justicia por su mano antes que recabar la tutela de las instituciones. Ciertamente, la literatura latina no dibuja una pintura muy favorable de la administración de justicia o, al menos, no parece que al hombre de a pie le mereciera excesiva confianza. En la *Mostellaria* plautina (1100-1101) un personaje intenta disuadir a otro de su intención de acudir a los tribunales: “¿Por qué quieres complicarte la vida? “¿No sabes qué cosa tan arriesgada es acudir al juez?” (*Quid tu porro serere vis negotium? Nescis quam metuculosa res sit ire ad iudicem?*). En el *Satiricón* (1.13-14), Encolpio propone a Ascilto ir a juicio para recuperar un manto en el que previamente habían escondido unas monedas de oro. Pero Ascilto prefiere comprar el manto a su actual poseedor y recuperar por poco dinero su tesoro, antes que embarcarse en un pleito de resultado incierto (*parvo aere recuperare potius thesaurum, quam in ambiguam litem descendere*). Y a continuación recita unos versos en los que describe una justicia venal:

*Quid faciant leges, ubi sola pecunia regnat,
aut ubi paupertas vincere nulla potest?
Ipsi qui Cynica traducunt tempora pera,
non numquam nummis vendere vera solent.
Ergo iudicium nihil est nisi publica merces,
atque eques in causa qui sedet, empta probat.*

“¿Qué pueden hacer las leyes donde sólo el dinero impera/ o donde la pobreza jamás puede vencer?/ Incluso esos mismos que cargan con la alforja de los cínicos/ alguna vez venden la verdad a cambio de unas monedas./ En definitiva, un juicio no es sino una mercancía pública,/ y el caballero que conoce de la causa da su visto bueno a las transacciones”.

Habida cuenta de esa desconfianza hacia la administración de justicia, el hombre de a pie intenta arreglar por sí mismo sus asuntos. Y no precisamente llegando a algún tipo de componenda, como Ascilto. A veces se recurre a la

violencia física. Pero a nosotros nos interesa en concreto la violencia verbal –y ésta es la que estudia Usener en el trabajo antes citado–. La comedia plautina, que pinta impagables estampas de la vida cotidiana, nos proporciona buenas muestras de cómo se puede reclamar el cumplimiento de una deuda por medios paralegales. El acreedor, sólo o acompañado por otra/s persona/s, aborda a su deudor en la vía pública o se planta en la puerta de su casa y le reclama a voces y de forma insistente el pago de la cantidad debida, la restitución de un bien o, en general, el cumplimiento de cualquier obligación. Así, en la *Mostellaria* (602-604) un usurero exige a voces sus intereses ante la puerta de su deudor:

*Cedo faenus, redde faenus, faenus reddite.
daturin estis faenus actutum mihi?
datur faenus mihi?*

En un pasaje de la *Aulularia* plautina (446) una ruidosa reclamación de ese tipo recibe el nombre de *pipulus*. Un cocinero advierte a otro personaje que si no le devuelve sus vasos, se los reclamará en la puerta de su casa a voces: *te iam, nisi reddil mihi vasa iubes, pipulo hic differam ante aedis*. Varrón (L.L. 7.103) explica que el término *pipulus* significa *convicium*, esto es, una reclamación escandalosa, y que la palabra deriva del piar de los pollos (*declinatum a pipatu pullorum*). Sea cierta o no esta etimología –sí parece razonable–, el *pipulus* consiste, en definitiva, en montar un *pollo* –si se nos permite el juego de palabras– para reclamar alguna cosa. Por otro lado, Festo (212) comenta que en osco el término *pipatio* designaba también un *clamor plorantis*.

Sin embargo, los términos que habitualmente se utilizan para designar una reclamación escandalosa son *flagitatio*, *flagitium* y el verbo *flagitare*, que en Plauto puede llevar como complemento directo un nombre de persona (*flagitare aliquem*). Usener, basándose en la relación entre *flagitium* y *flagellum*, señala que en origen la *flagitatio* debía consistir en un acto de violencia material: designaría

la acción de perseguir a otro látigo en mano exigiéndole reparación por la ofensa recibida. Con el tiempo, esa *flagitatio* habría quedado atenuada y reducida a una escandalosa reclamación verbal. En apoyo de su tesis, Usener aduce (1999: 370-372) que en el ámbito castrense se denomina *militaria flagitia* a una serie de conductas especialmente graves y deshonorosas y que esas conductas se castigan con el *fustuarium supplicium*, esto es, con la ejecución del soldado a bastonazos. Huvelin (1971: 51-58) acepta la explicación de Usener, si bien piensa que la *flagitatio* debía ser en origen un rito de significado mágico o religioso, pues existen, en efecto, numerosos testimonios del uso ritual de la flagelación, bien con valor propiciatorio, bien con valor expiatorio. Finalmente, Lintott (1998: 9) relaciona también *flagitium* con *flagellum*, así como con *flagrare*: probablemente, en algún tiempo pasado la persona que había ofendido los sentimientos de la comunidad era azotada y se prendía fuego a su casa. Aunque estas explicaciones son verosímiles, no estamos seguros de que en los orígenes de la *flagitatio* haya de encontrarse necesariamente un acto de violencia material. Es posible que el término *flagitatio* responda, simplemente, a una metáfora, como pensaba Lactancio (*inst.* 2.15.3): *verbis tanquam flagris verberati*. De hecho, se trata de una imagen bastante común: en la oratoria forense es habitual referirse a las palabras y a los argumentos del orador como *armas*, especialmente como flechas o proyectiles –sobre ello volveremos en el capítulo IV–. Y aún cabría una tercera explicación. De acuerdo con una mentalidad *primitiva*, la palabra no es *como* un arma, *es* –simple y llanamente– un arma. Entre los árabes, el poeta acompañaba al ejército al combate y pronunciaba contra el enemigo un ensalmo o maldición denominado *hija'* que, se supone, producía irremisiblemente sus efectos. La *hija'* era concebida, concreta y *físicamente*, como un arma, como una jabalina o una flecha, que, de hecho, uno podía esquivar agachándose o girándose (Hendrickson 1925a: 126). No es el único caso en el que la palabra se concibe como algo dotado de corporeidad: en algunas lenguas un mismo vocablo significa *palabra* y *cosa*, como en hitita *uttar*,

en acadio *awatu* y en sumerio *INIM* (Uría 1997: 132, nota 3). Dicho esto, nos limitamos a apuntar una posible explicación alternativa para el término *flagitatio*: quizás no tenga su origen en un acto de agresión látigo en mano ni se trate tampoco de una simple metáfora; quizás la imagen de la palabra como un látigo responda a la antigua creencia de que la palabra es una *cosa* apta para infligir daño.

La reclamación por vías paralegales no es exclusiva de los personajes plautinos. Catón, en un fragmento del discurso sobre la *lex Voconia* (*apud* Gell. 17.6.1) se refiere a una mujer que presta una cantidad a un hombre y después, cuando se enfada, encarga a un esclavo que lo siga y se la reclame insistentemente (*eam pecuniam viro mutuam dat. Postea ubi irata facta est, servum recepticium sectari atque flagitare virum iubet*). Y Trimalción puede proclamar orgulloso que a él nadie se le acerca en el Foro y le dice: “paga lo que debes” (*Petr. Sat. 57: Nemo mihi foro dixit: redde quod debes*). Catulo recoge también esta tradición y da forma poética a una verdadera *flagitatio*, tal como puso ya de relieve Usener, seguido por Fraenkel (1964: 115-129). En el *carmen* 42 del *corpus* catuliano el poeta reclama el concurso de sus endecasílabos:

*Adeste, hendecasyllabi, quot estis
omnes undique, quotquot estis omnes.*

“Acudid, endecasílabos, todos cuantos seáis/ y de todas partes, todos y cada uno de vosotros”.

Una mujerzuela ha robado a Catulo sus codicilos y éste propone perseguirla y someterla a una *flagitatio* para recuperarlos: *persequamur eam et reflagitemus* (6). Una vez localizada, la rodean (*circumsistere*) y la zahieren con rítmica insistencia (11-12):

*Moecha putida, redde codicillos,
redde, putida moecha, codicillos.*

“Putas asquerosas, devuélveme mis codicilos;/ devuélveme, putas asquerosas, mis codicilos”.

Fraenkel (1964: 119) destaca que esa inversión en el orden de los términos (*moecha putida/ putida moecha*), es un recurso de la elocuencia popular, que expresa de manera simple, pero efectiva, una fuerte emoción. Sin embargo, a Catulo no le da resultado. La mujer hace caso omiso y el poeta ha de intentarlo de nuevo para que la vergüenza le obligue a ceder (16-20):

*Quod si non aliud potest, ruborem
ferreo canis exprimamus ore.
Conclamate iterum altiore voce:
Moecha putida, redde codicillos,
redde, putida moecha, codicillos.*

“Si no puede ser de otro modo,/ saquémosle los colores a esa perra con cara de adoquín/ Gritad todos de nuevo más fuerte:/ Putas asquerosas, devuélveme mis codicilos;/ devuélveme, putas asquerosas, mis codicilos”.

Pero Catulo nada consigue. La *flagitatio* no ha logrado en este caso el esperado objetivo y por ello el poeta se ve obligado a cambiar de estrategia, pidiendo educadamente a la mujer:

Pudica et proba, redde codicillos.

“Honestas y buenas mujeres, devuélveme mis codicilos”.

Así pues, tenemos un magnífico testimonio de la pervivencia de la *flagitatio* como medio de reclamación por vías paralegales; el poeta se inspira en esta tradición itálica y la lleva a cotas poéticas que sobrepasan la simple manifestación de ingenio popular. No es el único ejemplo. Siles (1986: 101-102) observa que en el *carmen* 8 las increpaciones que Catulo dirige a Lesbia, quien ha roto su *foedus amoris* y debe pagar por ello, no son sino una forma –particular y neotérica– de *flagitatio* (15-18):

*Scelesta, vae te, quae tibi manet vita?
quis nunc te adibit? cui videberis bella?
quem nunc amabis? cuius esse diceris?
quem basiabis? cui labella mordebis?*

“Malvada, ¡ay de ti!, ¿qué vida te espera?./ ¿quién se te acercará ahora?, ¿a quién le parecerás bonita?./ ¿a quién amarás ahora?, ¿de quién dirán que eres?./ ¿a quién besarás?, ¿a quién le morderás los labios?”

Como en el caso de la maldición, también el Derecho puede acoger estas prácticas de justicia popular. Es éste el caso de la llamada *obvagulatio*, que Festo (514.6 L) define una *quaestio cum convicio*. Un precepto de las XII tablas (II.3) rezaba: *cui testimonium defuerit, is tertiis diebus ob portum obvagulatum ito*. Se han propuesto varias interpretaciones de esta norma (cfr. Arias Bonet 1956: 293-301), pero nos limitaremos a consignar aquella que parece más razonable: mediante la *obvagulatio*, quien se sentía perjudicado por un testigo que había rehusado prestar declaración se plantaba ante la puerta de su casa y lo increpaba a gritos. La vociferación se repetía, al parecer, durante tres días o, según otros, cada tres días. Arias Bonet (1956: 299-300), siguiendo a Mommsen, entiende que *tertiis diebus* debe entenderse como *tertio quoque die*, es decir, que el perjudicado podía repetir su vociferación cuantas veces quisiera, pero respetando un intervalo de tres días entre una y otra. Esta interpretación de *tertiis diebus* guarda relación con la finalidad que, según los autores citados, pretendía la *obvagulatio*. Al testigo desleal se la castigaba con la *intestabilitas*, pero opina Mommsen que en la época de las XII tablas ésta no era el resultado de ninguna resolución judicial, sino más bien una *infamia facti*, y la finalidad de la *obvagulatio* no era otra que hacer pública la culpa de ese testigo que había violado la *fides*. Desde esta perspectiva –concluye Arias Bonet– se entiende que el perjudicado pudiera repetir la vociferación cuantas veces lo estimara oportuno, siempre que respetara un intervalo de tres días. En definitiva, la *obvagulatio* era una forma de justicia privada expresamente amparada por la Ley, aunque se ha sostenido

también –el propio Arias Bonet lo apunta (1956: 300)– que el acto pudo tener en época remota alguna significación mágica.

Otro supuesto de vociferación contemplado por el Derecho es la llamada *endoploratio*. Una *lex regia* conservada por Festo (260 L) rezaba: *Si parentem puer verberit ast olle plorassit parens, puer divis parentum sacer esto* (“si el hijo golpease a su padre y éste pidiera auxilio, sea el hijo maldito ante los dioses paternos”). La *endoploratio* aparece también en el código decenviral: las XII tablas autorizaban a matar al ladrón nocturno (VIII.12: *Si nox furtum faxit, si im occisit, iure caesus esto*); en cambio, si el ladrón actuaba de día, sólo cabía ajusticiarlo en el acto si se defendía con armas (*nisi se telo defendit*) y además la ley exigía que, ante su resistencia, se diesen voces para que otros pudiesen oírlas y acudir: *endoplorato, hoc est conclamato, ut aliqui audiant et convenient* (Cic. Tull. 50; en el mismo sentido Gai. 7 *ad. ed. prov., apud Dig.* 9.2.4.1). Así pues, la *endoploratio* consistía en dar unas voces: Cicerón habla de *conclamare* y Festo señala que *plorare* o *implorare* o *endoplorare* significa *clamare* (260 L) o *cum quaestione inclamare* (67 L). Con ello se pretendía dotar de cierta publicidad al ejercicio de la justicia privada contra el delincuente (Fiori 1996: 482-485). Además, la *endoploratio* podía servir también como llamada de auxilio por parte de la víctima del delito (Festo 96 L: *ad auxilium invocare*). Pero lo que a nosotros nos interesa destacar de manera especial es que la *endoploratio* podía consistir también en cubrir al ofensor de improperios y maldiciones: *conviciis et maledictiis insectari* (Festo 95 L).

SEGUNDA PARTE: ACTOS DE PALABRA CASTIGADOS POR LA LEY DE LAS XII TABLAS

En el primer bloque de este capítulo hemos visto que el Derecho puede acoger la práctica de *male dicere* en sus distintas manifestaciones. Pero el Derecho se ocupa también de reprimir el daño causado mediante la palabra, circunstancia ésta que puede apreciarse claramente en la ley de las XII tablas. Cuando Plinio el Viejo se pregunta si los ensalmos y encantamientos tienen realmente alguna fuerza, afirma que en las XII tablas se encontraban los siguientes preceptos: *qui fruges excantassit* y *qui malum carmen incantassit* (*nat.* 28.4.17). En las reconstrucciones del código decenviral los editores sitúan estas normas en la tabla VIII, relativa a los delitos. Y junto a ellas suele incluirse otro precepto sancionador de la acción denominada *occentare*. El sentido de este término es muy discutido, por lo que lo analizaremos en último lugar. Ocupémonos primero de los supuestos a los que se refiere Plinio, comenzando por el *fruges excantare*.

2.3 *Fruges excantare*

En una sociedad agrícola, como lo era la Roma de las XII tablas, la posibilidad de que la cosecha, base de la subsistencia, sufriera algún daño, era motivo de especial preocupación. Por ello no es de extrañar que diversos preceptos del código decenviral se ocupasen de protegerla. Así, la ley prescribía la pena capital para quien cortase de noche y/o furtivamente la cosecha de otro o la echase a perder apacentando su ganado (*frugem ... furtim noctu pavuisse ac secuuisse*; tabla VIII.9, *Plin. nat.* 18.12). Al culpable de tales acciones se le ejecutaba

suspendiéndolo en ofrenda a Ceres (*suspensumque Cereri necari*). Cantarella (1996: 190-192, 204-206) explica que no estamos ante la pena de ahorcamiento: ese *suspendere* hacía referencia a la acción de *sujetar en alto* al reo, quien era atado a un *arbor infelix* y fustigado hasta la muerte, conforme al denominado *supplicium more maiorum*. El suplicio tenía carácter expiatorio y suponía una consagración del reo a Ceres, divinidad protectora de las cosechas y destinataria de sus primicias.

Pero la cosecha podía ser destruida también por medios mágicos. En el mundo griego son frecuentes las maldiciones en las que se *desea* la esterilidad de la tierra y de las mujeres (cfr. Watson, 1991: 32-33, 112, 202-203). Así, Esquines (*contra Ctesiphonem* 111) nos ha conservado una ἀρά que pronunciaban los Anficiones de Delfos, en la que se reclamaba para los violadores del santuario que “la tierra no les produjese frutos ni sus mujeres alumbrasen hijos parecidos a sus padres, sino monstruosos” (αὐτοῖς μήτε γῆν καρποὺς φέρειν, μήτε γυναικάς τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἑοικότα, ἀλλὰ τέρατα). Este motivo típico de maldición permanecía vivo en tiempos de Augusto: los paflagonios prestaron un juramento de lealtad al emperador y lo sellaron con una maldición sobre su propia persona, su estirpe y sus bienes, incluyendo el tópico de la esterilidad de la tierra (Dittenberg *OGIS* 532.26-35, *apud* Watson 1991: 32). En el caso de Roma, tenemos las *Dirae* incluidas en la *Appendix Virgiliana*, en las que un colono obligado a abandonar sus tierras, que han sido confiscadas y adjudicadas a un veterano, lanza contra ellas imprecaciones para que no den frutos. Pero el *male dicere* puede ser usado también con fines apotropaicos. De ello hay testimonios en el mundo griego (cfr. Watson 1991: 17, nota 78) y también en Roma: así, Plinio el Viejo (*nat.* 19.120) asegura que la siembra de la alfábega (*ocimum*) comenzaba *cum maledictis ac probris*, para conseguir que creciese mejor (*ut laetius proveniat*).

Centrándonos en el precepto de las XII tablas (VIII.8a en la edición de Bruns), la existencia de una norma relativa a la *frugum excantatio* es confirmada por Séneca (*nat.* 4.7.2): *In XII tabulis cavetur ne quis alienos fructus excantassit*. Por otro lado, en la literatura latina encontramos abundantes referencias a una práctica mágica consistente en hacer pasar las mieses de un campo a otro por medio de encantamientos. Así, en Tibulo (1.8.19): *cantus vicinis fruges traducit ab agris*; Ovidio (*rem.* 255): *me duce ... non seges ex aliis alios transibit in agros*; San Agustín (*civ.* 8.19): *fructus alieni in alienas terras transferri perhibentur*; Marciano Capela (9.927): *canticis ... glandem mensem transire*; y Virgilio (*ecl.* 8.99): *atque satas alio vidi traducere messis*. Al comentar este último verso virgiliano, Servio atribuye a las XII tablas (*unde est in XII tabulis*) una prohibición enunciada en los siguientes términos: *neve alienam segetem pellexeris*. Las ediciones del texto decenviral suelen recoger esta cláusula a continuación de la prohibición de *fruges excantare* (VIII.8b Bruns). Y se plantea entonces cuál es la diferencia entre una y otra conducta. Una interpretación bastante extendida es la de Bruns (1909: 30 ss., aunque apuntada ya por Huvelin 1971: 38 y 83 [1903¹]), quien propone la siguiente explicación: *fruges excantare* designa la acción de destruir la cosecha mediante encantamientos, es decir, implica un *damnum dare*; en cambio, *segetem pellicere* hace referencia a la acción de hacer pasar las mieses de un campo a otro mediante ensalmos, es decir, implica un *lucrum facere*. Sin embargo, algunos cuestionan que esta segunda cláusula, *neve alienam segetem pellexeris*, apareciera en la ley de las XII tablas. Desde luego, no aparecería en esa forma, mediante un subjuntivo en segunda persona, pues en los fragmentos que conocemos la ley utiliza la tercera persona del imperativo. D'Ors (1978: 107) apunta que la cláusula pudo formar parte de una antigua fórmula jurídica, que en un momento dado se habría unido a la cita del texto decenviral, de manera que Servio no habría sabido distinguir lo que pertenecía a las XII tablas y lo que correspondía a un texto jurídico distinto. En concreto, piensa d'Ors en la fórmula de una acción legal, de una *manus iniectio* (en virtud de *damnatio legalis*),

por la que el demandante solicitaba que le fuera *addictus* quien había hechizado su campo, como sucedía en el caso del *fur manifestus*. Así, imagina este autor un giro del tipo: *quod tu carmine malo segetem meam pellexeris, ob eam rem ego tibi ... manum inicio*.

Aparte de las dudas que, por su morfología, suscita la cláusula *neve alienam segetem pellexeris*, la traducción de *fruges excantare* como *destruir la cosecha con ensalmos* no es ni mucho menos pacífica. D'Ors (1978: 103) interpreta esta locución en sentido más amplio: para este autor el sentido de *ex* es el de privación de algo y esa privación puede ser tanto por destrucción como por sustracción. Por el contrario, muchos entienden que el preverbio *ex* confiere al verbo *cantare* un valor de movimiento, de manera que *fruges excantare* designa la acción de hacer pasar las cosechas de un campo a otro con ensalmos. Esta acepción es la que aparece, por ejemplo, en dos grandes diccionarios etimológicos como el *Thesaurus Linguae Latinae* (V 2, s.v. *excanto*, 1202) y el *Forcellini* (II, s.v. *excanto*, 333). Se pierde entonces la distinción, antes comentada, entre *fruges excantare* y *alienam segetem pellicere*, pues en ambos supuestos habría un desplazamiento físico de la cosecha, a menos que se considere que, en el caso de *pellicere*, el medio utilizado para desplazar la cosecha no es un *canticum*, sino algún tipo de *venenum* (en este sentido, Rives 2002: 275-276). Por último, hemos de comentar la propuesta de Zuccoti (1988), quien, tras un concienzudo análisis de las fuentes, niega con rotundidad que el verbo *excantare* tenga ningún valor *telecinético*. *Excantare* se utiliza en la literatura médica para designar la acción de expulsar una enfermedad del cuerpo. Y en algún autor cristiano se emplea para hacer referencia al exorcismo: esto es, a la expulsión del diablo. En esta línea, concluye Zuccotti que la *frugum excantatio* consiste en extraer del grano el *animus* o el *anima* que habita en el mismo, provocando que la planta marchite y se pierda su fruto. Volvemos, pues, a la interpretación de *excantare* como

destruir con ensalmos, pero basada ahora –y esta es la aportación de Zucotti– en una concepción animista.

La tesis de Zucotti no ha logrado concitar demasiados apoyos, básicamente porque la concepción animista de la religión romana no cuenta hoy con muchos defensores. Sin embargo, su interpretación nos parece particularmente interesante desde la perspectiva de nuestro trabajo y nos da pie a abordar la siguiente cuestión que queríamos plantear. No nos ha llegado ningún testimonio de las fórmulas que podían utilizarse para encantar las mieses. ¿Qué tipo de ensalmos se utilizaban? Más en concreto: ¿se invocaba a la planta o a algún genio que habitase en la misma o a alguna divinidad de la vegetación? Tupet (1976: 184) toma en consideración esta posibilidad, que le parece muy sugerente, pero no le acaba de convencer. A nosotros, en cambio, sí nos convence y la respuesta a la pregunta que hemos formulado debe ser afirmativa. Existe cierta similitud entre los ritos del *deos evocare* y del *fruges excantare*. Plinio se ocupa de ambos en el mismo pasaje, dentro del apartado que dedica al valor mágico de las palabras. Además, la relación entre ambas prácticas se aprecia bien en un texto de Catón el Viejo (*de agr.* 139) en el que se describe el rito a seguir cuando se pretende abrir claros en un bosque sagrado. En tal caso, hay que dirigirse al *genius* que habita en el mismo y ofrendarle el sacrificio de un cerdo como expiación. Pues bien, para dirigirse a ese *genius* de identidad desconocida se utiliza la fórmula *sive deus sive dea*, la misma que se empleaba en la *evocatio deorum*, como observa Alvar (1985: 250): no puede perderse de vista que lo que se busca es *desacralizar* parte del bosque y, para ello, es necesario que el *genius* que habita en el mismo lo abandone. Éstas son las palabras que nos ha conservado Catón:

Lucum conlucare Romano more sic oportet: porco piaculo facito, sic verba concipito: "Si deus, si dea es, quouiium illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, sive ego sive quis iussu meo

fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis: harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto”.

“Es preciso abrir claros en un bosque sagrado según el rito romano: sacrifica un cerdo en expiación, formula la invocación de la siguiente manera: «ya seas un dios ya una diosa aquel a quien este bosque está consagrado, así como tienes derecho a que se te sacrifique un cerdo como expiación, por impedir que se extienda libremente este lugar sagrado y por estos actos, ya sea yo, ya cualquier otro por orden mía el que lo haga [el sacrificio], que se lleve a cabo justamente; en virtud de ello te pido con súplicas buenas, al inmolarle este cerdo como expiación, que seas benévolo y favorable a mí, a mi casa, a mis esclavos y a mis hijos; por esto, que seas honrado por la inmólación de este cerdo como acto expiatorio»” (trad. Castresana 2009: 161-162).

En el supuesto que acabamos de examinar se ignora la naturaleza del *genius* del bosque y hay que recurrir a una fórmula para salir del paso. Pero, por lo general, los hombres conocen los nombres de las plantas y, cuando pretenden recabar su ayuda, se dirigen a ellas por su nombre propio, ya sea en el momento de recogerlas, ya en el de utilizarlas para la sanación. Así, comenta Plinio (*nat.* 27.131) que en los alrededores de *Ariminum*, la actual Rímni, crecía una planta denominada *reseda*, que curaba todo tipo de abscesos e inflamaciones. Cuando se utilizaba, había que interpelar a la planta en los siguientes términos: “Reseda, mis males seda. ¿Lo sabes? ¿Sabes que enfermedad ha echado aquí sus raíces? Que no tenga ni cabeza ni pies” (*qui curant ea, addunt haec verba: Reseda, morbos reseda; scisne, scisne, quis hic pullus egerit radices? nec caput nec pedes habeat*). La fórmula debía repetirse tres veces y se escupía al suelo otras tantas veces (*haec ter dicunt totiensque despuunt*). Aparte de la importancia de dirigirse a la planta por su nombre propio, es de notar que las propiedades curativas de ésta derivan de su mismo nombre: la *reseda* tiene la virtud de *sedar* los males (*morbos reseda*). No es un supuesto singular: señala Graf (1994: 89) que conocemos bastantes casos de plantas, animales o incluso piedras a las que la medicina popular o la magia atribuyen cualidades derivadas de su nombre; y resulta difícil saber si el nombre ha precedido a su uso medicinal o a la inversa.

Finalmente, existe otro supuesto en el que resulta especialmente manifiesta la relación entre el poder mágico del nombre propio y el daño a la vegetación. Se trata de los tabúes lingüísticos que afectaban a los nombres de las divinidades agrarias *Salus*, *Semonia*, *Seia* y *Tutilina* (Plin. *nat.* 18.8; Macr. *Sat.* 1.16.8). Los estudiosos de la religión romana que han analizado estos tabúes coinciden en señalar que estos supuestos de interdicción lingüística se basan en la creencia de que, al nombrar a las divinidades que actúan sobre la cosecha, se puede *evocar* a las mismas y destruir la prosperidad de los campos (Uría 1997: 121, con bibliografía).

Para finalizar este apartado nos referiremos al único caso en que, al parecer, se aplicaron las prescripciones decenvirales contra el encantamiento de cosechas. Se trata de un proceso comicial seguido contra un liberto llamado Gayo Furio Crésimo y datable en torno al siglo II a.C. Plinio el Viejo nos ha transmitido la historia, que toma de los anales de Lucio Calpurnio Pisón (*nat.* 18.41-43): Crésimo era mirado con gran recelo, pues de su pequeño terreno extraía un rendimiento mayor que el que obtenían sus vecinos de los suyos, pese a contar éstos con propiedades más extensas (*cum in parvo admodum agello largiores multo fructus perciperet, quam ex amplissimis vicinitas, in invidia erat magna*). Por ello fue acusado de sustraer las cosechas ajenas *veneficiis* (*ceu fruges alienas perliceret veneficiis*). El término *veneficium*, al igual que la voz *venenum* y que el griego φάρμακον, resulta ambiguo, pues designa, no sólo las pócimas destinadas a causar daño, sino también los ensalmos o encantamientos. Sobre ello volveremos con más detalle en el epígrafe siguiente. Por ahora basta con señalar que, según todos los indicios, Gayo Furio Crésimo fue acusado de utilizar algún tipo de arte mágica para apropiarse de las cosechas ajenas.

El proceso se llevó a cabo ante el pueblo reunido en comicios. El acusado presentó ante el tribunal del pueblo a sus esclavos, perfectamente pertrechados y cuidados, sus aperos de labranza, admirablemente confeccionados, y sus

bueyes bien alimentados (*instrumentum rusticum omne in forum attulit et adduxit familiam suam validam atque, ut ait Piso, bene curatam ac vestitam, ferramenta egregie facta, graves ligones, vomeres ponderosos, boves saturos*). Luego pronunció las siguientes palabras: “Estos son, Quirites, mis *veneficia*; y no puedo mostraros ni traer al foro mis quebraderos de cabeza, mis desvelos ni mis sudores” (*Veneficia mea, Quirites, haec sunt, nec possum vobis ostendere aut in forum adducere lucubrationes meas vigiliasque et sudores*). Gayo Furio Crésimo resultó absuelto.

El relato de Plinio resulta un tanto problemático desde el punto de vista jurídico. El encantamiento de cosechas se castigaba seguramente con la pena capital: así lo afirma San Agustín (*civ.* 8.19), quien cita a Cicerón; además ello estaría en lógica consonancia con lo dispuesto en el mismo código decenviral para otros daños causados en la cosecha (*vide supra*). Siendo así, lo esperable sería un proceso ante los *comitia centuriata*, presididos por un cónsul o, a lo sumo, un pretor. Sin embargo, en la narración de Plinio el proceso se desarrolla ante los *comitia tributa* y bajo la presidencia del edil curul Espurio Albino. D’Ors (1978: 104-105) apunta una posible solución: Plinio estaría hablando, no de un edil curul (*aedilis curulis*), sino de un magistrado curul (*curulis* sin más), es decir, patricio, lo que incluye a los cónsules y a los pretores. Sin embargo, no tenemos noticia de que el texto de Plinio presente signos de enmienda y éste habla expresamente de un *aedilis curulis*. Quizá el castigo previsto en las XII tablas se había degradado ya en esa época y la pena de muerte habría sido sustituida por una multa (Rives 2002: 277).

Finalmente, el episodio narrado por Plinio presenta un enorme interés desde el punto de vista sociológico para quienes se ocupan del estudio de la magia en la Antigüedad: revela las tensiones existentes en una pequeña comunidad agrícola por el desigual resultado de las cosechas y, en el caso de Crésimo, por el ascenso de un *outsider*, un liberto de origen griego, como se deduce de su *cognomen*. Las acusaciones de magia sirven como válvula de escape de esas tensiones sociales, sin que llegue a cuestionarse el desigual

reparto de las tierras de cultivo, que favorece a las élites (Dickie 2001: 144; Rives 2002: 278-279).

2.4 *Malum carmen incantare*

Pasemos ahora al precepto sancionador del *malum carmen incantare*. Si en la *frugum excantatio* el ensalmo se dirige contra las cosechas, en este caso parece claro que el destinatario del *malum carmen* es –o lo es principalmente– una persona (*cantare in aliquem*). Que el término *carmen* puede designar en latín una fórmula cadenciada, dotada por ello de especiales propiedades mágicas, es cosa conocida, en la que no vamos a detenernos. Hay toda una serie de elementos formales que configuran una auténtica *poética* del *carmen* mágico, como la llama Versnel (2002), pero nosotros, por el planteamiento mismo de este trabajo, centraremos nuestra atención en un aspecto concreto: en la importancia que tiene el uso de las palabras adecuadas y, en particular, la mención del nombre propio de la persona destinataria del acto mágico. En este caso poseemos material mucho más abundante que en el de la *frugum excantatio*, pues contamos con un *corpus* nada desdeñable de textos de maleficio: nos referimos a las *tabellae defixionum*. Es cierto que las *tabellae* escritas en latín que han llegado hasta nosotros datan de época imperial, pero Cicerón atestigua que existían en su época y en territorio etrusco y osco se han encontrado tablillas de los siglos IV y III a.C. (Dickie 2001: 128). Por otro lado, ya advertíamos en la introducción de este capítulo que no nos limitaremos a analizar los preceptos de la ley de las XII tablas en el momento histórico en que fueron promulgados, sino que nos referiremos también al posterior devenir legislativo de las conductas inicialmente castigadas por el código decenviral. En definitiva, consideramos

que las *tabellae defixionum* nos permiten formarnos una idea bastante ajustada de los rasgos que debía presentar un *malum carmen*.

Los textos de maleficio presentan una serie de elementos muy característicos. La consagración de una persona a las divinidades infernales se expresa mediante una serie de verbos concretos: en griego predomina καταδέω, pero también encontramos καταγράφω, ἀνατίθημι, ἀναίρω y, más tarde, ὀρκίζω y derivados; en latín se utilizan sobre todo, aparte de *defigo*, los verbos *ligo*, *alligo* y *obligo*, aunque también aparecen *dedico*, *demando* o *adiuro*, una terminología que deriva del griego (Graf 1996: 146-147). A veces se enumeran con todo detalle los padecimientos que ha de sufrir el *defixus* y las partes de su cuerpo que han de quedar afectadas. Pero, sin duda, un elemento fundamental es el nombre del destinatario de la maldición, hasta el punto de que en algunas tablillas griegas, extremadamente simples, aparece tan sólo el nombre de la persona maldita. En ocasiones el *defigens* alberga dudas sobre el nombre de la persona o tiene constancia de que un sujeto usa distintos nombres o pseudónimos. En tales casos, las distintas posibilidades son expresamente consignadas para garantizar el éxito de la maldición. Así, en una tablilla leemos: *Martia sive Martina* (Kropp 3.14/3). En otra tablilla, encontrada en Arezzo, se maldice a *Quintum Letinium Lupum, qui et vocatur Caucadio, qui est filius Sallustiae Veneriae sive Veneriosae* (Audollent 140; Kropp 1.1.1/1). Por último hemos de destacar que, al igual que sucede en las invocaciones a los dioses, puede utilizarse una fórmula genérica para salvar cualquier error en la mención del nombre. Así, en una tablilla hallada en Cumas (Kropp 1.5.3/1) se maldice a *Nevia Secunda, liberta de Lucio, sive ea alio nomine est*.

Vista la importancia que tiene identificar a una persona por su verdadero nombre, no es de extrañar que Ovidio, quien [supuestamente] oculta bajo el pseudónimo de *Ibis* la identidad de un odiado enemigo, se sienta en la necesidad de formular el siguiente deseo (*Ibis* 93-94): *neve minus noceant fictum exsecrantia nomen/ vota, minus magnos commoveantve deos* (“que estas maldiciones

mías no vayan a causar menos daño por el hecho de usar un nombre ficticio, ni vayan a conmover en menor medida los grandes dioses”). Zipfel (1910) dedicó una tesis doctoral a mostrar las similitudes entre el *Ibis* ovidiano y las *tabellae defixionum* y sus conclusiones han contado con general aceptación, con alguna excepción notable, como la de Antonio La Penna, quien considera que, en realidad, el *Ibis* no tiene nada que ver con las *defixiones* (1957: XX-XXIX). Lo cierto es que el hecho de no mencionar el nombre verdadero del destinatario resulta ya de por sí incompatible con una *defixio*. Watson, en su estudio sobre el género helenístico de las Ἀγαί, argumenta de forma muy convincente que el *Ibis* no se inspira en las *defixiones*, en particular, sino que toma elementos que son característicos de las maldiciones griegas y romanas, en general (1991: 202 ss.). Por otro lado, señala Watson que las Ἀγαί helenísticas, que sirven de modelo al *Ibis*, no son más que un erudito *jeux d’esprit*, que poco tiene que ver con la práctica real de maldecir (*ibidem*: 192-193). Por nuestra parte, nos alineamos con quienes consideran que el destinatario del poema ovidiano nunca existió y que se trata de una ficción del poeta que da pie a un exuberante despliegue de referencias mitológicas e históricas demasiado elaborado y espeluznante como para ser tomado en serio.

Hemos comentado la necesidad de mencionar correctamente nombre de la persona a la que se maldice. Pero ello no basta para garantizar el éxito de la maldición, pues puede producirse una confusión entre personas que tengan el mismo nombre. Un relato incluido en la *Metamorfosis* de Apuleyo (2.21-30) ilustra bien los peligros de la homonimia, aunque en este caso no se trate de ninguna maldición. El joven Telifrón viaja a Tesalia y en la ciudad de Larisa es contratado para velar a un difunto. El trabajo exige permanecer bien atento durante toda la noche, pues las brujas tesalias se cuelan en las habitaciones bajo las más diversas formas y desgarran la cara de los difuntos. Además es un empleo peligroso: si el guardián no cumple debidamente su cometido y no

entrega por la mañana el cadáver intacto, todo lo que en él falte o esté deteriorado deberá reponerlo con piezas recortadas de su propia cara. El caso es que Telifrón consigue permanecer despierto buena parte de la noche, pero finalmente las brujas le infunden un sueño irresistible. Luego empiezan a llamar insistentemente al muerto por su nombre (*nomine ciere*) hasta que sus miembros, aunque rígidos y helados, empiezan a responder torpemente. Pero resulta que el muerto se llama igual que su guardián y éste, al oír que se pronuncia su nombre, se levanta sin darse cuenta (*ad suum nomen ignarus exsurgit*) y llega primero a la puerta de la estancia, donde las brujas le amputan la nariz y las orejas y las sustituyen por réplicas de cera, circunstancia que Telifrón no advertirá hasta pasado cierto tiempo.

Volviendo a las *defixiones*, para evitar una eventual confusión y asegurar la correcta identificación del *defixus* por parte de las divinidades infernales, pueden indicarse datos adicionales del mismo, como el nombre de su cónyuge o su oficio (cfr. Audollent 1904: Índice II). Incluso en algún caso se apunta el distrito en el que puede ser encontrado: es el caso de un tal *Prasenticium pristinarium, qui manet in regione nona*, esto es, que vive en la *regio nona*, en el campo de Marte (Audollent 140; Kropp 1.4.4/4). También aparece con frecuencia el nombre de la madre: a veces se utiliza el sustantivo *filium* seguido del nombre de la madre en genitivo, pero muy frecuentemente encontramos el giro *quem peperit*, al que sigue el nombre de la madre en nominativo. Este hecho resulta llamativo, pues lo habitual en la cultura griega y romana es identificar a la persona por su ascendencia paterna. Entre las distintas explicaciones que se han ofrecido, cuenta con bastante predicamento aquella que apunta a la mayor fiabilidad de la filiación materna a la hora de identificar a una persona, pues, como reza el aforismo jurídico, *mater semper certa est* (Audollent 1904: LI-LII). Sin embargo, se ha defendido también que se trata de una tradición mágica enraizada en una fase de *Mutterrecht* o, sencillamente, que estamos ante una

inversión de la práctica corriente de las instituciones típica de la magia (Graf 1996: 149).

Aunque no es lo más habitual, a veces el autor del texto de maleficio puede consignar su propio nombre. En tal caso, es importante no cometer errores a la hora de indicar quién es el autor y quién el destinatario de la maldición. En una tablilla ática (Wuensch, *D.T.A.* 100), una mujer llamada Onésima maldice a quienes han obrado injustamente con ella. Por lo que parece, la tal Onésima no estaba del todo tranquila por el hecho de haber escrito su nombre, no fuera a atraer sobre sí la desgracia que pedía para otros, e incluyó una especie de *cláusula de salvaguarda*: σώζετε τήν μολυβδοκόπτον (“mantened salva a la que ha grabado este bronce”; cfr. Audollent 1904: XLVII y Versnel 1987: 7-8). La importancia de distinguir entre el sujeto agente y el sujeto paciente queda también de manifiesto en un texto indio (Satapatha-Brahmana I.6.3.8.10, *apud* Porzig 1970: 21), en el que se recoge la siguiente leyenda: un viejo hechicero quería vengarse del dios Indra creando para ello un *indraśátru*, un “matador de Indra”; pero se equivocó en la fórmula y lo que creó fue un *índrasátru*, esto es, “el que es vencido por Indra”, de manera que el dios no tuvo ninguna dificultad en derrotarlo.

La importancia del nombre tiene en las *tabellae defixionum* otra interesante manifestación. En algunas inscripciones el término *nomen* o su plural, *nomina*, aparece utilizado, por metonimia, como equivalente a persona. En la base de este uso lingüístico se encuentra la creencia, ya comentada, de que el nombre es parte esencial de la persona y de que, apoderándose del mismo, se le puede infligir daño. Así, en una tablilla hallada en Crucinacum, hoy Kreuznach, se enumeran el nombre de varias personas que se consagran a la divinidades infernales y finalmente se solicita: *neca illa nomina* (Audollent 97; Kropp 5.1.4/4). En otra tablilla, hallada en un lugar tan distante del anterior como Cartago, tras

la lista de nombres de los *defixi* podemos leer: *haec nomina ad inferos dedi* (Audollent 222; Kropp 11.1.1/8).

Hasta aquí hemos analizado las características del *malum carmen*. Y ahora procede abordar ya la cuestión jurídica: ¿tenemos constancia de algún caso en el que se aplicara este precepto decenviral? La respuesta es negativa: las acusaciones de *magia* que tenemos documentadas se basaron en la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (año 81 a.C.) y, en tiempos del Principado, en la *lex maiestatis*, cuando tenían como destinatario al emperador. En cuanto a la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, apuntábamos en el epígrafe anterior que los términos *veneficium* y *venenum*, al igual que el griego φάρμακον, resultan ambiguos y pueden designar, tanto algún tipo de sustancia, como el *carmen* mágico (cfr. Manfredini 1979: 11, 28 y Zucotti 1988: 100-101, con fuentes y amplísima bibliografía; también Dickie 2001: 16, 145-146). De esta ambigüedad da cuenta Quintiliano en un pasaje de sus *Institutiones* (7.3.7). Comenta Quintiliano que en ocasiones puede suscitarse controversia respecto de la interpretación de un término y, para ilustrar este punto, plantea si los *carmina* de los magos pueden considerarse *veneficium* (*an carmina magorum veneficium*). Es evidente –dice el orador– que no es lo mismo un *carmen* que una poción mortífera, pero, con todo, se plantea si pueden ser llamadas con el mismo nombre (*res enim manifesta est non idem esse ... non idem carmina ac mortiferam potionem, quaeritur tamen an eodem nomine appellanda sint*).

Con independencia de lo anterior, brujos y hechiceras dominaban por igual la confección de venenos y la recitación de ensalmos, algo que no es de extrañar, pues en muchos casos la preparación ritual de una pócima se acompaña de la pronunciación de alguna fórmula mágica. Por ello los términos *cantatrix* y *venefica* pueden ser utilizados en latín de forma indistinta (Dickie 2001: 13) y también por ello las acusaciones de *veneficium* –especialmente frecuentes contra mujeres– se formulan en términos tales que permitan abarcar

tanto el *envenenamiento* por medio de alguna pócima como el *encantamiento* a través de la palabra. Así, Cicerón narra una conocida anécdota que tiene como protagonista al desmemoriado orador Gayo Escibonio Curión padre: éste se quedó en blanco en pleno juicio y atribuyó este hecho a los *veneficia* y las *cantiones* de Titinia, una mujer defendida por Cicerón (*Brut.* 216: *subito tota causa oblitus est idque veneficiis et cantionibus Titiniae factum esse dicebat*). Ya en el Principado, los amigos del difunto Germánico acusaron al gobernador de Siria, Gneo Calpurnio Pisón, de lesa majestad y, además, de haber causado la muerte de Germánico mediante *devotiones* y *venenum* (*Tac. ann.* 3.13): en efecto, el cuerpo de Germánico presentaba signos evidentes de envenenamiento y, además, en las paredes y en el suelo de su residencia se encontraron ocultos “*carmina* y *devotiones* y el nombre de Germánico grabado en tablillas de plomo” (*Tac. ann.* 2.69). Bajo el Principado de Tiberio podemos citar dos supuestos más en los que los *carmina* o las *devotiones* aparecen asociadas a los *veneficia*. Así, en el año 24 d.C. el pretor Plaucio Silvano precipitó a su esposa al vacío por causas desconocidas y su primera mujer, Numantina, fue acusada de haber causado la locura de su exmarido *carminibus et veneficiis* (*Tac. ann.* 4.22). No mucho tiempo después, en el año 26 d.C., Claudia Pulcra fue acusada de utilizar *veneficia* y *devotiones* contra el emperador (*Tac. ann.* 4.52). Finalmente, debemos mencionar el caso de Apuleyo, a quien se acusaba de haberse atraído al matrimonio a Pudentilla mediante *carmina* y *venena* (*apol.* 90: *Pudentillam carminibus et venenis ad matrimonium pellexissem*).

Con el tiempo, un senadoconsulto de fecha desconocida vino a castigar expresamente con la pena prevista en la *lex Cornelia* a quienes llevasen a cabo o dispusiesen *mala sacrificia* (*Dig.* 48.8.13: *Ex senatus consulto eius legis poena damnari iubetur, qui mala sacrificia fecerit habuerit*). Sin duda los *carmina* y las *devotiones* quedaban comprendidas en su ámbito de aplicación (Rives 2006: 58). Quizá haya que relacionar con este senadoconsulto un pasaje de las *Pauli Sententiae* (5.23.15), según el cual todos aquellos que hayan ejecutado o hayan

preparado la ejecución de ritos impíos o nocturnos encaminados a encantar, consagrar o ligar a alguien son crucificados o arrojados a las fieras (*qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendave curaverint aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur*).

En definitiva, la *lex Cornelia*, que probablemente sólo pretendía castigar la posesión de venenos con la intención de matar a otro, acabó acogiendo en su ámbito de aplicación los *mala carmina* y las *devotiones*, merced a la ambigüedad del término *veneficium*. Además, existía un rasgo común entre uno y otro supuesto: en ambos casos se trataba de medios subrepticios de causar la muerte de otra persona. Las *Instituciones* de Justiniano (4.18.5) ponen de manifiesto esta circunstancia: “En virtud de la ley Cornelia son condenados también a muerte los *veneficii*, quienes asesinan a personas con sus *malas artes*, ya sea mediante venenos o mediante susurros mágicos...” (*Eadem lege [Cornelia] et venefici capite damnantur, qui artibus odiosis, tam venenis vel susurris magicis, homines occiderunt...*).

No todos los supuestos de *malum carmen* se juzgaron en base a la *lex Cornelia*. Nos referiremos ahora a un suceso acaecido bajo el Principado de Tiberio, en el que no nos consta que se invocara dicha ley. Relata Tácito (*ann.* 3.49-51) que un caballero romano llamado Clutorio Prisco escribió un poema llorando la muerte de Germánico, poema por el que se hizo célebre y por el que recibió una buena recompensa. Movidio por la vanidad y por el ansia de un premio mayor, Clutorio Prisco compuso otro poema ante la eventual muerte de Druso, que estaba enfermo, y lo leyó en una *recitatio* privada. Pero un delator puso el hecho en conocimiento del Senado, que sometió a Clutorio Prisco a juicio. No consta cuál fue el fundamento de la acusación. Cabe pensar que, desde la mentalidad romana, el poema de Clutorio Prisco podría ser considerado un *malum carmen* susceptible de provocar que la enfermedad de Druso tuviese un fatal desenlace. De hecho, el cónsul designado Haterio Agripa

solicitó la pena de muerte, siguiendo seguramente la tradición de las XII tablas. En cambio, el senador Marco Lépidó propuso la *aquae et ignis interdictio* “como si estuviera sujeto a *lex maiestatis*” (*ac si lege maiestatis teneretur*). Esta expresión indica, según Bauman (1974: 59-65 y 1996: 58-59), que en un principio las prácticas ocultas no tenían cabida en el *crimen maiestatis*; precisamente lo que Marco Lépidó intentaba hacer era extender por vía interpretativa la *lex maiestatis* a este supuesto, para que la pena impuesta fuera más leve y el reo salvase al menos la vida. No obstante, prosperó la propuesta de Agripa y el reo fue inmediatamente ejecutado.

La posibilidad de que en este episodio de Clutorio Prisco tengamos un ejemplo de la creencia en el poder mágico de la palabra para atraer la desgracia resulta muy sugerente. Pero, al leer la versión que de de estos mismos hechos nos proporciona Dión Casio (57.20.1-4), surgen algunas dudas. Dión Casio señala que, cuando Druso asumió el consulado conjuntamente con Tiberio, la gente empezó a profetizar que ello sería su ruina, pues todos cuantos había ejercido el consulado como colegas de Tiberio habían tenido una muerte violenta. Por lo tanto, cuando Clutorio Prisco escribió su poema había ya un ambiente previo de habladurías que afectaban al emperador y tal vez la obra pudo ser considerada como una ofensa directa a Tiberio. De hecho este reaccionó alabando, por un lado, el ansia de proteger al príncipe de cualquier injuria, pero lamentando, por otro, que se castigasen con tanta precipitación unas simples palabras (*deprecaretur tam praecipitis verborum poenas*; Tac. ann. 3.51). De todos modos, ambas interpretaciones son posibles y no se excluyen mutuamente: quienes votaron el *ultimum supplicium* pudieron considerar, aunque fuera de forma exagerada y buscando el beneplácito del emperador, que el poema de Clutorio Prisco era un auténtico *malum carmen* punible con la muerte; y Marco Lépidó, al igual que el propio Tiberio después, restaron importancia a la potencialidad lesiva de esas palabras, reputándolas una simple falta de respeto.

Por último, debemos señalar que, con independencia del caso de Clutorio Prisco, la magia terminó por entrar en la órbita del *crimen maiestatis*, cuando el destinatario o supuesto destinatario del acto mágico era el emperador. Citemos tan sólo un ejemplo, en el que de nuevo se pone de manifiesto la importancia del nombre propio en los rituales mágicos. Bajo el Principado de Tiberio se acusó a Libón Druso de preparativos revolucionarios y de recurrir a prácticas adivinatorias. Los cargos eran en general auténticas necesidades carentes de fundamento, según manifiesta Tácito (*ann.* 2.30), pero una imputación concreta sí fue tomada en serio: el acusador argüía que en un documento Libón había escrito de su propia mano, junto a los nombres de los Césares o de senadores, unas notas siniestras o misteriosas (*uni tamen libello manu Libonis nominibus Caesarum aut senatorum additas atroces vel occultas*). Sin duda se refiere Tácito a ciertos símbolos, denominados *characteres*, que a menudo aparecen en los textos mágicos. Angustiado por el devenir del proceso, Libón acabó suicidándose, pero ello no impidió que el juicio por lesa majestad continuara tras su muerte.

2.5 *Occentare sive carmina condere*

Pasemos ya al controvertido precepto decenviral relativo a la *occentatio* (VIII.1a Bruns): *si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri*. El precepto lo recoge Cicerón en un pasaje del tratado *De re publica* (4.2) que nos ha llegado a través de San Agustín (*civ.* 2.9). Ese pasaje ciceroniano aparece citado en el marco de una discusión relativa a la *poetica licentia*. A la libertad de palabra de los griegos se contraponen la severidad de los antiguos romanos al respecto, pues las XII tablas, aunque castigaron pocas cosas con la pena capital, consideraron que debía imponerse la misma “si

alguien llevase a cabo una *occentatio* o compusiese un poema que provocase la infamia o deshonra de otro”:

Quid autem senserint Romani veteres, Cicero testatur in libris, quos de re publica scripsit, ubi Scipio disputans ...“Nostrae” inquit “contra duodecim tabulae cum perpauca res capite sanxissent, in his hanc quoque sancendam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri”.

Así pues, según el testimonio de Cicerón, la ley de las XII tablas habría sancionado dos conductas: *occentare* y *carmina condere*. El significado del verbo *occentare* es explicado por Festo (190 L), quien asegura que los antiguos lo utilizaban en el mismo sentido que en sus tiempos se decía *convicium facere*: *occentassint antiqui dicebant, quod nunc convicium fecerit dicimus*. El *convicium* a que se refiere Festo consistía en proferir manifestaciones injuriosas contra alguien *in coetu* y *cum vociferatione* y en torno al siglo II a.C. fue expresamente castigado por el Edicto del pretor –sobre ello volveremos en el capítulo III–. Esa identificación entre *occentatio* y *convicium* la encontramos también en el gramático Bobio (Keil VII p. 544), quien define *occentare* como *in alios carmina conviciosa dicere*.

En cuanto a la expresión *carmina condere*, su presencia en las XII tablas parece confirmada por diversas fuentes. El mismo San Agustín, en el capítulo XII del *De civitate Dei*, vuelve sobre la cuestión de la *poetica licentia* y afirma que los romanos, tal como orgullosamente proclamaba Escipión al discutir sobre la República, no quisieron que su vida y su fama quedaran sujetas a los oprobios e injurias de los poetas (*probris et iniuriis poetarum subiectam vitam famamque habere noluerunt*), sancionando con la pena capital a quien se atreviese a componer un poema de tal tipo (*capite enim sancientes, tale carmen condere si quis auderet*). La expresión aparece de nuevo en un pasaje de las *Tusculanae Disputationes* (4.2.4) en el que Cicerón comenta la costumbre de los antepasados de cantar *carmina convivalia* en elogio de hombres ilustres. Que el uso de componer *carmina* es

antiguo queda demostrado, según Cicerón, por el hecho de que las XII tablas prohibieron ya que ello se hiciese en afrenta de otra persona: *Quamquam id quidem duodecim tabulae declarant, condi iam tum solitum esse carmen: quod ne liceret fieri ad alterius iniuriam lege sanxerunt.*

Debemos citar también una conocida sátira de Horacio en la que el poeta consulta al gran jurista Trebacio Testa acerca de los riesgos que entraña el cultivo del género satírico (*sat.* 2.1.80-86). Trebacio le responde que sus versos pueden acarrearle el castigo previsto en las sagradas leyes (*sanctarum legum*) para quienes compongan *mala carmina* contra otro:

*sed tamen ut monitus caveas, ne forte negoti
incutiat tibi quid sanctarum inscitia legum.
Si mala condiderit in quem quis carmina, ius est
iudiciumque."*

*"Esto, si quis mala; sed bona si quis
iudice condiderit laudatus Caesare? Si quis
opprobiis dignum latraverit integer ipse?"*

"Solventur risu tabulae, tu missus abibis".

"Pero, con todo, quedas advertido para que te andes con cuidado,/ no sea que el desconocimiento de las sagradas leyes te traiga algún problema./ Si alguien compusiese poemas malos contra otro, hay sanción legal/ y juicio". "Así sea, si son malos; pero, ¿y si alguien los compusiese buenos,/ alabado por el juicio del César? ¿Y si alguien/ ladrarse a quien es digno de oprobio, siendo él mismo una persona íntegra?"/ "Se desharán entre risas las tablas y tú te marcharás libre".

Glosando esta sátira, Porfirio explica que existía una disposición legal relativa al *maledicum carmen* (*quia lege cautum erat ne quis in quemquam maledicum carmen scribere*), aunque no confirma que se tratase de la ley de las XII tablas. En cualquier caso, la utilización de Horacio como fuente exige ciertas cautelas. En primer lugar, no cabe esperar del mismo referencias tan precisas como las que nos proporciona Cicerón, pues el poema no es una obra técnica ni lo pretende. De hecho, suele ponerse de manifiesto que el poeta juega con el doble sentido de la expresión *mala carmina*, que en labios de Trebacio alude sin ninguna duda

a *versos malos*, en el sentido de hostiles, maliciosos, y en la respuesta de Horacio parece aludir más bien a *malos versos*, en cuanto a su calidad artística. En segundo lugar, las disposiciones de las XII tablas –si es que alguna vez fueron aplicables a los casos de difamación– hacía largo tiempo que habían caído en desuso en el momento en que escribe Horacio. Por ello, se ha señalado que el término *tabulae*, que aparece en el último verso citado, no se refiere a las XII tablas. Así, Kiessling entiende que alude al *podium* donde se colocaban los asientos de los jueces y que se romperían por las risas de éstos; y Erman, cuya explicación resulta más convincente y es comúnmente aceptada, considera que Horacio se refiere a las *tabulae iudicii* utilizadas en el procedimiento formulario romano: las partes acudían ante el pretor para delimitar los términos del litigio (fase *in iure*) y redactaban en unas tablillas de cera la fórmula procesal a la que debía ceñirse con posterioridad el juez en la segunda fase del proceso (fase *apud iudicem*), en la que se practicaba la prueba y se dictaba sentencia (cfr. para las distintas interpretaciones Santa Cruz 1955: 65-75 y Lejay 1966: 289-293; conocemos a través de ellos las tesis de Kiessling y Erman).

No obstante lo anterior, Brecht (1937) continúa pensando que en este poema hay una alusión a las XII tablas y señala que la mención de las venerables leyes (*sanctae leges*), con su severo castigo para el delito, no hace sino incrementar el efecto cómico, con independencia de que el poeta estuviese pensando realmente en el ejercicio de una acción privada por injurias. En línea parecida, Smith (1951: 178) entiende que Horacio está utilizando de modo jocoso la expresión *carmen condere* de las XII tablas, del mismo modo que nosotros utilizamos frases de la Biblia que pertenecen a nuestro acervo cultural, aunque sea sacadas de contexto. En este sentido, recuerda que las XII tablas constituían una parte importante de la educación de los romanos, como atestigua Cicerón (*leg. 2.23.59*): *Discebamus enim pueri XII ut carmen necessarium, quas iam nemo discit.*

También debemos traer aquí a colación otro pasaje de Horacio (*epist.* 2.1. 139-155), en el que el poeta describe cómo los antiguos agricultores romanos (*agricolae prisci*), una vez recogida la cosecha, disfrutaban de unos días festivos en los que solazaban cuerpo y espíritu. De tal costumbre –dice el poeta– nació la *fescennina licentia*, que esparció rústicos oprobios en versos alternos (*versibus alternis opprobia rustica fudit*). Esa libertad sirvió de inocente divertimento (*ludit amabiliter*) durante años, hasta que, en un momento dado la broma cruel empezó a tornarse ya en abierta rabia y a amenazar impunemente casas honestas (*donec iam saevus apertam/ in rabiem coepit verti iocus et per honestas/ ire domos impune minax*). Entonces –concluye Horacio– se lamentaron quienes había sido heridos por cruenta dentellada y también los no afectados velaron por el bien común, aprobándose una ley y una pena, que no permitía que nadie fuera descrito en versos malintencionados (*dolere cruento/ dente laccessiti; fuit intactis quoque cura/ condicione super communi; quin etiam lex/ poenaque lata, malo quae nollet carmine quemquam/describi*). Horacio no dice en ningún sitio que dicha *lex* fuera la ley de las XII tablas, pero es fácil pensar en la misma, pues el escenario que dibuja el poeta se remonta a los tiempos de los *antiguos romanos*.

Otros testimonios del castigo de la difamación en la ley de las XII tablas, más tardíos y, en consecuencia, dependientes de una tradición anterior, son los que a continuación se reseñan. En Arnobio (*nat.* 4.34) podemos leer: *carmen malum conscribere, quo fama alterius coinquinetur et vita, decemviralibus scitis evadere noluitis impune* (“por medio de las disposiciones decenvirales no quisisteis que quedase impune la composición de un poema maledicente, con el que se mancille la fama y la vida de otra persona”); en el comentario de Pseudo-Cornuto a Persio (*sat.* 1.123), se dice: *lege XII tabularum cautum est, ut fustibus feriretur, qui publice invehebatur* (“en las XII tablas se prevé que sea azotado con las varas quien lance invectivas públicamente”); y, por último, en una obra de carácter técnico como las *Pauli Sententiae* (5.4.6), se afirma que la acción por

injurias fue introducida por la ley (*iniuriarum actio ... lege introducta est*) y que las XII tablas se ocuparon de los poemas infamantes (*lege XII tabularum de famosis carminibus ...*).

Pese a la común referencia al castigo de la difamación en las XII tablas, hay que destacar la escasa homogeneidad de las fuentes (Manfredini 1979: 4-5). Horacio habla de *malum carmen condere* y, en cambio, su glosador Porfirio de *carmen maledicum*. Arnobio habla también de *carmen malum*, pero utiliza el verbo *conscribere* referido a una época en la que la escritura estaba escasamente difundida. En las *Pauli Sententiae* aparece la expresión *carmen famosum*, que tanto en las fuentes jurídicas como literarias, está documentada en fecha más bien tardía. Y, finalmente, Pseudo-Cornuto recurre al giro *publice invehi*. Por este motivo, todas estas citas carecen de mayor utilidad a la hora de reconstruir el tenor preciso de la norma decenviral. La atención se ha centrado en el texto de Cicerón y la cláusula que éste cita, *si quis occentavisset sive carmen condidisset...*, es la que aparece recogida, en estos términos, en todas las ediciones del texto de las XII tablas.

Teniendo en cuenta los testimonios anteriormente citados, hasta principios del siglo XX nadie dudaba de que las XII tablas castigaron, en efecto, los *carmina* difamatorios. Así lo entendía también Mommsen, quien, en su tratado sobre el Derecho Penal Romano, abordó la cuestión dentro del capítulo dedicado a las injurias (1905: vol. II. 250-251 y 255-256; [1899]). Para Mommsen la conducta sancionada por las XII tablas no se diferenciaba sustancialmente de lo que, a través del Edicto del pretor, conocemos como *convicium*. Consideraba también Mommsen que el elemento fundamental de este delito no consistía legalmente en la cualidad de la ofensa inferida, sino en la publicidad dada al cántico haciéndolo pasar de boca en boca, y que el delito estaba castigado en las XII tablas, no como ofensa inferida a un particular, sino como hecho peligroso para el Estado. Posteriormente el pretor, al interpretar y aplicar las

disposiciones de las XII tablas, fue modificándolas y en su edicto introdujo el *convicium* como uno de los supuestos que daban lugar a la acción privada por injurias. A partir de ese momento, esos cánticos difamatorios, que inicialmente constituían un *crimen* a juzgar en un procedimiento público, por el magistrado y ante los Comicios, y sancionado con la pena capital y la *intestabilitas*, pasaron a ser considerados delitos privados perseguibles a instancias del perjudicado mediante la acción por injurias.

Usener, a quien hemos citado *supra*, interpretaba también la *occentatio* de las XII tablas como un acto de naturaleza difamatoria, que él consideraba una manifestación de la *Volksjustiz*. La persona contra la que se dirigía una reclamación paralegal podía ser abordada en la vía pública, pero también podía refugiarse en su casa y, en tal caso, se montaba un escándalo en su puerta: en ello consistía, según Usener, la *occentatio*. La intervención legislativa se explicaría por la voluntad de reprimir algunas de las manifestaciones de la *Volksjustiz* en el momento en el que las instituciones de la Ciudad se iban robusteciendo.

Frente a esta interpretación de la *occentatio* como acto difamatorio, en 1903 vieron la luz de forma independiente dos sólidos estudios de Huvelin y Maschke en los que se rechazaba que, en fecha tan temprana como el año 451 a.C., la ley de las XII tablas hubiese castigado ya la difamación, y se defendía que, en realidad, el delito previsto en este cuerpo legal era el encantamiento destinado a causar daño. Desde el punto de vista jurídico, Huvelin, en base a argumentos de historia del Derecho y de Derecho comparado, rechaza, como inverosímil, la posibilidad de que en la Roma del siglo V a.C. se castigasen las injurias verbales. Señala este autor que los pueblos *incultos* son incapaces de concebir representaciones que no sean materiales, lo que se traduce, como ejemplo más significativo, en la práctica del formalismo religioso y jurídico. En la esfera del Derecho Penal, sólo se aprecia la existencia de delito cuando existe

lesión material, razón por la cual en los ordenamientos primitivos no se castiga la tentativa. La misma idea excluye la represión del insulto y la difamación, porque no causan un perjuicio material directo. Así pues, y según el esquema trazado por Huvelin, las legislaciones primitivas comienzan por reprimir los actos de violencia física. Con el progreso de la civilización comienza a sentirse la necesidad de reprimir los ataques a la persona en sentido moral, pero esa primera represión es muy restringida y lleva aún la huella del materialismo primitivo. Así, se castigan, en primer lugar, las injurias proferidas contra determinadas personas o en lugares cuya paz se halla especialmente protegida. Posteriormente el castigo se extiende a determinados insultos recogidos por la ley en un listado cerrado, pero no existe aún una persecución general de las injurias. En cuanto a la represión de los escritos difamatorios, se produce ya en sociedades con un alto grado de desarrollo. Este esquema queda confirmado, según Huvelin, si se analiza la evolución experimentada por el Derecho ático y por el Derecho germánico. Aún desde el punto de vista jurídico, destaca Huvelin –y, después de él, la práctica totalidad de los romanistas– que en Derecho romano la noción de *iniuria verbis* es cosa tardía y fruto de la evolución histórica. Y resulta también extraña la gravedad de la pena prevista en las XII tablas para el delito, nada menos que la muerte, cuando para la rotura de un miembro prevé la Ley el talión y, para otros daños corporales, una multa.

Aparte de los argumentos histórico-jurídicos, los defensores de la tesis de la magia aducen argumentos filológicos: las fuentes documentan el significado mágico del verbo *occentare*. Así, en un texto jurídico como las *Pauli Sententiae* (5.23.15, citado *supra*, epígrafe 2.4), se hace referencia al castigo de aquellos que llevasen a cabo una serie de prácticas mágicas, en concreto de quienes *obcantarent defigerent obligarent*. En un pasaje de Apuleyo (*apol.* 84) se habla de una *mulier obcantata* en el sentido de *vecors, amens*. Y también está atestiguado el uso de *occentare* como emitir cantos o sonidos de mal augurio (*male ominari*; cfr.

Goetz, *Corp. Glos. Lat.* 4.131.33; 5.471.22 y 5.606.36; también Amian. Marc. 30.5.16; Liv. 6.41). Pero el principal testimonio es el uso que del verbo *occentare* se hace en la comedia de Plauto, sobre todo en un pasaje del *Curculio* (145-155). El enamorado Fédromo acude con su esclavo Palinuro a la casa donde habita su amada Planesio. Después de ganarse a la vieja portera con vino, ésta entra a buscar a la joven. Pero, mientras esperan, Fédromo propone acercarse a la puerta y cantarle: *Quid si adeam ad fores atque occentem?* Y así lo hace, entonando unos versos en los que se dirige por su nombre a los goznes de la puerta:

*Pessuli, heus pessuli, vos saluto lubens,
vos amo, vos volo, vos peto atque opsecro,
gerite amanti mihi morem, amoenissumi,
fite caussa mea ludii barbari,
sussilite, opsecro, et mittit istanc foras
quae mihi misero amanti ebibit sanguinem.*

“Cerrojillos, cerrojillos, os saludo de buen corazón;/ yo os amo, os quiero, os pido y os ruego:/ favoreced a este enamorado, queridísimos míos./ Convertíos por mí en danzarines bárbaros./ Saltad, os lo ruego, y dejad salir de esas puertas/ a aquella que, desdichado de mí, me tiene sorbido el seso”.

Por último, contra la interpretación de la *occentatio* como acto difamatorio se han utiliza también argumentos derivados de la propia historia de la Literatura Latina. Así, Huvelin cuestiona el valor de los textos de Horacio citados *supra* y destaca que en la época de las XII tablas la literatura latina no había alcanzado un desarrollo suficiente que explique una intervención legal de naturaleza represiva, pues las formas de versificación satírica propias de esa época, los *fescennini* y los *carmina triumphalia*, tal como resulta de las fuentes, no eran objeto de sanción legal.

Existen, en fin, toda una serie de argumentos que indican que la conducta realmente sancionada en las XII tablas era la magia. Y por ello concluyen los autores citados que, bien Cicerón, bien algún jurista anterior a él, malinterpretó los términos de una norma que había caído ya en desuso,

provocando una confusión que ha perdurado hasta nuestros días. Maschke (1903), a quien sigue Beckmann (1923, *non vidi*), defiende en concreto que la oración *sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumve alteri* debe considerarse en realidad una glosa, equivocada, del verbo *occentassit*. A la misma tradición pertenecerían las definiciones de Festo y de Bobio, quienes explican de forma manifiestamente anacrónica, por referencia al Edicto del pretor, el sentido del verbo *occentare*.

Hemos expuesto los argumentos de todo tipo que sustentan la lectura del precepto decenviral relativo a la *occentatio* en clave mágica. Las aportaciones al debate entre *difamación* y *magia* han sido muchas y proceden de estudiosos de diversos ámbitos (juristas, historiadores y filólogos). No pretendemos analizar de forma exhaustiva todas esas contribuciones. A efectos de claridad expositiva –y aceptando que el procedimiento que vamos a seguir pueda ser criticable–, trataremos de valorar las distintas cuestiones objeto de controversia distinguiendo el punto de vista jurídico, el histórico, el literario y el lingüístico.

Desde el punto de vista jurídico, la interpretación de la *occentatio* como acto de magia es aceptada mayoritariamente –pero no unánimemente– por los romanistas, quienes suelen rechazar, por anacrónica, la posibilidad de que la ley de las XII tablas contemplase el castigo de las injurias verbales (cfr. Fernández Prieto 2002: 153-183 para un *status quaestionis*). Hoy resulta comúnmente aceptado en la Romanística que en el Derecho de las XII tablas no existía un concepto general de *iniuria*, sino más bien una serie de disposiciones concretas que contemplaban el caso del *os fractum*, el del *membrum ruptum* y el de otros daños corporales de menor entidad, a los cuales se limita realmente la denominación de *iniuriae* en la legislación decenviral. Los insultos no entraban dentro de la categoría de *iniuria* ni eran contemplados siquiera por la ley. Sólo a partir del siglo II a.C. el pretor comienza a incluir en su Edicto, además de las lesiones físicas, determinados supuestos de ataques al honor y al pudor.

Partiendo de la regulación casuística del Edicto, la jurisprudencia romana llegará a elaborar una noción general de *iniuria* comprensiva de todos los atentados a la integridad física y moral de una persona. El paso decisivo lo habría dado el jurista Labeón, quien asimiló la *iniuria* a la *contumelia* –es la conocida como *interpretatio Labeoniana*–, distinguiéndose a partir de entonces entre una *iniuria re* y una *iniuria verbis*. En definitiva, las fuentes que documentan el castigo de la difamación en las XII tablas partirían de una interpretación errónea del precepto en cuestión; en cuanto al texto de las *Pauli Sententiae*, la única fuente *técnica*, se ha sostenido que, confusiones parte, podría estar interpolado.

Hay que reconocer, con los romanistas, que no cabe encuadrar la *occensatio* de las XII tablas dentro de una noción general de *iniuria*, que, en efecto, es fruto de una elaboración conceptual posterior. Ahora bien, en realidad esto no es más que un problema de terminología jurídica y de clasificación de esa figura dentro de una de las categorías elaboradas por la ciencia del Derecho. Pero ello no prejuzga la existencia o no del fenómeno de la *difamación* en la época de las XII tablas, ni la existencia o no de una respuesta legal al mismo. En definitiva, lo importante es el hecho en sí, y no el *nomen iuris* que reciba. Por otro lado, no nos convencen las consideraciones de Huvelin relativas a la *psicología de los pueblos primitivos* (cfr. *supra*): no estamos en condiciones de determinar a partir de qué momento histórico cabe hablar de un *sentido del honor*, pero sí tenemos claro, a tenor de lo que hemos venido exponiendo a lo largo de este trabajo, que el ser humano siempre ha sido consciente de que la palabra puede ser utilizada para *hacer daño*. Tampoco nos convencen los argumentos de Huvelin basados en la comparación con otros Derechos históricos. De entrada, las conclusiones que pueden obtenerse de la aplicación del método comparatista tienen un valor muy relativo, pues los sistemas jurídicos que se someten a examen pueden resultar profundamente dispares (en este sentido, Torrent 1995: 45-46). Y, por otro lado, el esquema que traza

Huvelin para todos los Derechos primitivos, no parece otra cosa sino la formulación, a modo de ley general, de la evolución concreta experimentada por el Derecho ático, sobre el que disponemos de noticias más precisas. En definitiva, creemos que, desde el punto de vista estrictamente jurídico, no existe ningún motivo de peso para rechazar la posibilidad de que las XII tablas castigasen ciertas formas de *ofensa verbal* que hoy calificaríamos de *injuria* o de *difamación*. Habrá que valorar, pues, otras circunstancias, empezando por la verosimilitud histórica de esa intervención legal de naturaleza represiva.

Desde el punto de vista histórico, Momigliano (1942) destaca que la existencia de una norma represiva de la difamación resulta del todo verosímil en la época y en el contexto político-social en que ve la luz la ley de las XII tablas. Sabemos por Plutarco (*Sol.* 21) que una ley de Solón castigaba las injurias contra los muertos y las proferidas contra los vivos en los templos, en los tribunales, en los recintos oficiales y durante los espectáculos. También tenemos noticias, aunque más vagas, sobre una ley semejante atribuida a Zaleuco de Locros (*Stob.* XLIV 21). Así pues, si en la Grecia de la época de los legisladores se reguló la maledicencia pública, no debe extrañar que también en Roma la legislación decenviral abordase también esta misma cuestión. Además el momento histórico permite explicar –según Momigliano– ese particular interés legislativo. Las XII tablas son en buena medida el resultado de una transacción entre patricios y plebeyos. La plebe lograba con la promulgación de la ley la ansiada seguridad jurídica, pero también la aristocracia obtenía ciertas concesiones, entre las que se recordará la prohibición de *connubium* entre patricios y plebeyos, recogida en las dos últimas tablas, conocidas como *iniquae leges*. Y entre estas reivindicaciones de los patricios debe incluirse también el precepto sancionador de la *occantatio*, ya que los aristócratas eran los principales destinatarios de las burlas e invectivas, y con este precepto conseguían ponerles freno.

Por otro lado, Comerci (1977: 290-291) recuerda algunos datos que ponen de manifiesto la importancia que en la Roma arcaica se reconocía a la *existimatio*: así, el valor que se concedía a la *fides* en las relaciones interpersonales, cuyo quebrantamiento podía entrañar descrédito para el infractor; la exaltación de la *virtus* guerrera; o la existencia de *carmina convivalia* y *laudationes funebres*, en los que se exaltaban los méritos de un individuo.

Para concluir este apartado, creemos oportuno observar que, fuera del mundo grecorromano, el castigo de determinados supuestos de *ofensa verbal* está presente en los más antiguos textos legales de la Humanidad: nos referimos a las leyes sumerias, que se remontan al tercer milenio antes de Cristo. Así, una disposición incluida en las llamadas *Reformas de Uruinimgina* (nº 13) establece que si una mujer habla irrespetuosamente a un hombre, la boca de esa mujer será quebrantada con un ladrillo encendido (Lara Peinado & Lara González 2001: 69, con bibliografía). Por otro lado, un precepto contenido en las *leyes de Ur-Namma* (nº 26) prevé que si alguien injuria a la esclava de un hombre que ha alcanzado la categoría de señora, al injuriador se le restregará la boca con un *sila* (0,81 kg.) de sal (Molina 2000: 72 y 74, con bibliografía). Otros leen de forma distinta este precepto, pero, en cualquier caso, se recogería igualmente un caso de *ofensa verbal*: “Si la esclava de un hombre se iguala a su señora (y) la maldice, se le refregarán los dientes con un *sila* de sal” (Lara Peinado & Lara González 2001: 69, con bibliografía).

Pasemos ahora a los argumentos de orden literario. Como apuntábamos *supra*, Huvelin señala (1971: 24-30) que, si en la antigua Roma el sentido del honor era demasiado rudimentario como para que surgiera la necesidad de reprimir la difamación –afirmación ésta que ya ha sido rebatida–, tampoco las canciones o versos ultrajantes se habían desarrollado de forma suficiente como para que sus abusos pudieran provocar una respuesta legal. Sólo a partir del extraordinario desarrollo que experimenta la literatura latina al entrar en

contacto con la cultura griega encontramos huellas de una versificación satírica lo suficientemente abundante como para que se plantee la necesidad de su represión. Es cierto que en la epístola de Horacio antes citada la represión de la *fescennina licentia* se sitúa en un tiempo anterior a la conquista de Grecia, pero Huvelin es de los que considera que no debe concederse demasiada importancia al testimonio de Horacio como historiador y, especialmente, como historiador de la injuria, porque las fuentes dejan claro que los versos fesceninos, al igual que los *carmina triumphalia*, se recitaban libremente y no daban lugar a ninguna sanción legal.

Estas consideraciones de Huvelin obligan a plantearse la credibilidad de Horacio como fuente. Ciertamente, la epístola horaciana ha sido puesta en tela de juicio, como lo ha sido también el relato de Livio (7.2) sobre los orígenes del teatro en Roma. En concreto, se ha defendido que ambos tienen su origen en una arbitraria reconstrucción histórico-literaria basada en la tradición aristotélica y helenística: algún gramático –algunos hablan de Varrón, otros del tragediógrafo Accio– debió atribuir al teatro latino un desarrollo análogo al griego. La cuestión ha sido muy discutida. Frente a quienes, como Leo o Wissowa, niegan todo crédito a estos relatos, Rostagni (1964: 65-69, con bibliografía) señala que Livio se basa en datos incontestables de la tradición analística sobre la introducción de los distintos *ludi* y el hecho de que a éstos se sume la teoría histórico-literaria aristotélica no resta valor a los mismos. Por otro lado –añade este autor– las noticias sobre la existencia de formas dramáticas latinas deben ser valoradas en su verosimilitud intrínseca, por analogía con el desarrollo del teatro en otros pueblos y en relación con las condiciones generales de la cultura. En fechas más recientes, López y Pociña (2007: 30-31), quienes abordan este punto al tratar de los orígenes del teatro, no dudan tampoco en dar crédito al testimonio de Horacio y Livio, cuyos relatos resultan además coherentes entre sí: en ambos casos se documenta la existencia de un pre-teatro originario de la península itálica, de naturaleza cómica, con

dos tipos de manifestación, los *versus fescennini* y la *atellana*; y, junto a este elemento autóctono, hay una influencia exterior, representada por el teatro griego y, en el relato de Tito Livio, también por los *ludiones* etruscos.

Admitida, pues, la validez del testimonio horaciano, procede abordar las restantes objeciones de Huvelin. Éste señala, con razón, que los *fescennini* y los *carmina triumphalia* se recitaban libremente en ocasiones señaladas de la vida de la comunidad, como las festividades agrarias, las celebraciones nupciales y la ceremonia del triunfo. Pero creemos que, fuera de estos supuestos, pudieron desarrollarse otros versos de invectiva. No podemos asegurar si éstos recibían también la denominación de *fescennini*. Es posible, porque Octavio escribió contra Asinio Polión unos versos de escarnio que Macrobio (11.20) califica como *fesceninos*. Y sin duda el término tenía ya cierta connotación negativa cuando Catón el Censor lo utilizó para referirse despectivamente al tribuno M. Celio (fr. 113-114 M), a quien llama, entre otros epítetos, *fescenninus* (¿desvergonzado?, como piensa Wissowa 1909, ¿o más bien algo así como *payaso*?, por el carácter jocoso de estos versos). Pero, independientemente de su denominación, sería contra este tipo de versos, cancioncillas o coplillas contra los que se habría promulgado la ley (lo mismo piensa Guillén 1991: 13). Hay que reconocer que las fuentes no nos han conservado ejemplos de tales versos para la época que estudiamos, pero ello no constituye un argumento para rechazar su posible existencia. En primer lugar, porque nuestro conocimiento de esas formas preliterarias es muy limitado. Y, en segundo lugar, porque la tendencia a la caricatura y a la broma se encuentra en todos los pueblos y no es necesario esperar a ninguna influencia extranjera como, en este caso, la de de la literatura griega (Lepointe 1955: 293). De hecho, consideramos que la existencia misma de versos como los *fescennini* y los *carmina triumphalia*, no sólo no excluye la posible existencia de otras manifestaciones satíricas, sino más bien lo contrario. Conociendo la naturaleza humana, es difícil creer que el espíritu satírico no se desplegara, ya desde fechas muy tempranas, más allá de las ocasiones toleradas

por la Comunidad. En esta línea, Cèbe (1966: 34) considera que la inclinación de los romanos a la *dicacitas*, a la palabra caústica y corrosiva, originariamente justificada por motivos religiosos, sobrevivió después de un proceso de *laicización*, proceso al que la ley de las XII tablas habría intentado poner freno.

En definitiva, no dudamos de que, ya en la época de las XII tablas, el *Italum acetum* debía manifestarse de múltiples formas y, dicho esto, no nos parece inverosímil que se planteara la necesidad de su represión. De hecho, cuando uno lee a los autores latinos resulta manifiesto que la tolerancia hacia la invectiva en el caso de los *fescennini* y los *carmina triumphalia* representa una excepción –sobre ello volveremos en el capítulo III–. Es más, el término *licentia*, que utiliza Horacio en su epístola para referirse a los *fescennini* (*fescennina licentia*) y también Livio al describir los *carmina triumphalia* (*militari licentia*), encierra ya en sí mismo la idea de exceso, un exceso que sólo en estos casos y de forma excepcional se tolera, frente al valor plenamente positivo que tiene en latín el sustantivo *libertas* (cfr. Wirzubski 1968: 7-9). Hablar de *licentia* implica, pues, hablar de una trasgresión de los límites de lo normalmente permitido. Y cabría pensar también que en la excepcionalidad de la tolerancia hacia esos supuestos de invectiva, se encontraría ya implícito el reconocimiento de su general represión. Puede objetarse, no obstante, que los testimonios citados son tardíos y que la expresión *fescennina licentia* pudo acuñarse en época posterior a la que analizamos, cuando el Derecho Romano ya conocía la represión de las injurias a través de la *actio iniuriarum* contemplada en el Edicto del pretor. Puede objetarse también –y éste es sin duda un argumento más sólido– que lo que la *fescennina licentia* transgrede no es propiamente una norma jurídica, sino simplemente reglas de naturaleza moral, los parámetros de lo habitualmente tolerado por la sociedad. Y, finalmente, puede objetarse que una eventual represión de la *fescennina licentia* pudo llevarse a cabo por otros cauces distintos a la ley de las XII tablas: pensamos en concreto en la *coercitio* de los magistrados, sobre la que hablaremos en el capítulo siguiente. En definitiva, por esta vía de

razonamiento pocas conclusiones más podemos sacar, aparte de que algún tipo de límite a la maledicencia desde tiempos antiguos no puede descartarse.

Dentro de este bloque de argumentos relacionados con la historia de la Literatura Latina, debemos entrar a valorar unas consideraciones que realiza Manfredini en su monografía sobre la difamación en el Derecho Romano (1979: 91-127), porque nos parecen de enorme interés y porque no nos consta que hayan sido convenientemente rebatidas. Este autor señala que de la lectura de los fragmentos del libro IV del *De re publica* se desprende que, para Cicerón y para San Agustín, la norma sobre el *occentare sive carmen condere* fue promulgada por la necesidad de reprimir los excesos de los poetas y, más en concreto, de los autores de comedia. Por lo tanto, el *carmen conditum* es para ellos la poesía dramática. Según Manfredini, el análisis de las fuentes confirma este significado: los términos *condere* y *conditus*, aplicados a *carmen* o *versus*, designan el resultado de la creación artística, el producto elaborado del ingenio poético; por el contrario, se habla de *carmina incondita* o *incompta* para hacer referencia a los versos improvisados y no del todo ajustados a las reglas métricas, como los fesceninos, o a los *carmina* producto de una tradición sacra o épica y no atribuibles a un autor de profesión. En la época de las XII tablas –concluye Manfredini– no existía poesía dramática y, por lo tanto, la expresión *carmen condere* no podía aparecer en esta ley; sí existió una ley sancionadora del *malum carmen*, pero ésta data de una época posterior, cuando los abusos desde los escenarios empezaron a representar una nueva y temible amenaza para la clase dirigente.

No puede negársele a Manfredini que su argumentación es ciertamente aguda y que, además, tiene el mérito de introducir un soplo de aire fresco en la polémica que nos ocupa, tradicionalmente centrada en la interpretación de la voz *occentare*. Sin embargo, no podemos compartir su tesis. Es cierto que las manifestaciones de versificación popular, en particular los fesceninos, aparecen

calificadas en las fuentes con adjetivos que indican su carácter poco elaborado, tosco, descuidado o deslavazado. Se habla, en este sentido, de *versus incompti*, *intexti* y, sobre todo, *inconditi* (Liv. 4.20.2; 5.49.7; 8.2.5; 7.10.13; 7.38.3; 10.30.9; Verg. *georg.* 2.386). Sin embargo, no sucede así a la inversa, esto es, no hemos encontrado pruebas de que las expresiones *carmina condere* y *carmen conditum* se utilicen, exclusivamente, para designar la acción de componer una obra artística por parte de un poeta *profesional* ni tampoco la obra resultante de dicha acción. La supuesta oposición entre *carmen conditum* y *carmen inconditum* sencillamente no existe. Veamos un ejemplo muy claro. Manfredini cita profusamente la obra de Tito Livio para documentar el uso del adjetivo *inconditi* aplicado a los *fescennini* y a los *carmina triumphalia*; menciona también, en contraposición, el conocido pasaje en el que el historiador narra cómo los pontífices encargaron a Livio Andronico, el primer poeta *profesional*, un himno a Juno, y subraya que Tito Livio aplica a este tipo de composición el adjetivo *conditum* (Liv. 27.37.7). Pero, véase también lo que dice el propio Livio unas cuantas líneas más adelante, cuando valora los méritos artísticos de ese himno: *illa tempestatem forsitan laudabile rudibus ingeniis, nunc abhorrens et inconditum, si referatur* (“digno de elogio quizá en aquellos tiempos para esos rudos ingenios, pero hoy parecería tosco y descuidado si se volviese a cantar”). Así pues, admitamos que el adjetivo *inconditus* se utiliza frecuentemente para describir, desde un punto de vista estético, los versos improvisados y toscos, pero no es cierto que, a la inversa, la expresión *carmen conditum* se haya lexicalizado para designar las obras de los poetas *profesionales*.

Destacaremos también otro aspecto que no nos parece satisfactorio en la exposición de Manfredini. Como hemos señalado, éste afirma con rotundidad que para Cicerón *carmen conditum* es sinónimo de poesía dramática. Sin embargo, el Arpinate cita la ley de las XII tablas, promulgada mucho antes, no ya del estreno de las primeras obras traducidas por Livio Andronico en el 240 a.C., sino incluso de esas primeras manifestaciones teatrales a las que se refiere

Tito Livio (7.2) al tratar de los orígenes del teatro en Roma. ¿No reparó Cicerón en este hecho? Manfredini apunta a un posible error, pero no nos parece una respuesta convincente, pues no se trata de un pequeño desfase cronológico, sino de una diferencia de siglos, que implicaría un desconocimiento total de la historia de la literatura. Sin embargo, es el propio Cicerón quien, en distintos pasajes de sus obras (*Brut.* 72; *Cato* 50; *Tusc.* 1.3) nos informa de que Livio Andronico representó la primera obra dramática en latín en el año 240 a.C. e incluso entra a discutir una cronología discrepante, defendida por el tragediógrafo Lucio Accio, quien sostenía que la primera representación tuvo lugar en el año 197 a.C., algo que Cicerón considera absolutamente imposible. En definitiva, el Arpinate sabía de lo que hablaba.

Volviendo al libro IV del *De re publica*, Cicerón critica la licencia de los poetas y, en este contexto, cita el precepto de la ley de las XII tablas, pero no llega a afirmar que éste se promulgara específicamente contra aquéllos: la norma decenviral, ya existente, pudo ser aplicada, llegado el momento, a los poetas cómicos. Pero aceptemos incluso que Cicerón, en su afán de contraponer vivamente el sentir de los griegos y el de los antiguos romanos, fuerza un tanto su argumentación y cae en el anacronismo antes comentado; con todo, no creemos que de la lectura del libro IV del *De re publica* se desprenda necesariamente que, para Cicerón, la construcción *carmina condere* sea aplicable en exclusiva a la poesía dramática. Por otro lado, en un pasaje de las *Tusculanae disputationes* (4.4) que ya hemos comentado, este mismo autor alude también al precepto de las XII tablas sancionador del *malum carmen condere* cuando comenta la antigüedad de los *carmina convivialia* que, obviamente, no son obras dramáticas.

Por último, diremos que no vemos la necesidad de vincular a la aparición del teatro la adopción de las primeras medidas legales contra la difamación. Sin duda éste debió representar en su momento un motivo de honda preocupación para las autoridades, debido a la publicidad de las representaciones, pero no

puede desconocerse que existen otros instrumentos de vituperio y difamación ni debe desdeñarse la potencialidad lesiva de los mismos. Basta recordar el caso de Arquíloco, cuyos violentos yambos contra Licambes llevaron a éste y a sus hijas al suicidio.

Hemos realizado algunas valoraciones sobre el precepto decenviral desde el punto de vista jurídico, histórico y literario. Y ahora hemos de abordar el punto de vista lingüístico. En primer lugar, el precepto, tal como nos ha llegado, suscita algunas dudas, y no sólo entre los defensores de la explicación *mágica*. Antes que Maschke y Beckmann, ya Usener había propuesto una lectura diferente: *Si quis occentassit, quod flagitium alteri faciat ...* El problema de partida es que San Agustín reconoce que ha modificado ligeramente, para su mejor comprensión (*paullulum, propter faciliorem intellectum*), el pasaje del *De re publica* que comenta y esas modificaciones podrían afectar, no sólo a formas verbales consideradas extrañas (*occentassit*, que habría sido sustituido por *occentavisset*), sino también a construcciones en apariencia anómalas. Ciertamente, algunos aspectos de la norma decenviral llaman la atención. Por ejemplo, el uso de la conjunción condicional *si* seguida de pronombre indefinido *quis* es construcción frecuente en la lengua jurídica, pero más característico del latín de las XII tablas es el uso de la conjunción *si* como equivalente a relativo-indefinido, para expresar impersonalidad (cfr. Guillén 1968: 194-196 y Ruiz Castellanos 1992: 17). Así, en otros preceptos de las XII tablas podemos leer: *Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto* (VIII.2); *si iniuriam alteri faxit, viginti quinque aeris poenae sunt* (VIII.4); *si nox furtum faxit, si im occissit, iure caesus esto* (VIII.12). Por ello, puestos a dudar del precepto que cita Cicerón, la forma esperable en la prótasis condicional sería más bien *si occentassit ...*

De todos modos, estas precisiones sobre la morfología y la sintaxis de la norma carecen, en general, de mayor trascendencia. Sí posee especial interés la hipótesis de que la cláusula *sive carmen condidisset* sea una glosa tardía del verbo

occentavisset, en la medida en que ello afectaría irremisiblemente a la autenticidad y a la interpretación del precepto. En este punto es habitual citar a Fraenkel (1925), quien, tras un minucioso análisis de las fuentes, concluye que no existe tal glosa en el texto ciceroniano. Según este autor, es evidente, por el contexto, que nos encontramos ante una cita literal, y además desde el punto de vista sintáctico la conjunción *sive* no se utiliza en latín para introducir aclaraciones o explicaciones (con el valor de *id est*), sino un segundo supuesto de hecho contemplado por la ley. Por otro lado –añade Fraenkel–, el precepto decenviral debe ser comparado necesariamente con la posterior regulación de las injurias en el Edicto del pretor, que también distinguía diversas conductas punibles: *si carmen conscribat vel proponat vel cantet aliquod, quod pudorem alicuius laedat* (Dig. 47.10.15.27).

Más interesante aún que los aspectos morfológicos y sintácticos resulta la semántica del verbo *occentare* o, tal como aparece en Apuleyo y en las *Pauli Sententiae*, *obcantare*. Algunos consideran que estos dos últimos testimonios carecen de valor para reconstruir el significado de *occentare* en las XII tablas, pues pertenecen a una época muy posterior (es el caso de Rives 2002: 283, nota 67, quien los desdeña como un *imperial coinage*). Nosotros no los rechazaríamos demasiado a la ligera, pero, en cualquier caso, está el testimonio plautino. Hendrickson (1925b y 1926) defendió de forma muy convincente que en las comedias de Plauto *occentare* traduce, por lo general, la expresión griega $\kappa\omega\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu \ \acute{\epsilon}\pi\iota \ \theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\varsigma$ y designa, por tanto, la serenata comástica de un grupo de jóvenes ebrios ante la puerta de la amada. Sin embargo, en el caso concreto del *Curculio* parece claro que hay algo más. En la serenata de Fédromo se superponen varios elementos, como puso de relieve ya Huvelin: por un lado, tenemos un ejemplo de *paraklausithyron*, de queja del enamorado ante la puerta cerrada de su amada, que Plauto toma de su modelo griego; pero también cabe reconocer un elemento indígena, los vestigios de un acto mágico, de un encantamiento dirigido a la puerta. El sentido mágico del verbo se encuentra ya

muy debilitado y, además, la eficacia del acto en sí queda en entredicho: Palinuro asiste incrédulo a la serenata de Fédromo y piensa que su enamorado amo desvaría (Manfredini 1979: 42; Biscotti 2012: 409). Pero difícilmente puede negarse la presencia de elementos del lenguaje ritual en estos versos: el léxico utilizado (*obsecro, lubens*), la mención de la afrenta sufrida por Fédromo por obra de Planesio (*quae mihi misero amanti ebibit sanguinem*), la invocación a los goznes de la puerta que se repite por tres veces (*vos amo, vos volo, vos peto atque opsecro*), y –algo que nos interesa destacar especialmente– el hecho de dirigirse a éstos por su nombre, como si de un ser animado se tratase.

Admitamos, pues, que el verbo *occentare* tiene, al menos en algunos contextos, un valor mágico. ¿Se equivocó entonces Cicerón al interpretar el precepto de las XII tablas como una norma represiva de la difamación? La respuesta no es nada sencilla. Frente a la *tesis de la difamación* y la *tesis de la magia* hay quienes sostienen una postura intermedia, que plantea la dificultad de distinguir nítidamente entre *imprecación mágica* y *difamación*. De hecho, uno de los primeros valedores de la *tesis de la magia*, Maschke, apuntaba ya (1903: 19 ss.) que cuando alguien invocaba por medio de un *carmen* la cólera de los dioses contra un individuo, podía justificar su súplica en el hecho de que tal individuo le había ofendido de algún modo; así pues, las palabras de execración no sólo pretendían causar un daño material a su destinatario, sino que éste quedaba marcado también con la infamia; por ello, si la supuesta ofensa que justificaba esas palabras de execración resultaba carente de fundamento, la recitación de ese *carmen* mágico se consideraba delictiva. A esta tesis se adhiere Pugliese (1941: 24-25), quien explica que, al perderse o atenuarse el carácter mágico de ese tipo de *carmina*, éstos pudieron valorarse simplemente como atentados contra el honor. Manfredini (1979: 30-32) rechaza esta posibilidad argumentando que las prácticas mágicas se llevaban a cabo clandestinamente, no a la vista de todo el mundo, y que las *tabellae defixionum* se ocultaban en

lugares consagrados a las divinidades infernales. Sin embargo, la tipología de las maldiciones es más amplia que la *defixiones* a las que se refiere Manfredini. Hemos hablado *supra* de los textos denominados por Versnel *prayers for Justice*, en los que no hay clandestinidad: todo indica que esas súplicas se depositaban en el templo de la divinidad cuya ayuda se invocaba y sus autores consignan sin ningún reparo su nombre. La crítica nos parece, pues, infundada.

Abundando un poco en las relaciones entre magia e injuria/difamación, debemos señalar que ambas aparecen estrechamente asociadas en ciertos rituales mágicos que exigen la pronunciación de palabras injuriosas. Es el caso de la llamada *διαβολή* ritual (cfr. Eitrem 1924). A veces la divinidad misma es amenazada e injuriada por el mago, quien busca de este modo que aquella se pliegue a su voluntad. En otros casos, el mago o hechicera difama o calumnia a determinada persona ante la divinidad, con el objetivo de provocar la cólera de ésta y su ulterior venganza. Así, en un papiro mágico griego (*P.G.M.* IV 2472-2491) se recoge una fórmula, una *receta*, dirigida a Selene en la que el mago denuncia que cierta persona, sobre la que busca atraer el castigo divino, ha ofendido a la diosa: “Voy a anunciarte la calumnia de la infame e impía de ... (dí aquí su nombre), ya que profanó tus sagrados misterios ...” (*βαίνω γὰρ καταγέλλων τὴν διαβολὴν τῆς μιαιῶς καὶ ανοσίας τῆς (δεῖνα)· διέβαλεν γὰρ σου τὰ ἱερὰ μυστήρια...*). El mismo papiro recoge más adelante (2568-2601) otra fórmula de *διαβολή* en la que se acusa a la persona destinataria del maleficio de haber realizado a la diosa unas ofrendas inapropiadas y repugnantes –nos abstenemos de transcribirlas aquí–, así como de haber imputado a la divinidad la realización de ciertas acciones igualmente repulsivas, como haber matado a un hombre y haberse bebido su sangre.

Pero las injurias rituales no siempre buscan atraer la desgracia: también pueden utilizarse para todo lo contrario, para conjurarla. Es éste el caso de los *fescennini* y de los *carmina triumphalia*. Aunque de ellos nos ocuparemos en el capítulo IV, debemos señalar aquí que ambas formas de versificación se

presentan como *ioci*, pero no por ello dejaban de *escocer* al destinatario. Esa burla y esa denigración representaban sin duda un momento de temporal liberación de las tensiones –como los ultrajes que los esclavos podían inferir a sus amos durante las *Saturnalia*–. Pero también cumplían una función apotropaica: buscaban contrarrestar el exceso de fortuna de sus destinatarios (los felices esposos, el general victorioso), que estaban expuestos a la venganza de Némesis. Desde esta perspectiva, la etimología que hace derivar el término *fescennini* de la voz *fascinum* se muestra plena de sentido (Festo 85 L: *Fescennini versus, qui canebantur in nuptiis, ex urbe Fescennina dicuntur allati, sive ideo dicti, quia fascinum putabantur arcere*). En la misma ceremonia del triunfo, aparte de los *carmina triumphalia*, el carro del general llevaba adherido un *fascinum* contra los maleficios y el esclavo que sostenía la corona de laurel sobre la cabeza del vencedor, caracterizado como Júpiter, le recordaba continuamente su condición mortal: *memento te hominem esse*.

Siguiendo con los rituales mágicos, en muchas culturas está atestiguada la práctica de lanzar imprecaciones e improperios contra el enemigo con carácter previo a entablar combate. No se trata sólo de bravuconadas destinadas a minar la moral del adversario e infundirle miedo: al parecer, en la base de esta práctica se encuentra la creencia en la posibilidad de un homicidio a través de la magia. Seppili (2011: 94-95) apunta que las afrentosas palabras que se cruzan los héroes homéricos en la *Iliada* o los protagonistas de las epopeyas germánicas pudieran responder a ese mismo origen, aunque el significado mágico del acto ya no es reconocible y nosotros no vemos otra cosa más que injurias. Ese mismo proceso se repite en otras culturas. Hemos comentado *supra* que, entre los árabes, el poeta acompañaba al ejército al combate y pronunciaba contra el enemigo un ensalmo o maldición denominado *hija'*. Pues bien, posteriormente el término *hija'* pasó a designar meras composiciones de burla o escarnio (Hendrickson 1925a: 126-127).

Las anteriores consideraciones nos llevan a la siguiente cuestión que queríamos abordar. La *maldición* o, mejor dicho, aquellas palabras o expresiones que revisten la forma de una maldición, no siempre expresan un deseo real de causar daño o, por lo menos, no de causar el terrible mal que invocan: frecuentemente la *maldición* degenera en un simple insulto. En efecto, imprecaciones estandarizadas del tipo *abi in malam crucem* o *di te perdant* (cfr. Von Lasaulx 1854: 175, nota 84 para más ejemplos) forman parte del repertorio de invectiva. Y tampoco hay un deseo real de atraer la cólera divina sobre uno mismo cuando se formulan autoimprecaciones del tipo *di me perdant ... si* (Plaut. *Cist.* 497; *Mil.* 833). La imprecación *banalizada* puede perder incluso su forma imperativa. Así, Catulo expresa su desprecio hacia Asinio Marrucino, el ladrón de balneario, en forma interrogativa: *cur non exilium malasque in oras/ itis?* (22.5-6).

Por otro lado, los insultos y las imprecaciones se mezclan con naturalidad en el uso del lenguaje, pues, al final y al cabo, no son sino distintos modos de expresar la animosidad contra una persona. Es éste el caso de un interesante epitafio escrito en forma de invectiva contra una liberta llamada *Acte* (*CLE* 95; *CIL* VI 20.905; conocemos el texto a través de Siles y Hernández 2013). Se dedican a la difunta calificativos como *ueneria* (bruja/ envenenadora), *perfida* (desleal), *dolosa* (traidora, mentirosa) y *duri pectoris* (sin corazón). Más adelante se explica el motivo de estos insultos: se acusa a *Acte* de haber cometido adulterio, de haber engañado a su patrono y de haberle robado, mientras estaba enfermo, a sus sirvientes, un esclavo y una esclava, de manera que el pobre anciano murió solo, abandonado y desposeído (*manumissa gratis secuta adulterum/ patronum circum scripsit et ministro ancillam et puerum lecto iacenti patrono abduxit,/ ut animo desponderet solus relictus spoliatus senex*). De ser ciertos estos hechos, estaríamos ante un caso de *iusta vituperatio*, esto es, de vituperio moralmente justificado –desde la perspectiva romana– y jurídicamente irreprochable. Pero no es ésta la cuestión que aquí nos interesa.

Fueran ciertos o no los hechos que se imputan a Acte, lo relevante aquí es que se utilizan términos que calificaríamos como *injuriosos*, con los que se busca deshonrar su memoria, condenarla a la *infamia* o, como dice la propia inscripción, marcarla con *stigmata aeterna* –de hecho la inscripción está grabada en la parte posterior de un monumento en cuyo anverso, que recoge el epitafio propiamente dicho, se ha borrado el nombre de la liberta a modo de *damnatio memoriae*–. Estamos, pues, ante una *invektiva* en toda regla. Pero junto a los términos injuriosos encontramos también verdaderas imprecaciones, que recuerdan a las *defixionum tabellae*: el autor de la inscripción pide para Acte un clavo y cuerda para que se cuelgue y pez hirviendo para que quemé su malvado corazón (*clauom et restem sparteam, ut sibi collum alliget,/ et picem candentem, pectus malum commurat suum*).

El mismo fenómeno se observa en el género poético de las Ἀραί (Watson 1991: 116 ss.). Según la *Suda*, el Ἴβις de Calímaco se caracterizaba por su λοιδορία. Y en un epigrama que algunos códices conservan a modo de encabezamiento de los poemas calimaqueos puede leerse (línea 8): σκώπτω δ' ἐπαραις ἴβιν Ἀπολλώνιον (“me burlo con mis imprecaciones de Apolonio [de Rodas]”). También en el *Ibis* ovidiano, aparte de las maldiciones propiamente dichas, podemos apreciar elementos de *invektiva*: así, el hecho de desear a su enemigo una muerte lo más indigna posible o la insistencia en las ominosas circunstancias de su nacimiento, motivos estos que recuerdan a tópicos de la *vituperatio* –sobre ellos volveremos en el capítulo III–.

Aparte de los casos anteriores, en los que el odio contra una persona es particularmente intenso y la maldición/*invektiva* está especialmente elaborada, injuria e imprecación se mezclan bien en el *sermo* cotidiano, sobre todo cuando la imprecación se ha *banalizado* totalmente y ha quedado reducida a una frase hecha. En el *Mercator* plautino (225 ss.) Demifón cuenta que ha tenido un sueño muy extraño. Le confiaba una cabra a un mono para que se la guardase y al

poco tiempo el mono volvía y le cubría de imprecaciones e insultos: *male mihi precatur et facit convicium*. En la misma línea, cuando Pompeyo habla a favor de Milón en el juicio celebrado el año 56 a.C. la turba de los clodianos intenta impedirselo *convicio et maledictis* (Cic. *ad Q. fr.* 2.3.3) Y la *endoploratio*, a la que hemos hecho referencia *supra*, también podía consistir en cubrir a la persona responsable de la ofensa de todo tipo de improperios y maldiciones: *conviciis et maledictis insectari* (Festo 95 L).

La comedia plautina es una excelente fuente de ejemplos del modo concreto en que se integran el insulto y la imprecación. En las *Bacchides* (884-886) el esclavo Crísalo se encara con el militar Cleómaco. Primero le dirige un insulto: *Quid nunc, impure?* (“¿Y ahora qué, tío asqueroso?”). Y más adelante una imprecación: *et ego te et ille mactamus infortunio* (“éste y yo te deseamos lo peor”). Para culminar su repertorio de agresiones verbales, al insulto y la imprecación siguen una serie de amenazas. En la *Mostellaria* (38-41) el esclavo Tranión la emprende con otro esclavo, Grumión, primero con una imprecación y luego con una retahíla de insultos: *At te Iuppiter! dique omnes perdant, fu, oboluisti alium,/ germana inluvoies, rusticus, hircus, hara suis,/ caeno kopron commixte* (“¡Que Júpiter y los dioses todos te pierdan! ¡Uf, apestas a ajo! Mierda pura, paleta, cabrón, pocilga, estiércol mezclado con lodo”).

Los esclavos plautinos son especialmente maledicentes. Pero el recurso a las imprecaciones no es sólo *Umgangssprache*: una persona instruida, como el filósofo Apuleyo de Madaura, también podía servirse de ellas. En su *Apología*, Apuleyo se despacha a gusto contra quienes lo han llevado a juicio. La invectiva se vierte en grandes dosis y, aparte de descalificaciones de todo tipo, Apuleyo llega a maldecir al instigador de la acusación, Herenio Rufino (75): *qui istum di perduint!*, exclama Apuleyo. Luego se disculpa ante el auditorio: *Multus honos auribus praeferendus est* (“he de disculparme de antemano por ofender vuestros oídos”). Pero no parece que se trate del exabrupto de alguien incapaz de contenerse: la imprecación se ha convertido en una figura del discurso, que dota

a éste de una especial emotividad, y como tal se acogerá en la preceptiva retórica (Iulius Rufus 15= *Rhetores Latini Minores* 42f. Halm).

La dificultad de deslindar la magia de la difamación tiene una clara manifestación en el plano de la lengua. Hendrickson (1925b: 293) puso ya de manifiesto que el verbo *male dicere* puede designar una maldición en toda regla, pero también las injurias de los esclavos o las celosas petulancias de rivales artísticos. Ronconi (1964) estudia con mayor profundidad esa ambivalencia semántica en voces tales como *male dicere*, *maledicta* o *mala lingua*. Efectivamente, en la comedia plautina *maledicere* significa tanto *lanzar una imprecación* (*Men.* 309) como *injuriar* (*Amph.* 572; *Asin.* 800); *maledicta* son, tanto las críticas y rumores malintencionados que esparcen los adversarios de Terencio para hacerle daño (*Andr.* 7; *Phorm.* 2), como las palabras de mal augurio (Plaut. *Cist.* 233); y *mala lingua* es tanto la lengua maledicente, la que causa perjuicio a la reputación (*Sen. de ira* 3.22.5), como aquella que lanza el mal de ojo (Catull. 7.12). Esta misma ambivalencia semántica se encontraría en la expresión *malum carmen*, que Cicerón y Plinio entienden de forma en apariencia distinta. No se trata, para Ronconi (1964: 963), de una *confusión* fruto de una evolución histórica en el sentido del término, como considera Pugliese (*vide supra*): más bien lo que hay es una primitiva identificación entre sortilegio y difamación, que tienen como denominador común el poder de la sagrada palabra.

En otras lenguas encontramos también esa misma ambivalencia de los términos utilizados para la imprecación y la injuria. Es el caso de los verbos griegos *λοιδορέομαι* y *κακῶς λέγω*, así como del inglés *to curse*. En la misma línea, Robinson (1912: *non vidi*; *apud* Hendrickson 1925a: 124-125) señala que entre los antiguos irlandeses los encantamientos y los poemas difamatorios eran considerados ambos como la ocupación, y a veces parece que la principal ocupación, del hombre de letras de la tribu; y, tras analizar los términos

utilizados en irlandés para designar la *sátira*, concluye que en su uso no se distingue entre la sátira *of magic malediction* y la sátira *of mockery and abuse*.

Hemos visto que no resulta fácil deslindar, desde el punto de vista lingüístico, lo que es imprecación mágica y lo que es mera injuria. Y ahora vamos a analizar un último elemento que favorece la confusión entre ambas: tanto la imprecación como la injuria *hacen daño*. Podría objetarse que, en el caso de la injuria, lo que se lesiona es un bien inmaterial, el honor: así lo explican los juristas y así se recoge en nuestra legislación. Sin embargo, la lesión del honor se traduce en padecimientos morales y, a su vez, éstos pueden dar lugar a desarreglos físicos perfectamente constatables, como la ansiedad, el insomnio o –más tangibles aún– la caída del cabello o la aparición de erupciones cutáneas. Sin llegar a tales extremos, nosotros decimos que unas palabras *hirientes* nos *escuecen* y que *nos pitan los oídos* cuando alguien está hablando mal de nosotros. Las consideramos simples expresiones metafóricas o frases hechas. Pero en el siglo IV d.C. Marcelo Empírico aseguraba en su *De medicamentis* (XI 25) que la súbita aparición de unas *pusullae* bajo la lengua indicaba que uno había sido *mentado* para mal. Y daba una receta para la sanación:

Pusullae cum subito in lingua nascuntur, priusquam idem loquaris, extremae tunicae qua uestiris ora pusullam tanges et ter dices: tam extremus sit qui me male nominat, et totiens spuens ad terram, statim sanabere.

Heim recoge esta receta en sus *Incantamenta magica graeca latina* (1891: 486-487, con el nº 82). Explica que el remedio descansa en una antigua creencia según la cual *illi, cui ab alio maledicatur, in lingua pusulas nasci*, y añade que esa superstición pervivía en Alemania en el tiempo en que escribe (*quae in germanica quoque superstitione nostra aetate viget*). Huvelin (1971: 86) señala que los *mala verba* provocan la aparición de *pusullae* en virtud del principio de la *simpatía* mágica. Sin duda. Pero en el texto de Marcelo Empírico no se especifica

la naturaleza de las palabras proferidas, esto es, si son algún tipo de *imprecación* mágica o bien pura *maledicencia*. No hemos podido preguntar a ningún alemán si la superstición a la que se refiere Heim perdura en Alemania hoy en día. Pero, vista la habitual confusión o identificación entre imprecación y maledicencia, no descartamos que el *male nominare* a que se refiere Marcelo Empírico pudiera incluir ambos supuestos. Por otro lado, no se trataría, como veremos a continuación, de un caso aislado.

En la tradición irlandesa los efectos de la *sátira* aparecen descritos con verbos como *cortar*, *perforar* o *enrojecer*. No se trata de simples metáforas: las palabras pronunciadas por un *satirógrafo*, a medio camino –según hemos apuntado ya– entre la composición de escarnio y el ensalmo mágico, podían provocar la aparición de úlceras en la cara de su desdichado destinatario (cfr. Elliot 1972: 25-28). En el caso más extremo, la víctima podía llegar a *morir de vergüenza*, y tampoco en este caso hablamos en sentido metafórico (Elliot, *ibidem*): de Dafydd ap Gwilyn se decía que había matado a un rival literario con la virulencia de sus versos (Robinson, *apud* Hendrickson 1925a: 126). Hendrickson (1925a) encuentra ciertas similitudes entre estos relatos y la historia de Arquíloco, quien con sus furibundos versos provocó el suicidio de Licambes y sus hijas: la temprana difusión de esa tradición relativa al poeta griego debió verse favorecida por la creencia popular en el poder de la palabra para producir cualquier tipo de efecto, incluida la muerte. En el caso concreto de Arquíloco –añade Ronconi (1964: 963-964)– puede apreciarse cómo, en un momento dado, el valor *mágico* de la poesía infamante cedió su lugar a una concepción *laicista*, de manera que la injuria quedó solamente como la causa indirecta de la muerte de los ofendidos por los versos.

En definitiva, hemos visto que los límites entre imprecación mágica e injuria son más borrosos de lo que pudiera parecer a primera vista. Señala Hendrickson (1925b: 293) que una época en la que la creencia en la influencia

mágica de la palabra era universalmente compartida, no es razonable esperar una nítida distinción entre palabras que poseían un mágico poder para causar daño y palabras meramente injuriosas. La magia –concluye Hendrickson– no constituía un compartimento estanco de las potencialidades del ser humano. A nosotros, los argumentos aducidos en pro de una originaria confusión entre palabra denigratoria y palabra execratoria nos parecen contundentes, pero el problema es determinar qué sentido exacto tenía el verbo *occentare* en la época de las XII tablas o, dicho de otro modo, qué conductas concretas pretendían castigarse en base al mismo. Y en este punto, aparte de las consideraciones de orden jurídico, histórico, lingüístico y literario que hemos realizado *supra*, no podemos aportar ningún argumento más que permita zanjar definitivamente la cuestión –suponiendo, claro, que tal cosa pueda hacerse–. Sólo podemos añadir ahora que, si en el lenguaje corriente términos como *male dicere*, *maledicta* o *mala lingua* mantuvieron su ambigüedad, el Derecho fue perfilando diversos supuestos de *laesio verbis* y los encauzó por vías distintas. Hemos visto antes que el homicidio por medios que nosotros calificaríamos de *mágicos*, cayó en la órbita de la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. En cambio, los supuestos que nosotros calificaríamos como atentados al honor, la injuria y la difamación, dieron lugar a unas acciones recogidas en el Edicto del pretor. En los capítulos siguientes nos referiremos a esta segunda forma de *male dicere*, que no consiste ya en un *mal decir*, sino en un *decir mal* de otro. Ahora bien, en la represión de las injurias –o, al menos, en las primeras formas de represión– se revela la importancia que, como en la *magia*, se atribuye al hecho de *laedere nominatim et cum certis verbis*. Algunas legislaciones empiezan castigando tan sólo algunas expresiones que se consideran particularmente ofensivas (*laedere cum certis verbis*): en la Atenas clásica, la δίκη κακηγορίας se basaba en un listado de términos prohibidos (ἀπόρρητα). En el caso de Roma, las fuentes conceden una especial relevancia al hecho de mencionar el nombre del ofendido (*laedere nominatim*). Sobre ello –como decíamos– trataremos en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO III: VRBS MALEDICA

3.1 La maledicencia en la sociedad romana

En el año 56 a.C. Cicerón defendió al joven Marco Celio de una acusación *de vi*. Por lo que parece, el juicio había estado precedido de una campaña de descalificación contra el acusado, a quien se describía como un joven disoluto, pendenciero, derrochador y corrupto. La acusación mantuvo en el acto del juicio la misma táctica, a fin de desacreditar a Celio ante el jurado y asegurarse su condena: la invectiva, como luego veremos, era práctica habitual en los tribunales romanos. Cicerón niega que todo aquello que se dice de su defendido sea cierto, aunque, al parecer, el acusado no era precisamente un santo varón: Boissier (1900: 174-228) recrea de forma muy amena las andanzas de Celio, cuya figura considera representativa de la juventud romana de la época. Por este motivo, Cicerón recurre también a una segunda línea de defensa: suponiendo que las cosas que se dicen de Celio fueran ciertas, no se trataría más que de pecados de juventud, perfectamente excusables. Pero los principales esfuerzos de Cicerón se encaminan a trazar una semblanza positiva de Celio y a desmentir los rumores y habladurías. Está la *fama*, sí, pero, ¿quién puede librarse de ella –dice Cicerón– en una ciudad tan maledicente como Roma?: *At fuit fama. Quotus quisque istam effugere potest in tam maledica civitate?* (Cael. 38). En este epígrafe introductorio pretendemos trazar una breve semblanza de Roma como *Vrbs maledica*, aunque hay que reconocer que el fenómeno de la maledicencia no es exclusivo de la *Vrbs*: en la carta que abre el libro XII de sus epigramas, Marcial, desde su retiro en *Calagurris*, escribe a Terencio Prisco sobre la maledicencia de sus paisanos, que describe como una *municipalium robigo*

dentium; en la *Consolatio ad Helviam* (19.6) Séneca habla también de la maledicencia de los provinciales; y Apuleyo da buena cuenta de cómo se las gastan en Cartago (*apol.* 28.3-5; 30; *flor.* VII y IX). Pero lo que a nosotros nos interesa en concreto es la ciudad de Roma, pues nuestro propósito es valorar el contexto en el que surgen las normas jurídicas que pretenden enfrentarse al fenómeno del *male dicere*.

Las fuentes literarias y epigráficas nos transmiten la imagen de una *Vrbs* cuyos habitantes *dicen mal* los unos de los otros. Hay que distinguir, claro está, lo que es elaboración literaria y lo que puede considerarse un fiel reflejo de la realidad. También debemos hacer matizaciones según los distintos periodos históricos –y las haremos a lo largo de este trabajo–. Pero, en cualquier caso, la impresión de conjunto es bastante clara: en efecto, Roma era una *Vrbs maledica*. Los prohombres de la ciudad se atacan ferozmente entre sí, sobre todo en época republicana (cfr. *infra* epígrafe 4.2). En el extremo opuesto de la escala social, los esclavos plautinos son particularmente insolentes y mal hablados (Opelt 1965: 59 ss.; *infra* epígrafe 3.2). Se atacan también entre sí los rivales artísticos (Opelt 1965: 218 ss.) y los rivales en el amor (Opelt 1965: 42 ss.). Los maridos hablan mal de las mujeres y las mujeres de sus maridos (*infra* epígrafe 3.2). El *exclusus amator* cubre de reproches a su amada y lo mismo hace la mujer despechada con el amante ingrato (Opelt 1965: 28 ss.). A veces no se deja en paz ni siquiera a los muertos en sus tumbas. En el capítulo II comentábamos el epitafio de la liberta *Acte*, escrito en forma de invectiva contra la difunta. Hay algún ejemplo más. Así, en una inscripción procedente de Roma (CE I 115), dedicada también a un liberto, su *patronus* afirma que las personas de bien pueden vivir ya tranquilas, pues el liberto en cuestión –por lo que parece, un individuo problemático– yace bajo el túmulo: *Qui se hominem meminit, securo pectore vivoat:/ nam meus libertus hic iacet in tumulo*. (Kajanto 1968: 185). Pero también desde la tumba pueden lanzarse descalificaciones contra los vivos (Kajanto 1968: 185-186): en una

inscripción procedente de Panonia (CIL III 3355) se dice que una mujer ha muerto por la incuria de los médicos que la atendieron (*per culpam curantium*).

Algunas obras de la Literatura Latina tienen por objeto principal denigrar a otra persona y, en tal caso, hablamos de la *invectiva* como de un género literario (*eine literarische Form*, cfr. Koster 1980: 177 ss.). A lo largo de este trabajo haremos referencia a algunas de esas piezas, que pueden servirse tanto del verso como de la prosa. Pero el fenómeno del *male dicere* presenta una tipología más amplia y no alcanza necesariamente cotas artísticas. Así, un poema satírico es, por definición, un *carmen maledicum* (Diom. Keil 485). La acusación lanzada por un vehemente orador puede ser calificada igualmente de *maledictum* (Cic. Mur. 13). Y *mala dicta* son también los simples insultos o expresiones injuriosas proferidas contra otro en contextos varios, sea verbalmente, sea por escrito. Por otro lado, no siempre se ataca a alguien de forma abierta: también se pueden difundir habladurías o pasquines para difamarlo. Todo ello entra, como decíamos, dentro de la categoría de *male dicere* y en todos estos casos se puede *hacer daño* con las palabras, *laedere verbis*. Hay, claro está, manifestaciones de la *maledicentia* que son particularmente lesivas. En concreto, los ataques en verso resultan temibles, por la fácil difusión del mismo: así, Suetonio (Iul. 73) afirma que los poemas de Catulo reportaron a César *perpetua stigmata*. Los poetas son conscientes del poder de sus versos y pueden amenazar con él a sus enemigos (cfr. *infra* epígrafe 4.4). Pero cabe también la posibilidad de que alguien solicite la ayuda de un poeta contra un tercero. Así, en un pasaje del *Satiricón* (96) Bargate acude al poetastro Eumolpo: “Mi compañera me trata de forma altiva. Así que, si me aprecias, dí mal de ella con tus versos, para sacarle los colores” (*contubernalis mea mihi fastum facit. Ita, si me amas, maledic illam versibus, ut habeat pudorem*). En un epigrama de Marcial (4.17), vemos al poeta en una situación semejante. Paulo le ha pedido que escriba versos contra Licisca para avergonzarla y enojarla: *Facere in Lyciscam, Paule, me*

iubes uersus,/ quibus illa lectis rubeat et sit irata. Pero Marcial no está por la labor: “Mira que eres malo, Paulo: lo que quieres es que te la chupe a ti solo” (*O Paule, malus es: irrumare uis solus*).

No sólo se sirven del verso los poetas *profesionales*. También han llegado hasta nosotros *versus populares* anónimos, algunos de un ingenio notable. Tales versos gozaron de una amplia difusión: un *carmen* entonado por los soldados de César en la ceremonia del triunfo fue *vulgatissimum* (Suet. *Iul.* 49.4) y *notissimi* fueron unos *versus* que criticaban un fastuoso banquete celebrado por Augusto en tiempos de carestía (Suet. *Aug.* 70.1). Estos versos se sirven del senario yámbico y del septenario trocaico, formas métricas de raigambre popular (cfr. Fraenkel 1964b para el *versus quadratus*). Cupaiolo (1993: 96) apunta que una persona culta podía utilizar también estos metros, bien para alejar sospechas sobre la autoría de los versos, bien para presentarlos como expresión de un descontento general.

Aunque el verso goza de una especial capacidad de difusión, no debe desdeñarse la potencialidad lesiva de los simples rumores y comentarios maliciosos, pues también éstos pueden propagarse de forma extraordinaria y acabar transformándose en *fama*. En la comedia *Trinummus*, Megarónides advierte a Calicles de que la gente habla mal de él (98-103):

*Primumdum omnium,
male dictitatur tibi volgo in sermonibus:
turpilucricupidum te vocant cives tui;
tum autem sunt alii, qui te volturium vocant:
hostisne an civis comedis, parvi pendere.
haec cum audio in te dici, discrucior miser.*

“Antes que nada, / se habla mal de ti por todas partes:/ tus conciudadanos te califican de avaricioso repugnante;/ y otros hay que te llaman buitres:/ poco te importa si te engullas a un extranjero o a un ciudadano./ Cuando oigo que dicen de ti estas cosas, me atormento, desdichado de mí”.

Hay lugares en los que la maledicencia se concentra en especial medida. Un personaje de Plauto afirma (*Curc.* 477-479) que en el Foro, un poco más arriba del *lacus Curtius*, se juntan los presuntuosos, los charlatanes y los malévolos, “quienes sin ningún recato hablan mal de los demás sin motivo, pese a que de ellos mismos se podrían decir muchas cosas y además ciertas”: *confidentes garrulique et malivoli supra lacum/ qui alteri de nihilo audacter dicunt contumeliam/ et que ipsi sat habent quod in se possit vere dicier*. Por otro lado, en las proximidades de los *Rostra* pululan unos individuos denominados *subrostrani*, quienes se encargan de difundir lo que se dice en la tribuna de los oradores (cfr. *infra* epígrafe 4.2). Siguiendo con esta *geografía urbana* del rumor, Tertuliano (*apol.* 35.6), refiriéndose a la maledicencia contra los Césares, menciona como focos principales los barrios cercanos al Tíber y el Campo de Marte (Cupaiolo 1993: 61).

Hemos visto quiénes son los protagonistas de la *maledicentia* y cuáles son los cauces a través de los cuales se vierte la misma. Ahora nos referiremos a los motivos que se utilizan habitualmente para *decir mal* de otro. Los antiguos reflexionaron sobre este punto: en concreto, los tratados de retórica se ocupan del elogio (*laus*) y de la censura (*vituperatio*) de los individuos. Lo hacen al analizar el llamado *género demostrativo*, aunque lo que allí se dice resulta también aplicable, en buena medida, al *género deliberativo* y al *judicial*, pues en éstos “el elogio y la censura ocupan a menudo una parte importante”, como reconoce el autor de la *Rhetorica ad Herennium* (3.15) (*at in iudicialibus et in deliberativis causis saepe magnae partes versantur laudis et vituperationis*). Los tratados llevan a cabo una sistematización de los *loci* habituales de *laus* y de *vituperatio*. Así, la *Rhetorica ad Herennium* (3.10-5) señala que el elogio o el vituperio de una persona pueden basarse en tres tipos de circunstancias: en *circunstancias externas*, como el linaje, educación, riquezas, renombre, patria, amistades, o sus contrarios; en sus *atributos físicos*, como la agilidad, fuerza,

porte, salud, o sus contrarios; y en sus *cualidades morales*, como la sensatez, justicia, valentía, moderación, o sus contrarios. Y una clasificación semejante puede encontrarse en el *De inventione* ciceroniano (2.177-178). Modernamente se han propuesto también diversos catálogos de *loci* de invectiva, elaborados a partir de los discursos que se nos han conservado. Así, Craig (2004: 190-191) enumera los siguientes: (1) tener un origen familiar vergonzante, (2) no estar a la altura del prestigio familiar, (3) aspecto físico, (4) forma de vestir excéntrica, (5) glotonería y excesos con la bebida, a menudo asociados a actos de *crudelitas* y *libido*, (6) hipocresía al aparentar una virtud de la que se carece, (7) avaricia, (8) aceptación de sobornos, (9) ser pretencioso, (10) conducta sexual inapropiada, (11) hostilidad hacia la propia familia, (12) cobardía en la guerra, (13) dilapidar el patrimonio o encontrarse en apuros financieros, (14) aspiración al *regnum* o a la tiranía, asociada a *vis*, *libido*, *superbia* y *crudelitas*, (15) crueldad con los ciudadanos o los aliados, (16) pillaje de la propiedad pública o privada, (17) falta de cualidades oratorias.

Muchos de estos motivos de invectiva habituales en la oratoria romana reaparecen en los *graffiti*, en la sátira, en los panfletos o en los *versus populares*: hay una continua ósmosis entre todos estos géneros (Cupaiolo 1993: 23; Rufell 2003; Arena 2007: 156-157). A César le acusaban sus adversarios de aspirar al *regnum*. Unos *versus populares* transmitidos por Suetonio (*Iul.* 80.3) explotan este mismo motivo: *Brutus, quia reges eiecit, consul primus factus est:/ hic, quia consules eiecit, rex postremo factus est*. A Cicerón le echaban en cara sus enemigos que era un hombre de Arpino, un *inquilinus civis urbis Romae* (Sall. *Cat.* 31.7). Los mismos prejuicios hacia los humildes –o, por lo menos, modestos– orígenes de una persona laten en los versos dedicados a Ventidio Baso, cónsul en el año 43 a.C., de quien se dice que “antaño se dedicaba a cepillar[se] mulas”: *Concurrite omnes, augures, haruspices/ portentum inusitatum conflatum est recens:/ nam mulas qui fricabat consul factus est* (Gell. 15.4.3; el verbo *frico* tiene connotaciones obscenas, como pone de manifiesto Cupaiolo 1993: 52, nota 41). A veces no sólo

hay coincidencia en los motivos de invectiva, sino también en el lenguaje injurioso empleado. Así, en las inscripciones parietales pueden encontrarse insultos como *fur* (CIL IV 3990g; 4776: *Lacticula fur est*) o *cinaedus* (CIL IV 4917: *Albanus cinaedus est*). Catulo emplea los mismos calificativos contra Vibenio, “el mayor ladrón de balnearios”, y contra “el maricón de su hijo” (33.1-2): *O furum optime baneariorum/ Vibenni pater et cinaede fili*. En otros casos, sin embargo, las reglas del *decorum* impiden utilizar un lenguaje soez en ciertos géneros literarios –sobre ello volveremos en su momento–.

Hay un motivo de invectiva que no hemos comentado aún y al que, por el planteamiento de este trabajo, queríamos dedicar una especial atención: se trata de la invectiva basada en el nombre propio del destinatario del ataque. En primer lugar, cabe la deformación ridícula del nombre mediante paranomasia, un recurso muy utilizado a nivel popular, como observa Corbeill (1996: 95-97). Suetonio (*Tib.* 42.1) comenta que los soldados que se encontraban bajo las órdenes del futuro emperador *Tiberius Claudius Nero* se mofaban de su afición al vino refiriéndose a él como *Biberius Caldius Mero* (“Bebedor de vino templado sin mezclar”). Otro conocido caso de paranomasia lo encontramos en el apodo aplicado a un orador contemporáneo de Augusto: nos referimos a Tito Labieno, a quien por su furibunda oratoria llamaban *Rabienus* (*Sen. contr.* 10.praef.5). En cambio, Quintiliano (*inst.* 6.3.53) considera que estos juegos de palabras resultan inapropiados en un orador y enumera algunos ejemplos que no son de su agrado: llamar a un tal *Acisculum* “*Pacisculum*” porque hizo un pacto; cambiarle a alguien el nombre de *Placidum* por el de “*Acidum*”, debido a su agrio carácter; o referirse a cierto *Tullium* como “*Tollium*” por ser un ladrón. En la misma línea, resulta significativo que cuando Cicerón introduce en su *Verrinas* un juego de palabras de este tipo –el único que puede encontrarse en toda su producción, según destaca Corbeill (*ibidem*)–, no reclama la paternidad de la broma, sino que la atribuye al ingenio y al sentido del humor de los

siracusanos: un amigo del gobernador Verres, de nombre *Theomnastus* (“recordado por los dioses”), era llamado por aquellos *Theoractus* (“golpeado por los dioses”), dado que no estaba bien de la cabeza.

La invectiva basada en el nombre propio puede aprovechar también las connotaciones negativas de los *cognomina* latinos, que aluden frecuentemente a defectos físicos o mentales. En el capítulo I comentábamos la creencia en el carácter ominoso del nombre propio. Esta creencia, unida a las peculiaridades del *cognomen* latino, produce una asociación de ideas que puede ser explotada por el orador llegado el momento. El hecho de que los *cognomina* sean heredados no supone mayor impedimento, pues existe también la creencia de que los hijos suelen heredar el carácter de sus padres, del mismo modo que heredan los *cognomina* (Corbeill 1996: 76-78). En cualquier caso, estamos ante un recurso de invectiva genuinamente romano. La *Rhetorica ad Herennium* no lo menciona, pero sí lo hace Cicerón en su tratado *De inventione* (2.28), cuando expone cómo se pueden formular conjeturas *ex persona*:

Ex persona autem coniectura capiatur, si eae res, quae personis adtributae sunt, diligenter considerabuntur [...] Nam et de nomine nonnumquam aliquid suspicionis nascitur - nomen autem cum dicimus, cognomen quoque intellegatur oportet; de hominis enim certo et proprio vocabulo agitur -, ut si dicamus idcirco aliquem Caldum vocari, quod temerario et repentino consilio sit.

“Se pueden formular suposiciones a partir de la persona si consideramos con diligencia los atributos de la misma ... Por ejemplo, en ocasiones del nombre nace cierta sospecha –cuando decimos nombre, entiéndase incluido también el *cognomen*; en definitiva, a lo que nos referimos es a la designación específica y característica de una persona–; por ejemplo, si decimos que alguien es llamado *Caldus* porque es de temperamento irreflexivo o impulsivo.”

En el *De oratore* (2.257) Cicerón nos ha conservado una pulla que Julio César Estrabón lanzó en juicio contra cierto *divisor* llamado Numio, señalando que éste había recibido su nombre en el campo de Marte, lugar en el que se distribuía el dinero (*nummus*) destinado a los sobornos electorales, del mismo modo que Neoptólemo, el hijo de Aquiles, había recibido su nombre en el

campo de batalla de Troya. Es muy probable que el ataque se lanzase en un juicio sobre fraude electoral (Corbeill 1996: 96). El propio Cicerón sabía servirse con eficacia de este recurso. En ocasiones lo utiliza para explotar prejuicios étnicos y culturales, por ejemplo contra el no romano, contra el extranjero. Así, en la *Respuesta de los Harúspices* (5) Cicerón ataca a Elio *Ligus* y, para ello, pone especial énfasis en su origen étnico. Como explica Corbeill (1996: 86-91), a quien seguimos en este punto, el orador no necesita explicar a su auditorio por qué Elio no es de fiar, pues un viejo proverbio romano, recogido por Catón el Viejo, señalaba a todos los ligures como mentirosos (*orig. 32: Ligures ... omnes fallaces sunt*);). Estos mismos prejuicios étnicos, profundamente arraigados en la mentalidad romana, laten también en un ataque que Cicerón, en su defensa de Sestio (72), lanza contra Numerio Quintio Rufo. El *cognomen Rufus* indica pelo rojizo, que se asocia a un origen extranjero –Kajanto (1982: 134) observa que el nombre *Rufa* era frecuente entre las esclavas–. Cicerón llama a Rufo *nitedula*, que era el nombre de un pequeño ratón de color rojo: ese ratón –dice el orador– pretende roer los cimientos del estado (*ex vepreculis extracta nitedula rem publicam conaretur adroere*). Así pues –explica Corbeill (*ibidem*)–, Cicerón se sirve en este caso del prejuicio contra el extranjero y, además, de la comparación del enemigo con un animal o una bestia, una técnica habitual de invectiva. Por último, parece que la imagen resultaba especialmente afortunada, pues por su aspecto físico Rufo se asemejaba, de hecho, a esa especie de roedor, debido su baja estatura y su color rojizo (Schol. Bob. P. 134, 28-29 [Stangl.]).

La invectiva basada en las connotaciones del nombre propio alcanza su culmen en las *Verrinas* ciceronianas, en las que el orador de Arpino acusa al gobernador de Sicilia, Gayo Verres, por los desmanes cometidos en el gobierno de la isla. El *cognomen Verres*, que designa al verraco, ofrece a Cicerón una fuente inagotable de juegos asociativos. Algunos de ellos han sido comentados desde antiguo. Otros los ha puesto de manifiesto en fechas más recientes García Hernández (2007a y, más desarrollado, 2007b). La arbitrariedad de Verres da pie

a un juego de palabras entre *ius verrinum*, esto es, el caldo de cerdo, y *ius Verrinum*, es decir, el Derecho de Verres, su peculiar receta para aplicar las leyes e impartir *justicia*. Por otro lado, la rapacidad de Verres y su carácter destructivo se pone de manifiesto en un juego de palabras entre el *cognomen* *Verres* y los verbos *everrere* (“llevarse barriendo”) y *vertere, evertere* (“revolver, subvertir”). Así pues, Verres llevaba marcado en su propio nombre su naturaleza criminal. En cambio, el pretor de Hispania, Lucio Calpurnio Pisón *Frugi*, cuya figura contrapone Cicerón a la de Verres, se caracterizaba precisamente por su *moderación*. Para colmo, Verres tomó como lugarteniente a alguien que era *simillimus sui*, esto es, “el más parecido a sí” o “el más parecido a un cerdo”: se trataba de Apronio, es decir, el jabalí. Era éste un *homo singularis*, pero no por sus extraordinarias cualidades personales, sino porque el adjetivo *singularis* se aplica al jabalí, como animal solitario, insociable y dañino, según ha demostrado García-Hernández: de ahí el nombre que se da a este animal en muchas lenguas romances (fr. *sanglier*, it. *cinghiale*, cat. *senclar*, cast. med. *señero*).

Hemos comentado las posibilidades que ofrece la invectiva basada en el nombre propio del adversario. Pero Uría (2006: 24-27) observa que también se puede atacar a alguien aplicándole el nombre propio de otra persona. Así, Cicerón utiliza habitualmente como insulto el término *gladiator*, pero en un pasaje de sus *Filípicas* (13.22) opta por llamar a Marco Antonio *Espartaco*, con lo que transfiere a su enemigo las asociaciones negativas que poseía el nombre del conocido gladiador. El nombre propio de otra persona también puede ser aplicado irónicamente al destinatario de la invectiva. Así, Cicerón (*div. in Caec.* 57) llama a Verres, un ejemplo de comportamiento arbitrario y criminal, *Quinto Mucio [Escévola]*, quien fue paradigma de todo lo contrario, de honestidad y de rectitud moral (Uría, *ibidem*).

También cabe aprovechar las posibilidades que ofrecen los nombres de las personas pertenecientes al entorno inmediato de un enemigo. Antes hemos comentado el caso de Apronio, el jabalí, compañero de andanzas de Verres. López (2005) ha analizado otros supuestos en los que Cicerón explota magistralmente este recurso para escarnecer a sus *enemigos íntimos* (Clodio y Marco Antonio) a través de su *entorno onomástico*. Así, Cicerón ataca en la Tercera Filípica (3.16) al suegro de Marco Antonio, Marco Fulvio Bambalio, aprovechando su *cognomen* (“Tartaja”), un *cognomen* que, según el orador, le fue impuesto por escarnio, pues se trababa al hablar y era “tardo de mollera” (*propter haesitantiam linguae stuporemque cordis cognomen ex contumelia traxerat*). Marco Antonio se rodeaba además de fornidos *matones* que le servían de guardia pretoriana: es el caso de los centuriones Cafón y Saxa (*Phil.* 8.9.26; 10.10.22). Como explica López (*ibid.* 428), Saxa se relaciona claramente con *saxum*. En cuanto a Cafón, el adjetivo *Caphareus* o *Caphereus*, asociado al sustantivo *saxa*, remite a las *Capharea* o *Capherea saxa*, a las rocas del promontorio de Caferea, en Eubea. Las *gentes de mala vida* con las que se junta Marco Antonio son de tan baja condición que a veces no procede siquiera mentarlas por su nombre. Así, destaca López (*ibid.*: 426) que, en el contexto invectivo de las *Filípicas*, Cicerón nunca menciona a la amante de Marco Antonio, la actriz *Cytheris*, con este apelativo, por el que era sobradamente conocida: prefiere referirse a ella, en una peculiar forma de *damnatio*, como *illa mima* (*Phil.* 2.31.77).

Finalmente, hemos de señalar que Cicerón no sólo se sirve de estos juegos de palabras en sus discursos políticos y judiciales: también pueden encontrarse en su correspondencia privada (cfr. Tárrega 2014). Así, en las epístolas a Ático el Arpinate, aprovechando el *cognomen Pulcher*, se refiere a Clodio como el “Niño bonito” (1.16.10: *pulchellus puer*) o el “guapito de cara” (2.1.4; 2.18.3: *pulchellus*). En otro lugar lo llama “esa Apuleya del pueblo” (4.11.2:

illam populi Appuleiam), en clara referencia al tribuno Lucio Apuleyo Saturnino, paradigma de hombre sedicioso.

Hemos visto hasta ahora que la maledicencia está muy presente en los distintos ámbitos de la sociedad romana. Sin embargo, el romano es consciente de que, a través de la palabra, se le puede infligir daño y le preocupa lo que de él se diga. Esta preocupación es muy clara entre los miembros de la élite, quienes cuidan con celo su *existimatio*. Pero también el hombre de a pie se muestra afectado por el qué dirán. Esta circunstancia se aprecia ya en la comedia plautina. En el *Mercator* (405 ss.) Carino pretende regalarle a su madre una guapa esclava que ha traído de Rodas. Pero su padre, Demifón, que quiere a la muchacha para sí, trata de disuadirle: una esclava tan bella no es adecuada para acompañar a una *matrona*; atraerá la atención de todos, le silbarán por la calle, acudirán a darle una serenata y pintarán la puerta con versitos; además, con lo maledicente que es la gente, les acusarán de haber montado una casa de lenocinio (*atque, ut nunc sunt maledicentes homines, uxori meae/ mihi obiecent lenocinium facere*).

Las personas que habitualmente se dedican a hablar mal de los demás son objeto de crítica en Plauto y también en la sátira. En un pasaje del *Curculio* (477-479) que hemos citado *supra* se califica a esos individuos de *garruli* y de *malivoli* y su actividad se describe como un *dicere contumeliam*. Por otro lado, la lengua propensa a injuriar y a difamar, a sembrar odios y a causar daño recibe calificativos como *mala* (cfr. *supra* capítulo II), *noxia* (Mart. 2.61) o *perfida* (Mart. 7.24). Y en el *Satiricón* (39) se dice de un personaje, el difunto Crisanto, que era “de boca dura, deslenguado, la Discordia misma, no una persona”: *durae buccae fuit, linguosus, discordia, non homo*. Marcial considera la maledicencia tanto o más reprochable que otra práctica característica de una *mala lingua*: el sexo oral. En un poema (2.61) ataca a una persona anónima que se dedica a *ladrar* a quien se le pone por delante (*adlatras nomen quod tibi cumque datur*). El poeta le recomienda

que vuelva a su antigua ocupación de *fellator*: “Es mejor que una lengua tan dañina (*noxia*) permanezca pegada a las ingles: pues cuando se dedicaba a mamarla, estaba más limpia” (*haereat inguinibus potius tam noxia lingua: nam cum fellaret, purior illa fuit*). La maledicencia y el sexo oral aparecen vinculadas de nuevo en otro epigrama (3.80), aunque en este caso la situación es la inversa a la comentada en el poema anterior: Apicio no se queja de nada y no habla mal de nadie, pero, con todo, se rumorea que tiene una *mala lingua* (*de nullo quereris, nulli maledicis, Apici: rumor ait linguae te tamen esse malae*).

Hemos comprobado, pues, que la moral popular rechaza la práctica inmoderada del *male dicere*. Además, el hombre de a pie considera que el Derecho ha de tomar cartas en el asunto y reprimir al menos ciertas manifestaciones de la maledicencia. De nuevo podemos remontarnos hasta la comedia plautina, en la que no es extraño encontrar *propuestas legislativas* puestas en boca de los personajes más variopintos –y con parodia del lenguaje jurídico (cfr. Cèbe 1966: 77-86)–. En el *Trinummus* (215-222) Megarónides lamenta haberse dejado llevar por las habladurías de los chismosos y haber reprendido a su amigo Calicles, pese a que éste era inocente: *ego de eorum verbis famigatorum insciens/ prosilui amicum castigatum innoxium*. Habría que investigar –dice Megarónides– la fuente de la que parten esas habladurías y, si no se esclarece el asunto, habría que imponer a los chismosos una multa y un castigo (*quod si exquiratur usque ab stirpe auctoritas,/ unde quidquid auditum dicant, nisi id appareat,/ famigatori res sit cum damno et malo*). Si así se hiciera, ello redundaría en el bien común, pues pocos se atreverían a asegurar cosas de las que nada saben y se pondrían pondría punto y final a tanta necedad (*hoc ita si fiat, publico fiat bono,/ pauci sint faxim qui sciant quod nesciunt,/ oclusioremque habeant stultiloquentiam*). En el *Pseudolus* plautino (427-429), un personaje tiene una propuesta más severa: si de él dependiera, a quienes propagan chismes habría que colgarlos de la lengua y, a quienes les prestan oídos, de las orejas

(*Homines qui gestant quique auscultant crimina,/ si meo arbitrato liceat, omnes pendeant,/ gestores linguis, auditores auribus*). Pues bien, en las páginas que siguen vamos a estudiar los distintos instrumentos que utiliza el Derecho Romano para enfrentarse al fenómeno del *male dicere*, excepción hecha de la ley de las XII tablas, de la que ya nos hemos ocupado en el capítulo II. Veremos que, en el ámbito jurídico, las diversas manifestaciones del *male dicere* van perfilándose como figuras distintas, con un *nomen iuris* específico para cada una de ellas (*probrum, convicium, iniuria, maiestas*). De todos modos, el Derecho no reprime todos los casos de maledicencia: hay supuestos en los que *licet vituperare* y de ellos nos ocuparemos en el capítulo IV.

3.2 La represión en la *domus*

Antes de examinar el Derecho de la *civitas*, creemos oportuno detenernos, siquiera un momento, en el interior de la *domus*, donde el *pater familias* ejerce su *potestas* –y, en algunos matrimonios, la *manus* sobre la esposa–. Veremos cómo se manifiesta el fenómeno del *male dicere* en las relaciones entre maridos y mujeres y entre hombres libres y esclavos. Señalábamos *supra* que en la comedia plautina los esclavos son especialmente insolentes y mal hablados. No sólo se insultan entre sí, sino que también se permiten licencias con los hombres libres. Pero estamos ante un tipo cómico, el del *servus callidus*, de manera que la comedia no puede utilizarse indiscriminadamente para reconstruir la realidad social romana. Esa realidad debía ser muy dura para el esclavo, quien difícilmente se permitiría ningún tipo de insolencia a riesgo de sufrir un severo castigo. En la propia comedia plautina, con todo su valor relativo, hay testimonios claros de ello. En *Captivi*, el joven Tíndaro, quien ha caído prisionero, lamenta que en su actual situación ha quedado igualado a su

esclavo. Éste no se atrevía antes a ofenderlo ni siquiera de palabra; ahora puede hacerlo incluso de obra: *memini, cum dicto haud audebat: facto nunc laedat licet* (303). En la *Cistellaria* (233 ss.) Alcesimarco se reprocha a sí mismo su conducta y, a fin de atormentarse, le pide a un esclavo que lo insulte, pues quiere oírse muchas cosas malas de su persona: *Mala multa dici mihi volo* (233). Pero el esclavo se muestra desconfiado, no vaya a ser que el amo cambie de opinión y la emprenda a puñetazos con él: *At enim ne tu exponas pugno os metuo in imperio meo* (235). En efecto, lo habitual es que el amo responde de inmediato con violencia a las insolencias o injurias vertidas, sea sobre su propia persona, sea sobre la de un tercero. Así, en el *Rudens* (1401) el amo advierte al esclavo que, si no se calla, recibirá una paliza: *Vapulabis, verbum si addis istuc unum*. En la *Mostellaria* (239-240), la esclava Escafa le comenta a la cortesana Filematio que tiene que decirle unas palabras respecto de su amado Filólaques. Filematio le advierte que, si pretende decir bien de él, puede hablar; en caso contrario, se llevará una somanta de palos: *si quid tu in illum bene voles loqui, id loqui licebit:/ nec recte si illi dixeris, iam ecaster vapulabis*. En el *Curculio* (192-195) Fédromo golpea al esclavo Palinuro por injuriar a su amada Planesio: “¿Te atreves a vituperar a mi Venus?” (*Tun meam Venerem vituperas?*) ... “¡Toma!, por tus malas palabras, para que aprendas a moderarlas” (*em tibi male dictis pro istis, dictis moderari ut queas*).

Los castigos a los esclavos, aunque en clave de broma, están omnipresentes en la comedia plautina. De entrada, a los esclavos se les insulta con términos que aluden a los terribles castigos físicos que pueden sufrir y que incluyen la fustigación, la *furca* o incluso la crucifixión. Así, se les dirigen apelativos como *verbero*, *statua verberea*, *mastigia*, *furcifer* o *carnufex* (Opelt 1965: 59). A veces el mismo nombre propio del esclavo hace referencia al castigo que le aguarda. Así, en la comedia *Bacchides* (361-362) un esclavo explica que antes se llamaba *Chrysalus*, pero su amo le cambió el nombre por *Crucisalus* –término compuesto de *crux* y *salio*– a modo de advertencia sobre el destino que le

esperaba si no cumplía sus órdenes: *credo hercle adueniens nomen mutabit mihi/ facietque extemplo Crucisalum me ex Chrysalo* (cfr. los comentarios de López 1991: 75 y 2003b: 35-36).

Si pasamos de los apelativos a la realidad, vemos que en el *Amphitruo* plautino (verso 1.030) Anfitrión amenaza a Mercurio con calentarlo a base de latigazos por sus palabras: *quem pol ego hodie ob istaec dicta faciam ferventem flagris*. En el *Trinummus* (463-465) Lesbónico amenaza a su esclavo Estásimo con sacarle un ojo si dice una sola palabra más: *Oculum ego ecfodiam tibi,/ si verbum addideris*. Pero el esclavo es tozudo e insiste en que hablará aunque se quede tuerto: *Heracle qui dicam tamen;/ nam si sic non licebit, luscus dixero*. Dejando ya la comedia plautina, en el *Satiricón* (53) se menciona a un esclavo, llamado Mitrídates, que ha sido crucificado por *decir mal* del genio tutelar de su señor Gayo [Trimalción]: *Mithridates servus in crucem actus est, quia Gai nostri genio male dixerat*. En el mismo sentido, Marcial (2.82) critica a Póntico, quien ha crucificado y cortado la lengua a su esclavo; pero lo que aquél calla lo dice toda la Ciudad. Los castigos a los esclavos no eran sólo un motivo de broma en la comedia o en obras de tono jocoso, sino una terrible realidad. Séneca defiende en varios lugares de su obra la necesidad de tratar con humanidad a los esclavos. Así, en el tratado *De ira* (3.24), argumenta el filósofo que uno no debe enfurecerse por las palabras o comentarios, procedan de quien procedan; no hay razón –dice Séneca– para castigar con látigos y cepos (*flagellis et compedibus*) a un esclavo por una contestación algo descarada (*clarius responsum*). Más adelante (3.35) el filósofo insiste: te enojas porque tu esclavo te ha contestado, y tu liberto y tu esposa y tu cliente; después lamentas la supresión en el Estado de la libertad que tú has suprimido en tu casa (*respondisse tibi seruum indignaris libertumque et uxorem et clientem: deinde idem de re publica libertatem sublatam quereris quam domi sustulisti*).

Analícemos ahora el fenómeno del *male dicere* en el seno de las relaciones matrimoniales. En el conocido epitafio de Claudia (CIL I² 1211), que reúne todos los tópicos de la virtud femenina, se dice que la difunta “amó a su marido con todo su corazón” (*suom mareitum corde deilexit suo*) y que era “de conversación agradable” (*sermone lepido*). Un nutrido grupo de inscripciones sepulcrales incide en este tema del amor conyugal. A menudo se indica que dos personas han vivido sin disputas, *sine ulla querella* (Lattimore 1942: 279). Aparte de esta fórmula genérica, que es la más habitual, podemos encontrar otras formulaciones más interesantes para nuestro trabajo. Así, en una inscripción de Roma (CIL VI 5662) un marido elogia a su difunta esposa, de la que jamás recibió “ninguna injuria ni ninguna mala palabra” (*a qua accepit iniuriam nullam neque maledictum*). En la misma línea, en una inscripción de Cartago (CIL VIII 12881) el marido, refiriéndose a la difunta, afirma: *maledixit mihi numquam, offendit me nuncquam*. Sin embargo, este idílico patrón no siempre se cumple. En un epitafio de Tarraco (RIT 668), escrito en forma de diálogo y de difícil interpretación, un marido parece difamar la memoria de su difunta esposa, quien habría llevado una vida totalmente contraria al paradigma de la mujer *domiseda*. Así los entienden Siles y Hernández (2013), quienes proponen la siguiente lectura y traducción:

OPTATA: *Ego, quomodo potui, fe|ci; nunc filium
meum | times.*

NICOMEDES: *Tota faras habi|tasti, multi de tuo gra|tulati
sunt.*

OPTATA: *Prandius | alienus mi toto tempore: | sum
mus levis.*

OPTATA: Yo lo he hecho como he podido; y ahora tú recelas de mi hijo.

NICOMEDES: Te has pasado la vida fuera de casa; muchos se lo pasaron bien a tu costa.

OPTATA: Comí a expensas de los demás en todo momento; soy una rata caprichosa.

A veces las cosas no se dicen cara a cara y los maridos hablan mal de sus mujeres a sus espaldas. En la escena final de la *Asinaria* plautina (893 ss.) el viejo Deméneto bebe en compañía de su hijo y se besuquea con una cortesana que ambos comparten: “Desde luego, tu aliento es bastante más dulce que el de mi esposa” –dice el viejo– (*edepol animam suaviorem aliquanto quam uxoris meae*); “preferiría beber agua de la cloaca, si fuera preciso, que besarla a ella” (*nauteam bibere malim, si necessum sit, quam illam oscularier*). Pero la esposa está espiando y, después de oírse ésta y otras lindezas, irrumpe en la escena y se lleva de la oreja al marido a casa. El *senex* plautino, en general, tiene miedo de la que pueda liarle su esposa si se entera de sus andanzas. Así sucede también en el *Mercator*. El viejo Demifón ha estado realizando gestiones para poder disfrutar de la compañía de una cortesana. Ahora se afana en volver a casa, pues su mujer lo estará esperando allí, hambrienta, y teme una discusión, en la que sin duda saldrá derrotado, en cuanto ella lo vea entrar por la puerta: *uxor me exspectat iam dudum esuriens domi;/ iam iurgio enicabit, si intro rediero* (556-557). Pero el valor de la comedia plautina para reconstruir la realidad romana es, como decíamos, muy relativo, y en las discusiones domésticas la mujer llevaba todas las de perder. Podemos comprobarlo en un pasaje del *Satiricón* (74), en el que asistimos a una disputa doméstica en todo su desarrollo. Se enfrentan el rico Trimalción y su esposa Fortunata, a la que, en otro pasaje de la obra (37), alguien califica como persona “de mala lengua” (*malae linguae*), comparándola con una urraca (*pica*). El caso es que Trimalción se abalanza sobre un guapo esclavo que ha adquirido recientemente y lo besuquea a la vista de todo el mundo. Fortunata, para reclamar sus legítimos derechos de esposa, empieza a insultar a Trimalción y a pregonar su inmundicia y su bajeza por no saber contener sus instintos (*itaque Fortunata, ut ex aequo ius firmum approbaret, male dicere Trimalchionem coepit et purgamentum dedecusque praedicare, qui non contineret libidinem suam*). Al final le grita: “¡Perro!” (*Vltimo etiam adiecit: "canis!"*). Entonces Trimalción, ofendido por el insulto, reacciona con violencia, lanzando

a Fortunata una copa que le impacta en la cara (*Trimalchio contra offensus convicio calicem in faciem Fortunatae immisit*). Después arremete contra ella verbalmente, dirigiéndole expresiones despectivas y recordándole que fue él quien la liberó de la esclavitud. Al final, pues, se impone la fuerza bruta del marido.

La violencia física no era patrimonio exclusivo de gentes zafias como Trimalción. Entre la clase alta el maltrato a las mujeres no era usual, pero también podían darse casos de *violencia doméstica*. Sarah Pomeroy (2007) ha estudiado el asesinato de Regilla, una mujer de noble familia romana que contrajo matrimonio con Herodes Ático y se trasladó con él a Grecia. Herodes Ático fue un representante de la segunda sofística, filósofo y brillante orador. Pero también era una persona de carácter irascible y violento, que no siempre solucionaba sus desavenencias con palabras –fueran buenas o malas–. Filóstrato (V.S. 555) cuenta que, cuando Regilla estaba embarazada de ocho meses Herodes ordenó a uno de sus libertos que la golpease por razones triviales: Regilla murió a consecuencia del parto prematuro provocado por un golpe en el abdomen. El hermano de Regilla presentó una acusación contra Herodes, quien sólo pudo librarse de una previsible condena por la intervención personal del emperador Marco Aurelio (cfr. Pomeroy 2007: 119-136, sobre los pormenores del juicio).

3.3 La represión en la *civitas* por los magistrados

Hemos analizado la represión del *male dicere* en el seno de la *domus*. Y ahora vamos a examinar los distintos modos en que la *civitas* reprime la *maledicentia*, excepción hecha –como decíamos– de la ley de las XII tablas, de la que nos hemos ocupado ya en el capítulo anterior. Dejábamos apuntado también en dicho capítulo que, desde antiguo, los magistrados debieron utilizar

sus atribuciones para reprimir al menos determinados casos de *mala dicta*. Así, parece lógico pensar que las injurias vertidas contra los propios magistrados no serían en absoluto toleradas, en la medida en que ello supondría una afrenta a su autoridad y una peligrosa alteración del orden público. Si durante la ceremonia del triunfo se permitía a los *milites*, de forma excepcional, arremeter contra el *imperator*, ello implica, lógicamente, que, fuera de esta particular circunstancia, tal cosa no estaba en modo alguno permitida: se trataba de una temporal *licentia*. Además, en el ámbito castrense la disciplina era muy rígida y el general podía llegar a ejecutar al soldado sin la garantía de la *provocatio ad populum*. Aparte de este supuesto, que nos parece muy claro, creemos que en la vida cotidiana de la *civitas* los poderes de los magistrados debieron jugar también su papel en la represión del *male dicere*. Como veremos en las páginas que siguen, un conocido episodio de la literatura latina parece apuntar en este sentido: nos referimos al encarcelamiento del poeta Nevio.

Si hemos de creer a Aulo Gelio (3.3.15), Nevio fue encarcelado a causa de sus continuas insolencias contra los *principes civitatis*, al estilo de los poetas griegos:

De Naevio quoque accepimus fabulas eum in carcere duas scripsisse, Hariolum et Leontem, cum ob assiduam maledicentiam et probra in principes civitatis de Graecorum poetarum more dicta in vincula Romae a triumviris coniectus esset. Unde post a tribunis plebis exemptus est, cum in his quas supra dixi fabulis delicta sua et petulantias dictorum quibus multos ante laeserat diluisset.

“A propósito de Nevio, nos ha llegado también que escribió en la cárcel dos obras, *Hariolus* y *Leo*, cuando, por su continua maledicencia y sus palabras injuriosas contra los principales de la Ciudad, según el uso de los poetas griegos, fue enviado a prisión por los triúmviros. De allí fue liberado posteriormente por los tribunos de la plebe, cuando, en esas obras a las que antes me he referido, se retractó de sus faltas y de la arrogancia de sus palabras, con las que antes había dañado a muchos”.

La fuente de Gelio parece ser el hoy perdido *De poetis* de Varrón, pues Gelio afirma expresamente (17.21.45) que las noticias sobre las primeras *fabulae* de Nevio y sobre su servicio en el ejército las toma de aquella obra. Por otro

lado, es posible que contemos con un testigo contemporáneo de los hechos: Plauto. En efecto, la noticia sobre la suerte de Nevio se ha puesto tradicionalmente en relación con unos versos del *Miles gloriosus* plautino (210-211) en los que se hace referencia a un *poeta barbarus* “a quien dos guardianes custodian a todas horas” (*quoi bini custodes totis horis occubant*). En la comedia *palliata*, ambientada en Grecia, cuando los personajes se refieren a los no griegos, incluidos los itálicos, los denominan, desde su punto de vista, *barbari*. Pero, además, suele aducirse un testimonio concreto a favor de la identificación con Nevio. Se trata de un fragmento de Festo (32 L), en el que, a propósito de la voz *barbari*, se dice que antiguamente se llamaba así a todos los pueblos excepto a los griegos; de ahí que Plauto llamara *bárbaro* a Nevio, que era un poeta latino (*dicuntur antiquitus omnes gentes exceptis Graecis; unde Plautus Naevium poetam Latinum barbarum dixit*).

En el pasaje que venimos comentando se habla, en general, de la *assidua maledicentia* de Nevio, pero las fuentes se hacen eco de dos episodios concretos: el poeta se habría enfrentado con la noble familia de los Metelos y con el gran Escipión Africano. Comencemos por este último. Gelio (7.8.5) nos informa de que, al parecer, en una comedia de Nevio se hacía referencia a un *affaire* juvenil de Escipión, quien habría tenido que huir semidesnudo, tapado sólo con un palio, de casa de una amante:

nos satis habebimus, quod ex historia est, id dicere: Scipionem istum, verone an falso incertum, fama tamen, cum esset adulescens, haud sincera fuisse et propemodum constitisse hosce versus a Cn. Naevio poeta in eum scriptos esse:

*etiam qui res magnas manu saepe gessit gloriose,
cuius facta viva nunc vigent, qui apud gentes solus praestat,
eum suus pater cum pallio uno ab amica abduxit.*

“Nosotros tendremos suficiente con contar lo que resulta de la historia: que ese Escipión -no se sabe si es verdad o mentira-, cuando era un jovencuelo, no fue sin embargo de fama intachable y resultaba casi evidente que el poeta Gneo Nevio escribió estos versos contra él: Incluso ese que con su mano a menudo llevó a cabo gloriosamente grandes empresas,/ aquél

cuyas acciones aún hoy se mantienen vivas, quien entre todos los pueblos él solo sobresale,/ a ese su padre lo sacó de casa de una amiga tapado con un manto”.

Nada más sabemos de este episodio. En cambio, son varias las noticias relativas al enfrentamiento entre Nevio y los Metelos. Al comentar un pasaje de las *Verrinas* (1.28) en el que Cicerón interpela a un miembro de esta familia, Pseudo-Asconio afirma que existía un antiguo dicho, de tono jocoso, que Nevio acuñó contra los Metelos (*dictum facete et contumeliose in Metellos antiquum Naevi est*): *Fato Metelli Romae fiunt consules*. El destinatario de este verso, el cónsul Metelo, se sintió ofendido y respondió al poeta con un verso saturnio (*cui tunc Metellus consul iratus versu responderat senario hypercatalecto, qui et Saturnius dicitur*): *Dabunt malum Metelli Naevio poetae*. La realidad de este intercambio de versos viene confirmada por el gramático Cesio Baso (Keil VL p. 265), quien, buscando un ejemplo de buen verso saturnio, señala que el mejor es el que compusieron sobre Nevio los Metelos, tantas veces heridos por sus versos (*optimus est quem Metelli propusuerunt de Naevio aliquotiens ab eo versu laccessiti*): *Malum dabunt Metelli Naevio poetae*. Una última referencia al enfrentamiento entre Nevio y los Metelos la encontramos en la *Crónica* de Jerónimo (*a. Abr.* 1816). Al parecer, este rifirrafe se habría saldado con la salida de Roma del poeta: *Naevius comicus Vticae moritur, pulsus Roma factione nobilium ac praecipue Metelli*.

Según la interpretación más extendida (así, Fraenkel 1935: col. 623) la malicia del verso de Nevio descansa en la ambigüedad del término *fatum*: uno no sabe si la elección de los Metelos como cónsules debe considerarse una *suerte* o una *desgracia* para Roma. Frank (1927: 105-110) añade que *fatum* tiene también el sentido de *casus*, por lo que el verso tendría una doble lectura: Metelo había alcanzado el consulado por puro *azar* (tomando *fato* como ablativo) y, además, su consulado era una *desgracia* para Roma (doble dativo). Algunos apuntan que también hay ambigüedad en la respuesta de los Metelos –y ahí radicaría su gracia–: *malum* puede ser un *mal*, previsiblemente una somanta de palos, o bien

un presente en forma de *manzana*. Frente a esta interpretación, que, como decimos, es la mayoritaria, Matingly (1960) y Peruzzi (1997) sostienen que el término clave no es *fatum*, sino *Metelli*. *Metelli* –con mayúscula– es el *cognomen* de una ilustre familia romana; pero, como nombre común, *metellus* –con minúscula– significa *quasi mercenarius* (Festo 132 L) y debía designar en principio a las clases más humildes que servían en el ejército. Señala Peruzzi (1997: 102-103) que el término *metellus* resultaba de lo más apropiado e hiriente aplicado a Quinto Cecilio Metelo, cónsul en el año 206 a.C.: éste había tomado parte en la victoriosa campaña contra Asdrúbal y, al parecer, ello le favoreció en sus aspiraciones al consulado; pero, en realidad, Metelo no había destacado precisamente por sus hechos de armas durante dicha campaña y el verso de Nevio vendría a poner el dedo en la llaga.

El encarcelamiento de Nevio constituye un capítulo de enorme interés para la historia de la Literatura Latina y, por ello, ha dado lugar a una amplísima bibliografía, que no pretendemos analizar aquí con detalle. Teniendo en cuenta el hilo de nuestra exposición, intentaremos centrarnos en los aspectos *legales* de este episodio. Pero para ello resulta imprescindible plantearse, como cuestión preliminar, si realmente nuestras fuentes son fiables, si cabe reconstruir, siquiera en parte, lo sucedido y, en último término, si es posible extraer de todo ello alguna conclusión de orden jurídico. Sumamente optimista es Marmorale (1967), quien en su monografía sobre Nevio traza una esmerada semblanza del poeta y lleva a cabo una reconstrucción completa de lo acaecido. Natural de Capua, Nevio gozaba de la ciudadanía romana. Ideológicamente era afín al partido tradicionalista de Fabio Máximo, los Claudios y Catón y, de hecho, en ningún fragmento de sus obras aparecen ataques a la constitución ni a la moral pública; en honor de M. Claudio Marcelo compondría el poeta la *praetexta Clastidium*, posiblemente representada durante los funerales de aquél.

Hombre vital y educado en la libertad de palabra, de Nevio hemos conservado orgullosas proclamas de libertad como las siguientes:

Libera lingua loquemur ludis Liberalibus.

“Hablemos con lengua libre en los juegos Liberales” (*Inc. fab.* 5 R³).

*ego semper pluris feci
potioremque habui libertatem multo quam pecuniam.*

“Yo siempre tuve en mucha más estima/ y preferí la libertad al dinero” (*Agit. fr.* 5 R³).

Marmorale, siguiendo a Leo, considera que Nevio fue el creador de la *togata* y, en consecuencia, introdujo en la escena latina, no sólo usos y costumbres romanos, sino también referencias políticas que su público podía interpretar, aunque la prudencia le llevaba a no pronunciar en escena los nombres de las personas criticadas. Ello le obliga a explicar el origen del famoso verso *Fato Metelli Romae fiunt consules*, que, según la opinión tradicional, era un senario yámbico y formaba parte de una comedia. El autor sostiene, por el contrario, que el verso es un saturnio y que pertenecía al *Bellum Poenicum*: fue compuesto en alabanza de Lucio Cecilio Metelo, hombre de vida ejemplar, como ciudadano, como soldado y como pontífice; pero, posteriormente, y, merced a la ambigüedad del término *fato*, fue utilizado maliciosamente contra el hijo de éste, Quinto Cecilio Metelo, un político oportunista del partido de Escipión que –según hemos comentado *supra*– alcanzó el consulado en el año 206 a.C.. Considera Marmorale que Nevio no fue encarcelado por sus ataques a éste, porque no había fundamento legal (el verso no era malintencionado en su origen) y porque el cónsul estuvo fuera de Roma el año 206 a.C. El proceso contra Nevio tuvo lugar realmente al año siguiente, el 205 a.C., y fue consecuencia de sus burlas hacia Escipión, quien por sus brillantes campañas bélicas protagonizaba un imparable ascenso en la vida política romana. El procesamiento fue promovido por Quinto Metelo, quien, tras abandonar el

consulado, desempeñaba ese año el cargo de *dictator comitiorum habendorum causa*. Marmorale no cree que el poeta estuviese preso demasiado tiempo, y piensa que la noticia de Gelio sobre la composición de dos comedias en prisión es una invención. De todos modos, la amarga experiencia marcó a Nevio, quien, desengañado, habría marchado finalmente de Roma. En esta línea, el verbo *pulsus*, que utiliza San Jerónimo, no haría referencia a una condena formal al exilio, sino al hecho de que el poeta se sintió constreñido a abandonar Roma por temor a nuevas represalias.

Frente a la entusiasta exposición de Marmorale, otros estudiosos, tanto anteriores como posteriores, han negado la realidad de estos hechos o, cuanto menos, han mostrado su escepticismo ante esta historia. Así, Wissowa (1910: 51-63, *non vidi*) defendía que el verso transmitido por Pseudo-Asconio y Cesio Baso era en realidad de época muy posterior a Nevio, con el argumento de que *fato*, en el sentido de “necesidad fatal”, sólo podía ser aplicado a los Metelos en el periodo posterior a los Gracos, cuando siete Metelos alcanzaron el consulado de manera consecutiva. Los argumentos de Wissowa fueron criticados, entre otros, por Marx (1911: 60 ss., *non vidi*), quien señalaba que *Metelli* debía entenderse como un plural de desprecio y burla (“individuos como los Metelos”). Pero el uso del plural no es, en realidad, el principal problema de toda esta historia. El verdadero problema, como señaló con gran lucidez Friedrich Leo (1912: 77 ss.), es que los biógrafos de los primeros poetas latinos disponían de escaso material para llevar a cabo su tarea y reconstruyeron las vidas de los poetas mezclando noticias aisladas con deducciones basadas en el texto mismo de sus obras, todo ello aderezado con una buena dosis de fabulación, según el modelo de la biografía helenística. Siguiendo la línea marcada por Leo, Jocelyn (1969) examina una por una y de forma separada las distintas noticias sobre las vicisitudes de Nevio a fin de valorar con la mayor frialdad posible lo que pueden contener de auténtico. El resultado final de todo este proceso crítico es

bastante descorazonador: Jocelyn concluye que en las noticias que nos transmiten las fuentes existen elementos de verdad, pero desecha expresamente la posibilidad de reconstruir un relato coherente a partir de las mismas.

Hay, además, un último argumento que siembra aún más dudas sobre toda esta tradición relativa a Nevio. En el tratado *De re publica* (4.10.11-12), Cicerón critica los excesos de la comedia ática: los poetas griegos no se limitaron a atacar a individuos perniciosos para el Estado, como Cleón, Cleofonte o Hipérbolo, sino que arremetieron incluso contra Pericles, la máxima autoridad de la Ciudad. Esto –añade Cicerón– “es como si nuestro Plauto o nuestro Nevio hubiesen decidido hablar mal de Publio y Gneo Escipión o Cecilio de Marco Catón” (*non plus decuit, quam si Plautus noster voluisset aut Naevius P. et Cn. Scipioni aut Caecilius M. Catone maledicere*). Marmorale argumenta que los Escipiones a los que se hace referencia son el padre y el tío del Africano, y no éste; y que, en cualquier caso, el pasaje debe entenderse en el sentido de que Nevio nunca atacó a nadie *nominalmente* –más adelante volveremos sobre esta cuestión del ὀνομαστί κωμῳδεῖν–. Sin embargo, la interpretación que propone Marmorale dista mucho de ser clara. Y, por otro lado, si Nevio atacó realmente a un Escipión (el Africano), aunque fuese veladamente, sin mención de su nombre, y sufrió represalias por ello, Cicerón no habría estado muy acertado al citar al poeta como ejemplo de respeto de los comediógrafos romanos hacia los grandes hombres de Estado. La verdad es que este pasaje, que Marmorale utiliza incluso como punto fuerte de su argumentación, a nosotros nos parece todo lo contrario: un verdadero problema para sostener la versión tradicional sobre Nevio (en el mismo sentido, Goldberg 1989: 255; *contra* Sánchez Vendramini 2009: 476 afirma –sin mayores argumentos– que esta referencia de Cicerón carece de peso suficiente para desvirtuar toda la tradición relativa al poeta).

Los manuales de historia de la Literatura Latina continúan narrando el episodio del encarcelamiento de Nevio, que presentan como un hecho cierto, aunque se reseñan también los diversos trabajos críticos con la tradición. Al menos, éste es el caso de dos obras con amplia difusión en nuestro país, como las de Von Albrecht (1997: vol. I, 133-134) y –dentro de un volumen colectivo– Pociña (1997: 27-29). También es habitual encontrar la tradicional referencia a las desventuras de Nevio en las monografías dedicadas, ya más en concreto, a la historia del teatro romano. Así sucede en obras clásicas como las de Paratore (1957: 67) o Beare (1972: 27-28) –aunque este último alberga serias dudas sobre los pormenores del episodio– y en otras más modernas como las de Beacham (1991: 25) o López y Pociña (2007: 53-56). En cuanto a nosotros, que pretendemos extraer conclusiones jurídicas de las vicisitudes de Nevio, no podemos evitar hacer algunas consideraciones al respecto –además de lo ya manifestado *supra* a propósito del *De re publica* ciceroniano–. Pues bien, no cabe duda de que la narración tradicional presenta elementos fantasiosos. Así, resulta bastante difícil de creer que el poeta compusiera dos comedias mientras se encontraba preso, algo que, por otra parte, es generalmente reconocido: hasta el más optimista, Marmorale, admite (1967: 125) que la composición de dos comedias en la cárcel es “una verdadera historieta” (*un vero e proprio romanzetto*). Por lo demás, dudamos de que se puedan reconstruir los hechos con la precisión y seguridad con que lo hace Marmorale, quien tal vez se deja llevar por su entusiasmo. Finalmente, caracterizar a Nevio como un amante de la libertad de palabra porque, en un momento dado, un personaje de una comedia recita un verso del tipo *Libera lingua loquemur ludis Liberalibus* resulta tal vez algo aventurado (*contra* Merola 2007: 233-234, con bibliografía, insiste en la *libertas* de Nevio). Pese a estas objeciones, vamos a profundizar en la historia de Nevio para valorar si resulta posible sacar de ella alguna conclusión de orden jurídico.

Como punto de partida vamos a situarnos en la peor de las tesis. Imaginemos que en realidad Nevio no dio con sus huesos en la cárcel y que

alguien tomó como referencias autobiográficas algunos fragmentos de sus obras, en particular del *Hariolus* y del *Leo*, las comedias que cita Aulo Gelio. En este sentido, recuerda Jocelyn (1969: 38) que en la comedia latina son frecuentes las escenas de esclavos puestos *in vinculis* como consecuencia de las ofensas a sus amos: algunas frases puestas en boca de esos esclavos clamando por su liberación podrían haber proporcionado una base para el relato de Nevio. Ahora bien, esta acertada observación de Jocelyn no lo explica todo. Los esclavos sufren las represalias de sus amos, a cuyo poder omnímodo están sujetos; los ciudadanos, en cambio, están sometidos a las decisiones de los magistrados, como, en este caso, los *tresviri* y los tribunos de la plebe, a los que se hace expresa referencia en la noticia transmitida por Aulo Gelio. Habría que explicar, pues, de dónde parte esta última referencia. Y dos son las posibles respuestas que se nos ocurren. La primera de ellas, que ese anónimo autor de una *vida de Nevio* tomó ciertos versos que contenían quejas por la libertad perdida o disculpas por una previa ofensa y añadió los datos que faltaban para formar un relato coherente. La segunda, que la comedia que utilizó el biógrafo en cuestión ponía en escena o, al menos, hacía referencia al encarcelamiento de un poeta, como sucede en el *Miles gloriosus* plautino (209-211). Si así fuera, la historia de Nevio, ese fiero poeta amante de la libertad de palabra, habría perdido todo su encanto y habría que rehacer este capítulo de la historia de la Literatura Latina, pero, en cualquier caso, la cuestión continuaría despertando cierto interés para el jurista: a través de esta historia atribuida a Nevio podríamos informarnos tal vez sobre el castigo que, verosímilmente, podía padecer en aquellos tiempos un poeta deslenguado.

Claro que aún cabría plantearse una última cuestión preliminar: si el encarcelamiento del poeta se representó en una *palliata*, ¿estaría reflejando un castigo acorde con el Derecho Romano o con el Derecho ático? El problema de la comedia como fuente de conocimiento del Derecho Romano fue examinado con gran lucidez por Paoli (1962) y sus conclusiones nos parecen incontestables:

la *palliata* toma como modelo la comedia griega y ello motiva que algunas instituciones jurídicas no correspondan al Derecho Romano sino al Derecho ateniense; en segundo lugar, hay que tener presente que la terminología utilizada puede dar lugar a equívocos, pues los términos griegos se traducen o adaptan al latín, en ocasiones de forma aberrante; en consecuencia, las referencias jurídicas que encontramos en la comedia romana deben ser analizadas caso por caso. En el supuesto que nos ocupa la referencia a los *tresviri* no nos parece determinante, pues podría tratarse de una adaptación de los *Once* (οἱ ἕνδεκα), magistrados atenienses con competencias en materia de policía, como sucede en algunas comedias (cfr. Paoli 1976a: 113-127 y 1976c: 221-232, en especial pág. 127 y pág. 225, nota 13). En cambio, más significativa nos parece la intercesión de los tribunos de la plebe, pues no encontramos una figura equivalente en el Derecho ático.

Admitamos, pues, que la historia de Nevio puede ser analizada válidamente desde el Derecho Romano. Son numerosos los autores que han estudiado los aspectos jurídicos del encarcelamiento de Nevio, con propuestas varias. Así, se ha sostenido que al poeta le fue aplicado el precepto de las XII tablas relativo al *occentare sive carmina condere*. Entre los últimos defensores –que conozcamos– de esta tesis, se cuenta un penalista tan reputado como Bernardo Santalucia (1999). Según este autor, Nevio fue encarcelado por los *tresviri* a la espera de ser juzgado por difamación; tras ser liberado de esa *prisión preventiva* por la intervención de los tribunos, aprovechó para marchar al exilio y evitar así la pena capital prevista en las XII tablas para los *carmina* difamatorios. El problema que, de entrada, plantea esta hipótesis, es que la interpretación de la norma decenviral resulta ya de por sí controvertida: como tuvimos ocasión de ver en el capítulo II, unos entienden que castigaba la difamación y otros piensan que, en realidad, se refería a los encantamientos. Quienes se decantan por la tesis de la magia tienen más complicado explicar cómo pudo Nevio ser

castigado en base a la ley de las XII tablas. En este punto debemos comentar la propuesta efectuada por Tenney Frank (1927: 108-110). Este autor rechaza que las XII tablas castigasen las injurias verbales, argumentando que la libertad de expresión fue muy valorada y ampliamente ejercida durante la República. No obstante, el precepto decenviral –que, según Frank, inicialmente sancionaba los encantamientos– fue interpretado de forma torticera con el específico objetivo de silenciar a Nevio: éste escribía en interés de la facción nobiliaria opuesta a Escipión, quien por aquel entonces planeaba la invasión de África; un pretor del partido de Escipión debió forzar la interpretación de la frase *si quis occentavisset* e introdujo en el Edicto, a modo de glosa o cláusula interpretativa, la segunda frase, *sive carmen condidisset*; sobre la base de la misma pronunció su sentencia y ordenó a los *tresviri* que encarcelasen a Nevio. Se trató de una medida excepcional en una época convulsa, que Frank compara, a modo de ejemplo, con la promulgación de leyes contra el lujo en momentos de crisis, y ya no volvería a ser utilizada. No obstante, esa cláusula añadida por el pretor fue incluida por el jurista Sexto Elio Peto en su obra *Tripertita*, en la que comentaba las disposiciones de las XII tablas, y de ahí pasó a Cicerón, quien creyó erróneamente que la legislación decenviral sancionaba los *carmina* difamatorios.

Esta tesis de Frank ha tenido cierto eco en el mundo anglosajón –o, por lo menos, lo tuvo en su momento–. Así, siguen a Frank su discípula Laura Robinson (1946: 148), Smith (1951: 170-171) y Matingly (1960: 415), si bien este último cree que la extensión del precepto decenviral por vía interpretativa no se produjo con el específico objetivo de silenciar a Nevio, sino que se remonta a mediados del siglo III a.C. En cambio, Luis Gil (2007: 147) califica la hipótesis de Frank de *gratuita* y, por otro lado, no sabemos tampoco de ningún romanista que la defienda. El hecho es que, desde el punto de vista estrictamente jurídico, presenta incoherencias insalvables, como pone de manifiesto Manfredini (1979: 134-135): suponiendo que el pretor pudiese llevar a cabo esa *interpretatio* de las XII tablas e incorporarla al Edicto, ello supondría que el ilícito que en las XII

tablas se sancionaba a través de un procedimiento criminal, por el magistrado y ante los Comicios, se habría despenalizado, pasando a ser perseguible a través de una acción privada; pero en tal caso, el pretor no podría haber pronunciado la sentencia (la sentencia, en el procedimiento civil, la pronuncia el juez), ni la condena sería capital, ni habrían intervenido los *tresviri*.

Frente a quienes sostienen que Nevio fue castigado por aplicación de la ley de las XII tablas, otros consideran que el poeta fue encarcelado en virtud de un acto de *coercitio*. La *coercitio* es la facultad del magistrado romano de proceder coactivamente, por su propia autoridad y sin juicio previo, contra aquél que contraviene sus órdenes. Y se considera equivalente a la desobediencia todo acto por el cual se obstaculiza al magistrado en el ejercicio de sus funciones o se le falta al respeto debido, de palabra o de obra (cfr. Mommsen 1984-1985: vol. III, 156-158; 1905: vol. I, 34-56). La tesis de la *coercitio* parece la más extendida: la sostienen, entre otros, varios autores ya citados en este trabajo, como Huvelin, Marmorale o Manfredini. A favor de la misma deponen varios argumentos. En primer lugar, la prisión no es en Derecho Romano una pena que pueda imponerse en un proceso criminal, pero sí uno de las medidas que puede utilizar el magistrado contra el *nec oboedientem et noxium civem*, junto con la posibilidad de imponer multas o confiscar bienes, entre otras opciones. En segundo lugar, tenemos bien documentada la actuación de los *tresviri capitales*, a los que hace referencia Gelio, como garantes del orden público y de la paz ciudadana. Y, por último, la liberación de Nevio a instancias de los tribunos de la plebe resulta también plenamente coherente con el Derecho Público Romano: los tribunos podían vetar y dejar sin efecto las decisiones de los magistrados patricios haciendo uso de la *intercessio*. No obstante, Santalucia (1999: 33-34) objeta que la conducta de Nevio era sustancialmente distinta de los casos de pequeña delincuencia callejera de los que se ocupaban habitualmente los *tresviri capitales*. Además, añade este autor

que las medidas de detención acordadas por los *tresviri* en base a su *coercitio* duraban un periodo de tiempo bastante limitado, transcurrido el cual el arrestado era golpeado con las varas y puesto después en libertad, o bien entregado a su dueño, si se trataba de un esclavo; en cambio, según el relato de Gelio, Nevio pasó en prisión un tiempo suficiente como para escribir dos comedias. Aunque el trabajo de Santalucia está sólidamente argumentado desde el punto de vista jurídico, creemos que pueden hacerse, a su vez, un par de objeciones. En primer lugar, este autor acepta sin más el relato tradicional sobre el encarcelamiento de Nevio y no se plantea, por tanto, la posibilidad de que algunos de los pormenores de toda esta historia puedan ser pura invención. En segundo lugar, Santalucia no toma en consideración una circunstancia que nos parece de una relevancia notable y que vamos a exponer a continuación.

Las fuentes nos han conservado noticias sobre la represión de los actores por parte de los magistrados, desde los inicios mismos del teatro en Roma, y sirviéndose para ello de la *coercitio* –luego volveremos sobre ello–. Y en los primeros tiempos no existía una rígida distinción entre autores y actores: Livio Andronico representó sus propias obras y son muchos los que piensan que también lo hizo Plauto, aunque en este caso la cuestión es discutida. En consecuencia, no nos parece demasiado extraño que en el caso del poeta Nevio –y aunque éste no representara personalmente sus obras– se recurriese al mismo medio de represión que se utilizaba contra los actores. Esta idea la apunta ya, aunque de forma muy escueta, Andrew Lintott (1998: 94, nota 7 [1968¹]), quien señala que el castigo de Nevio podría indicar que éste compartía la vulnerabilidad de los actores ante la posibilidad de sufrir un castigo sumario. Con el tiempo, la distinción entre *auctor* y *actor* se fue asentando en el plano literario y en el plano jurídico, pero –insistimos– en los primeros tiempos la diferencia no debía ser tan clara. En este sentido, Pociña y Resina (1994: 841-848) dedican un trabajo a la *legislación romana teatral* –los autores utilizan esta expresión en sentido amplio, y no técnico– relativa a los *autores*, pero se ven

obligados a iniciar su exposición advirtiendo de las dificultades que se plantean a la hora de delimitar la materia que estudian.

En definitiva, si hay algo de verdad en toda esta historia de Nevio, no nos parece en absoluto extraño que algún magistrado interviniera para reprimir la maledicencia del poeta a través de su *coercitio*. Los restantes pormenores del relato no nos interesan especialmente a los fines de este trabajo. Por lo demás, los estudiosos han dedicado considerables –y encomiables– esfuerzos a reconstruir con el mayor detalle posible el enfrentamiento de Nevio con los Metelos y con Escipión, pero no puede perderse de vista que disponemos de una información muy parca y que Gelio no se refiere a un par de hechos concretos y aislados protagonizados por el poeta: habla de una *assiduam maledicentiam*. Ahora bien, sí hay un aspecto al que debemos prestar atención, por estar estrechamente relacionado con el planteamiento de esta tesis: ¿pudo permitirse Nevio atacar a sus adversarios *nominatim*? De ello nos ocuparemos en las páginas que siguen.

En un fragmento del tratado de *De re publica* (4.12) Cicerón afirma expresamente que “los antiguos romanos no aprobaron que se alabase ni vituperase en el escenario a ninguna persona viva” (*veteribus displicuisse Romanis vel laudari quemquam in scaena vivum hominem vel vituperari*). En su *Historia de Roma* (1983: vol. IV, 221-226) Mommsen atribuía a los *mores* romanos un trascendental papel en la configuración de la comedia romana y en el desarrollo histórico de sus distintos tipos. Así, señala Mommsen que el cultivo de la *palliata*, con personajes y ambientación griegas, no se debe a razones estéticas, sino legales, pues “exponer el cuadro de las relaciones sociales en Roma, tal como las desarrolla la comedia nueva en Atenas, hubiese sido para los romanos del siglo de Aníbal cometer un odioso atentado contra las buenas costumbres y el buen orden de la ciudad”. Nevio representó una notable excepción a esta regla y su severo castigo sirvió de advertencia a sus sucesores.

Sostiene también el historiador que, mientras en la *Vrbs* no podía el poeta cómico, a causa de las prohibiciones legales, poner en escena acontecimientos que interesaban a sus conciudadanos, floreció en los restantes pueblos latinos una comedia nacional, la *togata*, cuya acción discurre en una ciudad itálica, excepción hecha –según Mommsen– de Roma. Al extenderse por Italia el derecho de la Ciudad los poetas dejaron de ambientar sus obras en las ciudades latinas y, para reemplazarlas en cuanto al lugar de la acción, se pensó entonces en las ciudades con el *status* de *subiectae*, Capua y Atella. La *atellana* –concluye Mommsen– ha sido pues, en cierto modo, la continuación de la *togata*.

Tras más de un siglo de avances en nuestro conocimiento sobre el teatro romano, estas afirmaciones de Mommsen no pueden sostenerse hoy en día. Así, sabemos que la crítica y las alusiones a hechos de actualidad sí estaban presentes en la *palliata*, cuya ambientación griega obedece a una convención del género; sabemos también que la acción de la *togata* podía situarse en Roma; y, por último, nadie duda hoy de que la *atellana* surge como manifestación dramática genuinamente latina en un área geográfica, la Campania, caracterizada por la confluencia de civilizaciones, y su posterior desarrollo literario no parece que tenga nada que ver con la necesidad de buscar una nueva ambientación para las comedias. Pero no hemos podido menos que recordar la audaz explicación de Mommsen, brillante hasta cuando se equivoca. Y, por otra parte, no deja de ser cierto que en tiempos de Nevio y en una sociedad con una rígida división de clases como la romana, los ataques contra los *principes civitatis* difícilmente serían tolerados.

Existía, pues, una genuina y romana displicencia hacia el *laudari quemquam in scaena vel vituperari*. Y, según Manfredini (1979: 125-127), a ella vino a superponerse la regla, de posible influencia griega, que vetaba el ὀνομαστικῶς κωμῶδεῖν, el *laedere nominatim in scaena* (sobre la vigencia de esa prohibición en Atenas, cfr. Gil 2007: 68-69). Por la *Rhetorica ad Herennium* sabemos que en el

siglo II a.C. los poetas Accio y Lucilio ejercitaron una demanda por injurias (*actio iniuriarum*) contra sendos mimos que los habían ofendido desde el escenario y en ambos casos queda claro que se produjo una mención de su nombre en escena –en el epígrafe siguiente volveremos sobre este episodio–. Manfredini destaca la existencia de más vestigios de esa antigua norma que prohibía el *laedere nominatim*. En un fragmento de tragedia de Accio (325 R), conservada por Nonio (p. 361 M.; p. 398 L), leemos: *primores provocavit nominans* (“se refirió a los poderosos mencionándolos por su nombre”). Resulta también significativo que en las respuestas de Terencio a ese *malevolus poeta* que lo critica, evita siempre mencionar el nombre de éste. La regla aparece de nuevo en la tradición glosográfica: en el *Liber glossarum* (Goetz, *Corpus V* p. 228, 31) el término *occentare* es entendido como *infame carmen cum certo nomine dicere* (“recitar un poema infamante con mención de un nombre determinado”) y en una glosa de Pseudo-Acron a Horacio, *epist.* 2.1.148, leemos que la ley prohibió *ut nemo nominatim alicuius vitia recitaretur* (“que nadie se refiriese a los defectos de otro mencionándolo por su nombre”). Finalmente, sostiene Manfredini que en la regulación del Edicto del pretor hay también indicios de que en origen sólo se castigaba la difamación nominal –de ello nos ocuparemos en el epígrafe siguiente–.

Puestos a analizar este punto, parece evidente que, si la prohibición de pronunciar el nombre en escena penetró en Roma desde Grecia, no lo hizo por influencia de unos decretos que en la Atenas del siglo V a.C. cayeron rápidamente en el olvido, sino como convención dramática, como uso escénico: los poetas romanos no se permitieron tales alusiones nominales porque tampoco sus modelos recurrían a las mismas. De todos modos, no vemos necesario acudir a ninguna influencia exterior. La pervivencia de las antiguas ideas sobre el poder mágico del nombre, de las que nos hemos ocupado ya, explica suficientemente el veto a la alusión nominal, tanto dentro como fuera del escenario. Con independencia de ello, es difícil creer que, en una sociedad

con una rígida observancia del principio de autoridad y unas marcadas diferencias de clase, como la romana, las injurias desde el escenario fuesen toleradas y si, como dice Cicerón, los severos romanos “desaprobaban”, en general, que cualquier persona fuera vituperada e incluso alabada en el teatro, la alusión, no ya velada, sino directa y nominal, de una persona, sería considerada inaceptable.

Volviendo al caso de Nevio, se ha planteado si su falta puede calificarse como un supuesto de ὀνομαστί κωμωδεῖν. Marmorale (1967: 48-52) niega con rotundidad que Nevio se permitiese atacar a los *principes civitatis* con expresa mención de su nombre: el poeta no era un estúpido, sabía que Roma no era la Atenas del siglo V a.C. y que un ataque de este tipo no hubiese sido permitido. Por otro lado, en la noticia que nos transmite Gelio no se especifica en ningún momento que los ataques de Nevio implicasen una referencia nominal a sus destinatarios. Simplemente se dice que Nevio fue encarcelado *ob assiduam maledicentiam et probra in principes civitatis de Graecorum poetarum more dicta* (“por su continua maledicencia y sus palabras injuriosas contra los principales de la Ciudad, según el uso de los poetas griegos”). Marmorale señala con razón que la expresión *de Graecorum poetarum more* no tiene por qué entenderse como sinónima de ὀνομαστί κωμωδεῖν: significa tan sólo que, en el momento en que la comedia latina daba sus primeros pasos, Nevio, que tenía básicamente como modelo la comedia Media y Nueva griegas, tomó también algunos elementos de la Antigua y, en concreto, se permitió dirigir virulentos ataques contra personajes públicos (de la misma opinión son López y Pociña 2007: 56).

En el caso de Escipión parece claro que no hubo ataque nominal. En primer lugar, éste no aparece en el texto de Gelio. Y, en segundo lugar, tal como observa Manfredini (1979: 143), es inconcebible que los ediles encargados de organizar el espectáculo hubiesen permitido la representación si, al comprar la pieza, hubiesen constatado que se mentaba a alguien por su nombre; cabría

pensar entonces en una improvisación en el escenario, pero es generalmente aceptado que Nevio no representó sus propias obras. Así pues, queda solo el verso contra los Metelos. La solución que se ve obligado a facilitar Marmorale para explicar su origen (que se trata de un saturnio del *Bellum Poenicum* reutilizado después gracias al doble sentido del término *fatum*), aunque ingeniosa, nos parece –sin entrar en discusiones métricas– que implica un excesivo grado de especulación. Otra propuesta bastante extendida es la de Leo y Fraenkel (1935: cols. 623-624), quienes consideran que el verso de Nevio se difundió por medio de una pasquinada, de un escrito fijado en un lugar público. Los Metelos contestaron del mismo modo, clavando su respuesta en algún sitio visible: éste sería el sentido del verbo *proposuerunt*, que utiliza Cesio Baso. Nosotros, por nuestra parte, no vamos a abundar en esta cuestión: como hemos apuntado ya, la obra de Nevio nos ha llegado en estado muy fragmentario y, en este sentido, el famoso verso pudo ser compuesto en cualquier contexto. Es cierto que, desde el punto de vista jurídico, resultaría muy interesante conocer las circunstancias exactas en las que se produjo la ofensa de Nevio: si hubo ataque nominal o mera alusión, si fue o no desde el escenario... Pero, francamente, no creemos que, con la información disponible, pueda llegarse a conclusiones mínimamente seguras. Además, no puede perderse de vista otra circunstancia. En el epígrafe siguiente trataremos sobre la represión de las injurias a través de la *actio iniuriarum*: es ésta una acción privada, establecida para la tutela del honor de los particulares, cuyo ejercicio se sujeta a las reglas establecidas por el Edicto del pretor. Pero, en el caso de Nevio, hemos concluido que pudo ser objeto de un acto de *coercitio*, un poder que depende del arbitrio del magistrado y que, por lo tanto, se ejerce con un amplísimo margen. Por lo tanto, el poeta pudo irritar a alguien demasiado poderoso y éste pudo reaccionar sin importarle demasiado las formas.

Hemos revisado la tradición relativa al poeta Nevio. Aunque ésta presenta numerosos puntos oscuros, podemos sacar algunas conclusiones que resultan relevantes para el desarrollo de nuestra tesis. Por un lado, nos hemos topado de nuevo con la importancia que se concede al *laedere nominatim*: al margen de las vicisitudes personales de Nevio, el hecho es que jamás se toleró en la escena romana que alguien pudiese ser atacado por su nombre, de manera que las críticas hubieron de servirse de la alusión –sobre este punto volveremos en el capítulo VI–. Por otro lado, hemos podido comprobar que el *male dicere* podía ser castigado a través de la *coercitio* de los magistrados. En tal caso –observa Mandrefini (1979: 123)– la afrenta verbal no recibía el *nomen iuris* de *maiestas* ni de *iniuria*; no se consideraba un *crimen* ni un *delictum* específico: se trataba, simplemente, de un acto de insubordinación y de alteración del orden público cuya represión correspondía al magistrado.

Según hemos comentado *supra*, Nevio no fue el único que, en el ámbito de la escena romana, sufrió represión por parte de los magistrados: también tenemos noticias sobre el empleo de la *coercitio* contra los actores. Señala Lintott (1998: 94) que, según se desprende de algunos pasajes plautinos (así, *Amph. Prol.* 69 ss.; *Cist. epil.* 3 ss.), los actores, ya fueran esclavos u hombres libres, podían ser azotados, especialmente por orden de los ediles: entre las atribuciones de estos magistrados se contaba la organización de los espectáculos teatrales y, por ello, podían adoptar medidas contra aquellos que los desobedecían en este ámbito concreto de su competencia. Suetonio (*Aug.* 45) confirma que, en virtud de una antigua ley, a los magistrados les estaba permitido ejercer la coerción sobre los histriones “en cualquier circunstancia y lugar”; pero dicha facultad les fue retirada por Augusto, “salvo en los juegos y en las representaciones escénicas”: *coercitionem in histriones magistratibus omni tempore et loco lege vetere permissam, ademit praterquam ludis et scaena*. Esta noticia debe ser puesta en relación con un pasaje de los *Annales* de Tácito (1.11), en el que se narran ciertos disturbios que se produjeron durante el principado de

Tiberio al intentar impedir la excesiva licencia en el teatro. Ante la magnitud de los mismos –Tácito llega a hablar de *seditio*– se propuso en el Senado que los pretores tuvieran el derecho de azotar a los histriones (*ut praetoribus ius virgarum in histriones esset*). El tribuno de la plebe Haterio Agripa interpuso su veto y éste prevaleció, “porque antaño el divino Augusto había resuelto que los histriones quedaran libres de la vara y Tiberio no consideraba lícito contravenir las palabras de aquél” (*quia divus Augustus immunis verberum histriones quondam responderat, neque fas Tiberio infringere dicta eius*).

Así pues, la ley que Augusto vino a limitar reconocía a los magistrados un derecho de coerción contra los histriones que incluía la posibilidad de azotar a éstos, aparentemente sin la garantía de la *provocatio ad populum* (así lo entiende Lintott 1998: 94). No tenemos más noticias de esa *vetus lex*. Manfredini (1979: 113-119) observa que, antes de la aprobación de la ley Porcia, que consagró definitivamente la prohibición de *verberatio civis*, el *ius virgarum* de los magistrados experimentó diversas vicisitudes y fue numerosas veces limitado y nuevamente restablecido. Para el romanista italiano la *vetus lex* de la que habla Suetonio fue precisamente una de esas leyes que, en época anterior a la ley Porcia, restableció el *ius virgarum* para supuestos determinados. La explicación no nos parece descabellada. Lo que no compartimos es la propuesta concreta que realiza Manfredini. Piensa este autor que la ley en cuestión pretendía enfrentarse al fenómeno de la difamación desde el escenario. Y aún va más allá: esa *vetus lex* hacía expresa referencia al *malum carmen condere* y fue confundida posteriormente por Cicerón con la ley de las XII tablas. En el capítulo anterior hemos criticado la identificación que hace Manfredini entre el *carmen conditum* y la poesía dramática. Con independencia de ello, en el texto de Suetonio que hemos transcrito *supra* se dice que, antes de la intervención de Augusto, los magistrados podían azotar a los histriones “en cualquier circunstancia y lugar”, y no sólo en el caso de injurias verbales proferidas desde el escenario. Efectivamente, la *coercitio* de los magistrados podía ser empleada para reprimir

cualquier otro acto, realizado por un histrión, que pudiera considerarse ofensivo, indecoroso o, en general, perturbador del orden ciudadano. El propio Augusto, pese a limitar los poderes de los magistrados, adoptaba medidas contundentes contra los actores que se pasaban de la raya, medidas que se basaban en la *coercitio*. Según Suetonio (*Aug.* 45.4), el emperador mandó golpear con la vara en tres teatros, y desterró después, al actor de *togatae* Estefanión, quien se había hecho servir la mesa por una matrona vestida con el pelo cortado como los muchachos (*Stephanionem togatarium, cui in puerilem habitum circum tonsam matronam ministrasse compererat, per trina theatra virgis caesum relegaverit*). También hizo azotar públicamente, en el atrio de su casa, al pantomimo Hilas, ante las quejas de un pretor (*Hylan pantomimum querente praetore in atrio domus suae nemine excluso flagellis verberarit*). Finalmente, desterró de la Ciudad y de Italia a cierto Pilas porque había hecho un gesto obsceno con un dedo a un espectador que le silbaba (*et Pyladen urbe atque Italia summoverit, quod spectatorem, a quo exhibebatur, demonstrasset digito conspicuumque fecisset*).

Hemos visto que el *male dicere* podía ser reprimido través de la *coercitio*, como acto de desobediencia al magistrado. Ahora hemos de plantearnos si la maledicencia también podía motivar la intervención de los censores. En tal caso, el *male dicere* se valoraría como un acto contrario a los *mores*, como *probrum* (Manfredini 1979: 120-123). La intervención de los censores para refrenar la *theatralis licentia* está bien documentada. Dado que la profesión teatral se juzgaba indecorosa, mediante la *nota censoria* los censores marcaban a los actores con la *infamia* –sobre ello volveremos en el capítulo VI–. Conocemos también una medida dirigida contra la actividad escénica en su conjunto: según la *Crónica* de Casiodoro (p. 123 M) en el año 115 a.C. los censores L. Metelo y Cn. Domicio desterraron de la ciudad el *ars ludicra*, salvo el canto acompañado de la flauta latina y el *ludum talarium*. Sin embargo, en las noticias que nos transmiten las fuentes no se vincula la intervención censoria a la maledicencia

de los actores, en concreto. En cambio, la vinculación entre *maledictum* y censura sí parece apreciarse en otros supuestos que pasamos a comentar.

Augusto asumió, entre otras muchas atribuciones, la *cura legum et morum*. Dos episodios acaecidos durante su principado apuntan a que dicha atribución pudo ser utilizada para reprimir ciertos casos de *mala verba*. Así, según testimonio de Dión Casio (55.4.3), el emperador absolvió a cierta persona acusada *de moribus* a causa de su *parrhesía*. Se ha sostenido que esa persona era el orador Casio Severo, quien, en un juicio por envenenamiento, había desatado su mordaz lengua contra un amigo del *princeps*, Nonio Asprenate. De todos modos, los pormenores del caso no son demasiado claros: un estudioso como Bauman sostiene dos versiones distintas del mismo (1970: 258-259 y 1974: 166-167). El siguiente episodio que vamos a mencionar suscita no menos dudas: nos referimos al destierro de Ovidio. Ballester (2010) y Bérchez (2015) han puesto de manifiesto que el relato de Ovidio sobre su destierro en Tomis está lleno de inconsistencias. De todos modos, hemos de plantearnos, como en el caso de Nevio, si el castigo del poeta resulta coherente y verosímil desde el punto de vista estrictamente jurídico. En este sentido, si la *relegatio* del poeta tuvo realmente algo que ver con la composición del *Ars Amatoria*, su castigo se dejaría explicar bien en virtud de la *cura morum* asumida por Augusto. Como explica Manfredini (1979: 189-191), el emperador pudo promulgar contra el poeta un *edictum*, tal como hacían desde antiguo los censores, pero con una notable diferencia: Augusto no sólo gozaba de la *potestas censoria*, sino también de la *coercitio* tribunicia; sus resoluciones no tenían sólo el valor de una admonición moral, sino que gozaban de fuerza ejecutiva; por este motivo, Ovidio pudo sufrir destierro en base a ese *edictum* emanado del emperador.

Finalmente, hemos de comentar que, según Suetonio (*Dom.* 8.3), Domiciano asumió la censura a perpetuidad y, aplicado a la tarea de velar por las buenas costumbres (*suscepta correctione morum*), destruyó los libelos difundidos entre el pueblo, en los que se difamaba a hombres y mujeres

ilustres, castigando con la ignominia a sus autores (*scripta famosa vulgoque edita, quibus primores viri ac feminae notabantur, abolevit non sine auctorum ignominia*). La relación entre la asunción de la censura y la adopción de las medidas citadas parece, en este caso, más clara (Bauman 1974: 166-167), aunque Balzarini (1983: 111-112) considera que la represión de esos *scripta famosa* se llevó a cabo a través de la *cognitio extra ordinem* y no en base a las atribuciones de Domiciano como censor.

3.4 El Edicto del pretor

En Derecho romano clásico los supuestos de lo que hoy denominaríamos injurias y difamación a particulares podían ser perseguidos mediante la llamada *actio iniuriarum* contemplada en el Edicto del pretor. Pero, de entrada, hemos de hacer una importante precisión. El Código Penal español (artículo 208) define la injuria como “la acción o expresión que lesionan la dignidad de otra persona, menoscabando su fama o atentando contra su propia estimación”. Se trata, pues, de un concepto muy amplio. En Roma también se llegó a elaborar una noción general de *iniuria* que comprendía todos los atentados contra la integridad física y moral de una persona, pero, como señalábamos en el capítulo II, ello fue el resultado de la labor de la jurisprudencia romana y de una evolución histórica en el sentido del término. La ley de las XII tablas contemplaba una pena de veinticinco ases contra aquél que *hiciese injuria* a otro: *Si iniuriam alteri faxit, viginti quinque aeris ponendae sunt* (VIII.4). Los romanistas consideran que en este precepto el término *iniuria* no incluía las ofensas verbales, sino ciertos atentados, de entidad menor, contra la integridad física ajena. Por ello, en las reconstrucciones del código decenviral los editores sitúan esta norma a continuación de las disposiciones que las XII tablas dedicaban al

supuesto del *membrum ruptum* (VIII.2: *si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto*) y del *os fractum* (VIII.3). Con el tiempo, el Edicto que anualmente publicaba el pretor urbano, se constituyó en el principal motor de la evolución jurídica en Roma. Según la opinión mayoritaria, en torno a la primera mitad del siglo II a.C. una cláusula en el Edicto vino a regular el tratamiento procesal de las *iniuriae* con arreglo al nuevo *procedimiento formulario*. Esa primera cláusula es denominada en las fuentes *edictum generale* y, probablemente, se refería sólo a las lesiones físicas. Pero de forma paralela el pretor comenzó a sancionar, a través de edictos particulares, distintos supuestos de ofensas al honor y al pudor: se trata de los edictos *de convicio*, *de adtemptata pudicitia* y *ne quid infamandi causa fiat*. Con el paso del tiempo, los juristas romanos terminaron por elaborar un concepto general de *iniuria* que comprendía todos los atentados a la integridad física o moral de una persona. Suele reconocerse un protagonismo decisivo a Labeón, quien habría asimilado la *iniuria* a la *contumelia*. A partir de ese momento, cualquier supuesto podía reconducirse al *edictum generale*, lo que, en realidad, hacía innecesarios los edictos especiales. No obstante, éstos continuarían apareciendo en el Edicto hasta su codificación por Salvio Juliano. Los posibles motivos los encontramos en un pasaje de Labeón (*Dig.* 47.10.15.26; *Ulp.* 57 *ad ed.*), donde se recoge la opinión que le merece al jurista el edicto *ne quid infamandi causa fiat*:

Hoc edictum supervacuum esse Labeo ait, quippe cum ex generali iniuriarum agere possumus. Sed videtur et ipsi Labeoni (et ita se habet) praetorem eandem causam secutum voluisse etiam specialiter de ea re loqui: ea enim, quae notabiliter fiunt, nisi specialiter notentur, videntur quasi neglecta.

“Dice Labeón que este edicto es superfluo, ya que podemos reclamar por injurias en base al edicto general. Pero piensa también el mismo Labeón -y así es efectivamente- que el pretor, al mantener el mismo cauce legal, quiso seguir hablando de este supuesto en particular, pues lo que es merecedor de mayor censura, si no se censura especialmente, parece como si se tolerase”.

Así pues, debemos retener que, aunque hablemos en lo sucesivo de *actio iniuriarum*, esta acción no se basaba inicialmente en una única cláusula del Edicto del pretor, sino en una serie de edictos especiales introducidos por éste para castigar algunos supuestos concretos de manifestaciones ofensivas. No pretendemos analizar con detalle el régimen jurídico de estos edictos: no es éste el objetivo de nuestra tesis y, por lo demás, existe bibliografía actual –y en castellano– sobre ellos (cfr. *supra* introducción). Nuestra atención se va a centrar en unos puntos concretos que resultan relevantes para el ulterior desarrollo de nuestros argumentos.

Comencemos por el edicto *de convicio*. A él hemos hecho ya referencia en el capítulo II, donde vimos que Festo (190 L) asimilaba el *convicium* a la *occentatio* de las XII tablas (*occentassint antiqui dicebant, quod nunc convicium fecerit dicimus*). Festo comenta los rasgos característicos del *convicium*: “Se lleva a cabo en voz alta y a modo de cantinela, para que pueda oírse de lejos” (*id clare et cum quodam canore fit, ut procul exaudiri possit*). Y explica también que el *convicium* reporta deshonra, porque la gente considera que, si se somete a alguien a ese acoso verbal, es por algún motivo (*quod turpe habetur, quia non sine causa fieri putatur*).

Veamos ahora la definición *legal* de esta figura. Según el Digesto (47.10.15.2; Ulp. 1.57 *ad ed.*), el pretor concede acción contra aquel del que se diga que, faltando a las buenas costumbres, ha proferido voces en afrenta de alguien o bien ha hecho que se profiriesen por otros:

Ait praetor: “qui adversus bonos mores convicium cui fecisse cuiusve opera factum esse dicitur, quo adversus bonos mores convicium fieret: in eum iudicium dabo”.

En sus comentarios al Edicto del pretor, el jurista Ulpiano (*Dig.* 47.10.15.11-12; 1.57 *ad ed.*) define el *convicium* como un supuesto de *maledictum* que se profiere *in coetu* y *cum vociferatione*. Si no se dan estos requisitos, en

puridad no hay *convicium*, aunque la injuria podría ser castigada por otras vías, concretamente a través del edicto *ne quid infamandi causa fiat*, al que nos referiremos más adelante:

Ex his apparet non omne maledictum convicium esse: sed id solum, quod cum vociferatione dictum est, sive unus sive plures dixerint, quod in coetu dictum est, convicium est: quod autem non in coetu nec vociferatione dicitur, convicium non proprie dicitur, sed infamandi causa dictum.

La propia etimología del término *convicium* lleva impresas las notas características de esta figura. Según opinión mayoritaria, estamos ante un término compuesto de *cum* y de *vox*: el sustantivo designa, pues, una pluralidad de voces. En un pasaje del Digesto (47.10.15.4; Ulp. 1.57 *ad ed.*) Ulpiano se decanta por esta etimología: *Convicium autem dicitur vel a concitatione vel a conventu, hoc est a collatione vocum. Cum enim in unum complures voces conferuntur, convicium appellatur quasi convocium.* En cambio, algunos testimonios antiguos hacen derivar *convicium* de *vicus* (así Paulo-Festo, 36 L: *convicium a vicis, in quibus prius habitatum est, videtur dictum*; también Nonio, p. 89 L). Parece que se trata de una etimología popular, pero, en opinión de Graf (2005: 199-200), resulta muy significativa: reforzaría la tesis de que la *occentatio/convicium* era, en origen, un acto de *justicia popular* (cfr. *supra* capítulo II) mediante el cual un grupo de varones, reclutados entre el *vecindario*, reprochaban a un miembro de la comunidad un comportamiento inadecuado.

Los testimonios literarios nos permiten formarnos una idea más clara de lo que un romano entendía por *convicium*. Con este término se designan habitualmente los improperios lanzados en voz alta contra alguien por parte de un grupo de personas reunidas. El hecho de ser proferidos a voces y por una pluralidad de sujetos provoca la algarada, la alteración del orden. Así, Cicerón comenta (*Att.* 2.18.1) que el pretor Quinto Fufio Caleno presentó una propuesta de ley que suscitó un fuerte rechazo popular, de manera que Fufio fue objeto de

gritos de protesta, improperios y silbidos (*Fufium clamoribus et conviciis et sibilis consectantur*). En la misma línea, cuando en el año 56 a.C. Pompeyo intentó tomar la palabra a favor de Milón, al parecer en una *contio*, se encontró con una ruidosa oposición en forma de abucheos e improperios (*iactatus est clamore convicioque*; cfr. Manfredini 1979: 66-67 para más ejemplos).

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. En la definición de *convicium* citada *supra*, Ulpiano puntualiza que la *vociferatio* característica de esta especie de *maledictum* puede proceder de una o de varias personas. Se ha sostenido que la posibilidad de *convicium* llevado a cabo por una sola persona es fruto de una evolución postclásica. Sin embargo, en la comedia plautina encontramos ya algunas escenas en las que el *convicium* es protagonizado por un solo personaje, como pone de manifiesto Manfredini (1979: 61-63). Así, en las *Bacchides* (845 ss.) el soldado Cleómaco se entera de que una de las hermanas Báquides, que había adquirido por 200 filipos, se ha marchado con el hijo del viejo Nicobulo. Entonces empieza a lanzar improperios y Nicobulo envía a un esclavo para ofrecerle una transacción que ponga fin al escándalo (873-874): *vis tibi ducentos nummos iam promittier/ ut ne clamorem hic facias neu convicium*. En la *Mostellaria* (615 ss.) un usurero reclama a gritos sus intereses y, al oír las voces, un vecino pregunta: *quid ... facit convicium?* (¿por qué está montando ese escándalo?). En definitiva, la *vociferatio* característica del *convicium* puede proceder de una sola persona, de manera que el requisito de ser proferida *in coetu* no implica necesariamente que varios sujetos griten: el requisito puede entenderse cumplido por el simple hecho de vociferar en un lugar concurrido, de manera que los gritos puedan ser oídos por muchas personas.

Finalmente, hemos de valorar unas originales observaciones de Manfredini (1979: 58 ss.) acerca de una posible evolución en el significado del término *convicium*. Para este autor, la noción original de *convicium adversus bonos mores* no se refería a las palabras *difamatorias*: lo que el pretor pretendía reprimir por medio de este edicto eran las manifestaciones colectivas de

protesta, sobre todo las dirigidas contra los *primores civitatis* en una *contio*. En este sentido, señala el romanista italiano que en numerosos testimonios literarios, como los citados *supra*, el *convicium* se equipara, al *clamor*, al escándalo, a los rumores o gritos de protesta. En la lengua de Plauto, según hemos visto, el sustantivo se construye con el verbo *facere*: *convicium facere*. A partir de Cicerón –observa Manfredini–, el término *convicium* pasa a emplearse con el sentido de “palabra o expresión injuriosa”, esto es, como sinónimo de *maledictum*. Aparece entonces el neologismo *conviciari* (ofender) y el sustantivo *convicium* pasa a utilizarse con otros verbos distintos de *facere*, como *iacere*, *ingerere* y, sobre todo, *dicere*, así como con *lacerare*, *laccessere* o *verberare*. Así pues, concluye Manfredini que el texto de Ulpiano citado *supra*, en el que se califica el *convicium* como un supuesto de *maledictum*, recoge en realidad esta segunda acepción, más moderna, del término. Las observaciones de Manfredini sobre la semántica de la voz *convicium* y sobre las diversas construcciones gramaticales en las que puede aparecer nos parecen muy atinadas. Sin embargo, creemos que es difícil establecer una distinción demasiado estricta entre el *convicium* como *clamor* y el *convicium* como *expresión injuriosa*: no es extraño que las voces de protesta incluyan insultos y descalificaciones personales. Además, el hecho de *montarle a alguien un escándalo*, se viertan o no *insultos*, resulta ya de por sí ofensivo. Manfredini (1979: 68) es consciente de ello, pero argumenta que en tal caso lo difamatorio es el acto en sí, no las palabras proferidas; además, desde el punto de la *civitas* no es la difamación lo que importa sino la alteración del orden público, el carácter sedicioso del acto. Aceptemos esta sutil precisión: con todo, no nos parece probado, a la vista de los testimonios literarios, que en origen la expresión *convicium adversus bonos mores* tuviese el significado tan restringido que le atribuye Manfredini. Por otro lado, nos parece bastante extraño que para reprimir ese *acto sedicioso* –así lo califica este autor– se recurriese a una acción privada.

Hay un aspecto del régimen jurídico del edicto *de convicio* al que debemos prestar una especial atención. Cuando Ulpiano (*Dig.* 47.10.15.9) comenta la redacción de este edicto (*qui adversus bonos mores convicium cui fecisse...*), explica que no sin motivo se añade la precisión de que el vociferio ha de proferirse “en afrenta de alguien” (*cui*), pues si se hace contra una persona indeterminada, no se concede acción: “*Cui non sine causa adiectum est: nam si incertae personae convicium fiat, nulla executio est.*” Manfredini (1979: 126) considera que en esta previsión edictal se conservan vestigios de una regla en virtud de la cual sólo se consideraba ilícita, en un principio, la difamación nominal. Unos pasajes de la *Rhetorica ad Herennium* (1.14.24; 2.13.19) que, según este autor, documentan dos casos en los que se ejercitó la *actio iniuriarum ex edicto de convicio*, vendrían –en opinión de Manfredini– a confirmarlo. Leemos en esos pasajes que el tragediógrafo Accio y el satirógrafo Lucilio demandaron a sendos mimos que les habían ofendido mencionándolos por su nombre. El mimo demandado por Accio se defendió alegando que era lícito mentar a aquél cuyas obras se entregaban para la representación. No obstante, fue condenado por Publio Mucio, quien actuaba como juez. En cambio, el juez Celio absolvió al mimo demandado por Lucilio –sobre los posibles motivos de esa absolución volveremos en el capítulo V–. La *Rhetorica ad Herennium* insiste en la circunstancia de que, en ambos casos, hubo *nominatio*:

1.14.24: *Mimus quidam nominatim Accium poetam compellavit in scaena. Cum eo Accius iniuriarum agit. Hic nihil aliud defendit nisi licere nominare eum, cuius nomine scripta dentur agenda.*

2.13.19: *Caelius iudex absolvit iniuriarum eum, qui Lucilium poetam in scaena nominatim laeserat, P. Mucius eum, qui L. Accium poetam nominaverat, condemnavit.*

La importancia de la *nominatio* es, pues, evidente, aunque hay una circunstancia que no queda del todo clara: del mimo demandado por Lucilio se

dice que *Lucilium poetam in scaena nominatim laeserat*, lo que parece indicar que hubo algún tipo de ofensa (*laeserat*) y que además se pronunció el nombre del satirógrafo (*nominatim*); por el contrario, del mimo demandado por Accio, que fue además el único de los dos condenado, simplemente se dice que *L. Accium poetam nominaverat*, por lo que pudiera entenderse que el mero hecho de ser mentado en escena constituía ya de por sí una injuria. Sea como fuere, no podemos perder de vista que estamos ante el supuesto concreto de difamación desde el escenario, un ámbito en el que regía desde antiguo la prohibición de *nominare aliquem in scaena*. Fuera de este particular ámbito, no creemos que, para resultar punible, el *convicium* debiera ir acompañado necesariamente de la *nominatio* del ofendido. El pretor –lo hemos visto– exigía que el *convicium* se hubiese hecho “en afrenta de alguien” (*cui*), pues si la persona ofendida era *incierta* no podría prosperar la acción (*nam si incertae personae convicium fiat, nulla executio est*). En nuestra opinión, la exigencia de *certidumbre* respecto de la identidad del ofendido no debe entenderse necesariamente como sinónimo de *nominatio*. Basta pensar en los insultos que, de forma inequívoca, se dirigen contra una persona concreta, a la que se hostiga en plena vía pública o ante la puerta de su casa: ¿iba a denegársele la tutela judicial por el hecho de no haberse pronunciado su nombre? Parece lógico pensar que en tales casos la persona ofendida se tenía por *cierta* y que, en consecuencia, podía recurrir a la *actio iniuriarum*. En cambio, las burlas e insultos dirigidos contra colectivos difícilmente podrían dar lugar al ejercicio de esta acción. Pensamos en particular en las habituales chanzas de los comediógrafos a cuenta de personajes como los *fullones*. Estas bromas eran socialmente toleradas como un componente característico de la comedia y resulta difícil imaginar a un batanero interponiendo una demanda en defensa de la dignidad del colectivo y de su honor, en particular. En cualquier caso, tal demanda habría resultado jurídicamente inviable, pues, desde el punto de vista procesal, existiría una falta

de legitimación activa, dado que la ofensa no iba dirigida contra nadie en concreto.

Pasemos ya a analizar al segundo de los edictos que mencionábamos al inicio de este epígrafe, el denominado *edictum ne quid infamandi causa fiat*. Conocemos su tenor exacto a través de Digesto (47.10.15.25; Ulp. 57 *ad ed.*):

Ne quid infamandi causa fiat. Si quis adversus ea fecerit, prout quaeque res erit, animadvertam.

“Que no se haga nada para difamar a otro. Si alguien contraviniese esta disposición, adoptaré las medidas que el caso requiera”.

A los efectos de nuestra tesis, resulta importante destacar que, entre las conductas susceptibles de ser castigadas a través de este edicto, se encuentra la composición y la difusión de *carmina* lesivos para el honor ajeno, tal como se recoge en el siguiente pasaje del Digesto (47.10.15.27; Ulp. 57 *ad ed.*):

Generaliter vetuit praetor quid ad infamiam alicuius fieri. Proinde quodcumque quis fecerit vel dixerit, ut alium infamet, erit actio iniuriarum. Haec autem fere sunt, quae ad infamiam alicuius fiunt: ut puta ad invidiam alicuius veste lugubri utitur aut squalida, aut si barbam demittat vel capillos submittat, aut si carmen conscribat vel proponat vel cantet aliquod, quod pudorem alicuius laedat.

“Con carácter general ha prohibido el pretor aquello que se haga para infamia de alguien. Así pues, por todo aquello que uno hiciera o dijera para deshonorar a otro, se dará la acción de injurias. Éstos son principalmente los actos que se hacen para deshonorar a alguien: por ejemplo, llevar una vestidura de luto o sucia en escarnio de alguien, o dejarse crecer la barba o los cabellos, o escribir o hacer público o cantar un poema que lesione el honor ajeno”.

Santa Cruz y d’Ors (1979) consideran que este edicto es anterior al *edictum de convicio*. Se basan en la terminología empleada: a juicio de estos autores, el *animadvertam* que aquí se utiliza revela una antigüedad mayor que el *iudicium dabo* del edicto *de convicio*. Sin embargo, tal postura es aislada: la mayoría de los romanistas coincide en señalar que el edicto *de convicio* precede en el tiempo al edicto *ne quid infamandi causa fiat*. Tal interpretación parece, en

efecto, la más razonable. El pretor sancionó inicialmente el *convicium*, un supuesto muy concreto y particularmente grave, dado que alteraba seriamente la paz de la comunidad. Posteriormente, el edicto *ne quid infamandi causa fiat* vino a ampliar el ámbito de tutela de los ciudadanos. Con razón destaca Daube (1991: 468-469) que la aprobación de este edicto debió representar una tremenda innovación: a partir de entonces cualquier acción llevada a cabo con la intención de generar infamia a otro podía dar lugar a una reclamación judicial –ahora bien, lo que deba entenderse en este caso por *infamia* es discutible: Daube (1991: 470-484) interpreta el término en su acepción jurídica más estricta, pero es ésta una cuestión técnica en la que no nos podemos detener–.

El pretor no concedía automáticamente acción a los ciudadanos que lo solicitaban: examinaba previamente las circunstancias del caso (*animadversio*) para valorar si el hecho poseía o no méritos suficientes para ser enjuiciado. A ello se refiere un pasaje del Digesto (47.10.15.28; Ulp. 57 *ad ed.*), en el que se explica el tenor de la cláusula edictal en los siguientes términos:

Quod ait praetor, "si quis adversus ea fecerit, prout quaeque res erit, animadvertam", sic intellegendum est, ut plenior esset praetoris animadversio, id est ut quodcumque eum moverit vel in persona eius qui agit iniuriarum actionem vel eius adversus quem agitur vel etiam in re ipsa, in qualitate iniuriae, non audiat eum qui agit.

“Eso que dice el pretor, *si alguien contraviniese esta disposición adoptaré la medidas que el caso requiera*, debe entenderse en el sentido de que el pretor goza de plenas facultades para decidir, es decir, que puede desatender la reclamación en consideración a la persona de quien ejercita la acción por injurias o de aquella contra la que se interpone, o también en consideración al acto mismo, a la calidad de la injuria”.

Nos hemos referido a la discrecionalidad del pretor a la hora de conceder o denegar acción, pero también el juez o el tribunal de *recuperatores* que debía dictar posteriormente sentencia gozaba de un amplio margen de valoración. La *actio iniuriarum* es una de las acciones que los romanistas denominan *actiones in bonum et aequum conceptae* o, simplemente, *in aequum conceptae* (cfr. Paricio 1986:

14-20, 37-41, quien defiende –con argumentos muy convincentes- la segunda denominación). El pretor no especificaba en la fórmula procesal la cuantía a la que el demandado debía ser condenado en caso de ser hallado culpable: era el juez o el tribunal el que, valorando todas las circunstancias concurrentes, determinaba la cantidad que consideraba *justa* en concepto de indemnización. También podía considerar que el *actor* no merecía ningún tipo de reparación. Así, afirma el jurista Paulo (*Dig.* 47.10.18; *Paul.* 55 *ad ed*):

Eum qui nocentem infamavit, non esse bonum et aequum ob eam rem condemnari: peccata enim nocentium nota esse et oportere et expedire.

“Quien difamó a un culpable, no es bueno ni justo que sea condenado por ello, pues las faltas de los culpables es conveniente y útil que sean puestas de manifiesto”.

En el capítulo siguiente, al tratar sobre la *vituperatio non iniusta*, valoraremos convenientemente la importancia de esta regla. Pero ahora pasemos al tercer y último edicto que mencionábamos, el conocido como *edictum de adtemptata pudicitia*. Su texto no se conserva, pero distintos pasajes del Digesto hacen referencia a las conductas incluidas en su ámbito de aplicación, y, a partir de aquellos, Lenel (*E.P.*³ p. 400) propone la reconstrucción siguiente:

Si quis matrifamilias aut praetextato praetextatae comitem abduxisse sive eum eamve adversus bonos mores apellasse adsectatusve esse dicetur.

“Si se dijese que alguien ha alejado al acompañante de una madre de familia o de un joven o una joven que vista la *praetexta*, o les ha dirigido palabras contrarias a las buenas costumbres o los ha seguido insistentemente”.

De las tres conductas sancionadas (*comitem abducere*, *apellare* y *adsectari*), la única que consiste en una manifestación verbal y que posee, por ello, cierto interés para nosotros, es la consistente en *apellare*. El sentido de este verbo es explicado por Ulpiano (*Dig.* 47.10.15.20; 57 *ad. ed.*): *Apellare est blanda oratione alterius pudicitiam attentare* (“*apellare* es atentar contra el pudor ajeno mediante dulces palabras”). Por lo tanto, esas *blandae orationes* son las palabras con las que

se corteja a la mujer o a los jóvenes para seducirlos y no el lenguaje explícito y soez. Este punto lo matiza también Ulpiano (*Dig.* 47.10.15.21; 57 *ad. ed.*) cuando señala que “quien se sirve de palabras obscenas no atenta contra la *pudicitia*, sino que es reo de injurias” (*qui turpidus verbis utitur, non tentat pudicitiam, sed iniuriarum tenetur*). Dicho de otro modo: las palabras obscenas no darían lugar a la acción especial del edicto *de adtemptata pudicitia*, sino, a lo sumo, a la *actio iniuriarum* general. Sin embargo, no conocemos ningún caso en el que se ejercitara alguna de estas acciones en respuesta a las palabras seductoras u obscenas vertidas en una obra literaria: de hecho, la obscenidad es frecuente en ciertos géneros (cfr. Bardon 1965: 503-506; Adams 1982: 222-228; Montero 1991: 245-251). No obstante lo anterior, el carácter lascivo de unos versos podía ser echado en cara a su autor y perjudicarlo por otras vías. Y de ello vamos a ocuparnos a continuación.

Cuenta Valerio Máximo (8.1. *absol.* 8) que Gayo Cosconio, acusado en base a la ley Servilia y sin duda culpable de muchos y manifiestos crímenes (*plurima et eidentissima facinora sine ulla dubitatione nocentem*), sacó a relucir en pleno juicio un poema subido de tono que había compuesto su acusador, Valerio Valentino. En dicho poema se hablaba de un adolescente y de una muchacha virgen, libre de nacimiento, a la que aquel había corrompido (*quo puerum praetextatum et ingenuam uirginem a se corruptam poetico ioco significauerat*). Con la lectura de este poema el acusado logró desacreditar a Valerio Valentino ante el tribunal, que prefirió no concederle la victoria en el juicio. De este modo –concluye Valerio Máximo– Valentino fue condenado a través de la absolución de Cosconio más que Cosconio liberado de los cargos que se le imputaban (*magis uero Valerius in Cosconii absoluteione damnatus quam Cosconius in sua causa liberatus est*).

El problema de los autores de versos lascivos es que el sentir popular asocia estrechamente la conducta de una persona con el modo en que ésta se expresa. Séneca formuló este tópico como nadie: *sicut vita sermo*. Y el propio

Séneca lo compartía: en algunas de sus epístolas (19.9 y 114.4-8) critica el estilo de Mecenas, acorde con sus costumbres decadentes. Pero, antes que Séneca, Cicerón había asimilado ya el estilo desordenado con el desorden social. Volviendo a los poetas, éstos se esfuerzan en romper esa extendida asociación: una cosa son los versos y otra distinta la integridad personal de su autor. Así, Catulo (16) proclamará que el poeta ha de ser *pius* y *castus*, pero ninguna necesidad hay de que lo sean sus versos: *nam castum esse decet pium poetam/ ipsum, versiculos nihil necesse est*. En la misma línea insistirá Ovidio (*trist.* 2.353-354): *crede mihi, distant mores a carmine nostro/ vita verecunda est, Musa iocosa mea*. Pero sus circunstancias son bien distintas a las de Catulo: Ovidio grita desde su *relegatio*. No vamos a entrar a discutir cuestión tan complicada como los motivos del destierro de Ovidio. Baste señalar aquí que en sus composiciones del destierro hay una defensa de su obra: existe toda una tradición de poesía caracterizada por la *lascivia*, *licentia*, *procacitas*, *levitas*, *impudicitia*... y nadie fue condenado por ello, salvo él. El motivo apologético que venimos examinando reaparece en Marcial, quien escribe bajo el gobierno de Domiciano. Como señalábamos en el epígrafe anterior, Domiciano asumió la censura a perpetuidad y en tanto que censor reprimió la *theatralis licentia* y la divulgación de escritos difamatorios. Marcial (1.4.7-8) señala que la censura puede permitir sus inocentes juegos y añade que sus páginas pueden ser lascivas, pero su vida es honesta: *innocuos censura potest permittere lusus:/ lasciva est nobis pagina, uita proba*. Pero Marcial no sólo combate el tópico *sicut vita sermo* desde su perspectiva personal. En otro de sus poemas (9.20), escrito en forma de autoepitafio pronunciado por el gran actor Latino, éste afirma también que su vida no tuvo nada que ver con las obras teatrales que representaba: *sed nihil a nostro sumpsit mea vita teatro*.

En la *Apología* de Apuleyo (9-11) se pone de manifiesto la pervivencia del tópico que venimos analizando. Sus acusadores le han echado en cara la composición de unos versos *ludicros* y *amatorios* (9.5). Apuleyo responde que no

se avergüenza de ellos e incluso vuelve a recitarlos ante el tribunal. Por lo demás, –dice el filósofo– sus acusadores obran de mala fe al utilizar ese argumento, “como si el entretenerse con versos fuese prueba de la conducta de una persona” (11): *quasi ullum specimen morum sit uersibus ludere*. Después cita los versos de Catulo que hemos comentado *supra* (*nam castum esse decet...*) y también los que el divino Adriano escribió sobre la tumba del poeta Voconio, gran amigo suyo: *Lasciuus uersu, mente pudicus eras*. “Jamás habría dicho esto el emperador” –concluye Apuleyo– “si la ligereza de los poemas fuera prueba de una conducta impúdica” (*quod nunquam ita dixisset, si forent lepidiora carmina argumentum impudicitiae avenida*).

3.5 La *lex Cornelia de iniuriis* y la difamación escrita

Hemos analizado ya la regulación de las injurias en el Edicto del pretor. Ahora haremos referencia a la *lex Cornelia de iniuriis*, aprobada bajo la dictadura de Sila. Se ha discutido si esta ley regulaba o no en algún punto la difamación escrita. El problema de partida es que, según se desprende de distintos testimonios, la ley contemplaba tan sólo tres supuestos concretos de *iniuriae* físicas, consideradas especialmente graves: *pulsare*, *verberare* y *vi domum introire*. Así, en *Dig.* 47.10.5 pr (Ulp. 56 *ad ed.*) podemos leer que “la ley Cornelia se aplica a quien quiere ejercitar la acción de injurias por estas causas: porque dice que ha sido golpeado o azotado o que su casa ha sido allanada con violencia ...” (*Lex Cornelia de iniuriis competit ei, qui iniuriarum agere uolet ob eam rem, quod se pulsatum verberatumue domumue suam vi introitam esse dicat...*). Sin embargo, unos párrafos más adelante, y de forma un tanto abrupta, se dice lo siguiente (*Dig.* 47.10.5.9-11):

Si quis librum ad infamiam alicuius pertinentem scripserit, composuerit, ediderit dolove malo fecerit, quo quid eorum fieret, etiamsi alterius nomine ediderit vel sine nomine, uti de ea re agere liceret et, si condemnatus sit qui id fecit, intestabilis ex lege esse iubetur. Eadem poena ex senatus consulto tenetur etiam is, qui ἐπιγράμματτα aliudve quid sine scriptura in notam aliquorum produxerit: item qui emendum vendendumve curaverit. Et ei, qui indicasset, sive liber sive servus sit, pro modo substantiae accusatae personae aestimatione iudicis praemium constituitur, servo forsitan et libertate praestanda. Quid enim si publica utilitas ex hoc emergit?

“Si uno hubiese escrito, compuesto o publicado un libro para difamar a alguien, o hubiese actuado dolosamente para que se hiciera algo de esto, aun el caso de que se hubiese editado con otro nombre o sin nombre, que se pueda demandar por ello y, si fuera condenado el que tal cosa hizo, se dispone que quede inhabilitado, en virtud de la ley, para actos testificales. Con la misma pena se castiga también, en virtud de un senadoconsulto, a quien hubiese hecho públicos epigramas o cualquier otra cosa sin escritura para difamar a alguien: también a quien se hubiese encargado de su compra y venta. Y para aquél que hubiese denunciado el hecho, sea libre sea esclavo, se establece, en caso de condena, una recompensa proporcionada a la calidad de la persona acusada, y al esclavo quizá haya que concederle la libertad. Pues, ¿qué le vamos a hacer, si de ello resulta la utilidad pública?”

Así pues, del tenor literal de este pasaje se desprende que *la ley* hacía referencia en algún lugar al *librum ad infamiam alicuius pertinentem* y preveía la pena de *intestabilitas* para su autor; posteriormente un senadoconsulto hizo extensiva dicha pena a otros supuestos de difamación, la llevada a cabo mediante ἐπιγράμματτα *et aliudve quid sine scriptura*. ¿Cómo explicar, pues, estos testimonios contradictorios? ¿Constituía la difamación escrita un cuarto supuesto contemplado por la ley Cornelia, junto a los tres casos de *iniuriae* físicas? La cuestión, como decíamos, ha dado lugar a arduos debates entre los romanistas y parece encontrarse en un punto muerto. Quienes niegan que la *lex Cornelia* hiciese referencia a la difamación escrita se ven obligados a explicar cómo ha de interpretarse la locución *ex lege* que aparece en el texto del Digesto antes transcrito. Mommsen (1905: vol. II 432) consideraba que la *lex* en cuestión no era otra que la ley de las XII tablas, pero resulta difícil aceptar que en un pasaje en el que se hace constante referencia al contenido de la *lex Cornelia* la expresión *ex lege* haya de interpretarse como una repentina alusión al código decenviral. Más convincente nos parece la propuesta de autores como Pugliese

(1940: 138) y Balzarini (1983: 70 y 81; 1988: 588-589), quienes consideran que la expresión *ex lege* debe entenderse como una genérica referencia a “lo dispuesto en la ley” y no como una referencia concreta a la *lex Cornelia*, aunque Manfredini objeta (1994: 814-817) que en las fuentes jurídicas la locución *intestabilis ex lege* remite siempre a una ley en particular. Finalmente, algunos autores han tratado de enmendar el pasaje del Digesto que venimos analizando. Es el caso de Levy (1930) –seguido en tiempos algo más recientes por Völk (1984: 591 ss.)– quien introduce en el texto una serie de modificaciones que permiten una lectura distinta: el senadoconsulto que allí se menciona es el que reguló realmente la difamación, extendiendo a este supuesto las previsiones de la *lex Cornelia* para las *iniuriae* físicas. Sin embargo, con razón se ha sostenido que la tesis de Levy implica enmendar un texto que no presenta ningún signo de laguna –aunque sí algunas dificultades gramaticales–, partiendo además de ideas preconcebidas acerca del cuál debería ser el contenido de la ley y del senadoconsulto (Smith 1951: 173-176; Manfredini 1979: 196-211).

Por su parte, quienes defienden que la *lex Cornelia* sí contemplaba los supuestos de difamación escrita se ven en la necesidad de conciliar el pasaje que venimos analizando con la reiteradas referencias al hecho de que la ley Cornelia concedía acción sólo en los tres casos citados de *pulsare, verberare* y *vi domum introire*. Bastante ingeniosa es la explicación de Manfredini, quien considera que el procedimiento especial previsto en la ley Cornelia, la *quaestio ex lege Cornelia*, sólo estaba previsto, efectivamente, para esos tres supuestos; pero la ley contendría también otra disposición que sancionaba con la intestabilidad la difamación por medio del *librum ad infamiam alicuius pertinentem*. Se trataría de una *satura lex*, de una ley con disposiciones de diverso tipo, cuya existencia nos es bien conocida (1979: 223-245). No obstante, en un trabajo posterior (1994: 812) Manfredini manifiesta sus dudas respecto de su propuesta inicial.

También se hace preciso explicar los motivos por los que la ley habría prestado atención al fenómeno de la difamación escrita. Smith (1951: 172) destaca que durante mucho tiempo la circulación de obras escritas fue muy limitada y no se planteó la necesidad de reprimir la difamación a través de las mismas. Pero a finales de la República proliferaron los panfletos y libelos. Mientras las fuerzas de las distintas facciones se mantuvieron equilibradas, éstos fueron tolerados, pero bajo la dictadura de Sila la oposición fue silenciada y de ello sería buena muestra la *lex Cornelia*, que sancionó la composición y difusión de un *liber* infamante. La exposición de Smith parece bastante razonable, pero, con todo, resulta problemático establecer una distinción demasiado tajante entre difamación oral y escrita, pues cuando se promulga la *lex Cornelia* ya había visto la luz el edicto *ne quid infamandi causa*, a través del cual se podía sancionar la difamación escrita. ¿Qué sentido tendría entonces regular nuevamente la cuestión por ley? Smith (*ibid*: 175-176) atisba este problema y explica que el concepto de lo que tiempo después se denominaría *iniuria verbis* se hallaba aún en proceso de desarrollo. En el caso de Accio y Lucilio se comprueba que no existía unanimidad a la hora de determinar lo que constituía abuso desde el escenario; en otras palabras, el Edicto era demasiado general y dependía de la interpretación del juez. Ante el auge de una nueva fuente de difamación, la del texto escrito, Sila afrontó la cuestión en la *lex Cornelia*, que se refería a los *libri*, y posteriormente un senadoconsulto se refirió a otras formas de difamación.

Resulta también problemático delimitar el ámbito de aplicación de la *lex Cornelia*. Algunos autores dan por supuesto que el término *liber* se usa en sentido amplio, para hacer referencia a toda composición escrita. Es el caso, por ejemplo, de Pfaff, cuyo artículo en la *RE* (1926) lleva, de hecho, por rúbrica *liber (oder libellus) famosus*. Por contra, Smith (1951: 174) entiende por *liber* una composición escrita de cierta extensión, destinada a ser leída más que recitada, un libro o un panfleto extenso, como el *Trikaranos* de Varrón o el *Anticato* de

César. Sin embargo, nos parece realmente extraño que Sila hubiese promulgado una ley sólo para los *libri*, dejando fuera de su ámbito los *libelli*, seguramente más numerosos y peligrosos, a menos que el dictador estuviese pensando en algún libro en concreto (en este mismo sentido, Völk 1984: 593 ss.; Balzarini 1988: 589). Finalmente, Manfredini (1979: 225-228) entiende que el término *liber* incluía esa especie de periódicos, de crónicas ciudadanas, que Cicerón llama *commentarii rerum urbanarum* y que podían contener un volumen considerable de información, incluyendo todo tipo de *fabulae* y *rumores* (Cic. *fam* 8.1.1). Pero vamos a dejar aquí esta cuestión. A los efectos de nuestra tesis, baste destacar que a finales de la República el Derecho romano había sujetado ya a regulación el novedoso fenómeno de la difamación por escrito. Ésta podía ser castigada, a título de *iniuria*, por medio del edicto *ne quid infamandi causa fiat* y, tal vez –aunque la cosa nos parece muy dudosa–, a través de la *lex Cornelia de iniuriis*.

3.6 La *lex maiestatis*

Para cerrar este capítulo hemos de hacer referencia a la posibilidad de castigar las ofensas verbales como constitutivas de *crimen maiestatis*, esto es, como atentado contra la majestad del pueblo romano o de sus autoridades. Aunque en tales supuestos la afrenta verbal recibe un *nomen iuris* distinto, los antiguos eran conscientes de que entre la *maiestas* y la *iniuria* a particulares existía una sustancial similitud. Así, en un pasaje de Quintiliano (5.10.39) se dice: “Cometiste injuria, pero como iba dirigida contra un magistrado, la acusación es de lesa majestad” (*Iniuriam fecisti, sed quia magistratui, maiestatis actio est*).

El *crimen maiestatis* existía desde tiempos republicanos, pero en un conocido pasaje de sus *Annales* (1.72) Tácito afirma categóricamente que antaño

sólo se castigaban con el mismo ciertos hechos y que las palabras quedaban impunes: *facta arguebantur, dicta inpune erant*. Insiste el historiador en que Augusto fue el primero en utilizar el cargo de *maiestas* contra los libelos difamatorios (*primus Augustus cognitionem de famosis libellis specie legis eius tractavit*): le había impulsado a adoptar tal medida la desfachatez de Casio Severo, un conocido orador, quien se permitía difamar a hombres y mujeres de noble cuna mediante escritos sumamente procaces (*commotus Cassii Severi libidine, qua viros feminasque inlustris procacibus scriptis diffamaverat*). Tiberio mantuvo la política de su predecesor: cuando el pretor Pompeyo Macro le preguntó si debían instruirse causas de lesa majestad, el emperador le respondió que “las leyes había que cumplirlas” (*exercendas leges esse*). En su caso concurrían motivos personales: Tiberio estaba irritado por unos poemas anónimos en los que se le echaba en cara su soberbia, su crueldad y desavenencias con su madre (*hunc quoque asperavere carmina incertis auctoribus vulgata in saevitiam superbiamque eius et discordem cum matre animum*).

Pese a la rotunda afirmación de Tácito, sus palabras han sido puestas en entredicho. Así, señala Gil (2007: 152-154) que el testimonio del historiador no es muy de fiar, pues tiene un especial interés en contraponer la práctica de los antiguos romanos al arbitrario proceder censorial de Tiberio. El caso es que algunos testimonios parecen apuntar al castigo de las ofensas verbales a título de *maiestas* en tiempos republicanos. En concreto, suele citarse en este punto una carta de Cicerón (*fam.* 3.2.2) de la que, según algunos, se desprende que la *lex Cornelia de maiestate*, aprobada en tiempos de Sila, contemplaba el supuesto de difamación. El problema, de entrada, es que el texto está corrupto y ha sido reconstruido de forma distinta por distintos autores. De todos modos, ello no afecta demasiado a la cuestión que venimos tratando, pues sí existe acuerdo entre los estudiosos acerca del sentido general del pasaje. Cicerón felicita a A. Claudio Pulcro por su absolución de una acusación de *maiestas*. Al hilo de esta circunstancia, el Arpinate realiza unas consideraciones sobre lo diferente que

resulta enfrentarse a un cargo de *ambitus* y a uno de *maiestas*. En el caso del *ambitus*, la conducta castigada por la ley es bien precisa, de manera que uno sabe fácilmente si la acusación tiene fundamento y cómo defenderse. Por el contrario, la acusación de *maiestas* se caracteriza por su vaguedad, aunque Sila quiso “que no se pudiera declamar impunemente contra otro” (*ne in quemvis impune declamari*). Así pues, en la epístola de Cicerón se hace referencia al *crimen maiestatis* y se menciona también una intervención legislativa de Sila contra aquellos que *declamaban* impunemente. Sin embargo, del texto no se desprende en modo alguno que, en virtud de la *lex Cornelia de maiestate*, el *declamar contra otro* pasara a ser constitutivo de *crimen maiestatis*. De hecho, tal posibilidad carece de sentido: según hemos comentado ya, el *crimen maiestatis* constituía un atentado contra el pueblo romano en su conjunto o contra sus autoridades, pero en el pasaje que venimos comentando Cicerón habla, genéricamente, de *declamari in quemvis* (en este sentido, Gil 2007: 155-156; Lindsay 1949: 240-243; Bauman 1967: 68 ss.; Manfredini 1979: 247 ss.). Algunos consideran que Sila debió aprobar una norma con el objetivo específico de reprimir la calumnia cuando ésta se vertía en un procedimiento *de maiestate*: como hemos señalado, la acusación de *maiestas* se caracterizaba por su vaguedad y ello dificultaba la persecución del eventual *calumniator* conforme a la *lex Remnia* (Lindsay 1949; Smith 1951; Bauman 1970: 249 ss.).

Aunque, según hemos visto, no nos consta que la *lex maiestatis* de Sila se ocupara de las injurias a las autoridades, Gil (2007: 152-154) considera legítimo inferir que en las numerosas leyes que regularon en época republicana el delito de lesa majestad se castigaran de algún modo las injurias verbales o escritas contra la autoridad pública. Y plantea incluso la posibilidad de que a Nevio se le incoara un proceso de lesa majestad, habida cuenta de la condición de magistrado de Metelo (*ibid.*: 148), aunque no sabemos de nadie que secunde tal hipótesis. Por su parte, Manfredini (1979: 256 ss.) recoge una serie de

testimonios que apuntan a que la *sacrosanctitas* de los tribunos de la plebe los protegía no sólo frente a agresiones físicas, sino también verbales. En particular, llevar la contraria o interrumpir a un tribuno cuando éste se encontraba dirigiéndose al pueblo se consideraba un atentado contra su persona. El culpable podía ser arrestado, multado o incluso ejecutado, en virtud de la *coercitio* tribunicia, pero –sostiene Manfredini– también se podía presentar contra él una acusación formal ante el pueblo, a título de *perduellio* o de *maiestas*.

Aparte de estas especulaciones –que nos parecen bastante razonables– conocemos un caso concreto que, en apariencia, ofrece menos dudas: en el año 246 a.C. una mujer de la familia de los Claudios fue juzgada y condenada por unos comentarios ofensivos contra el pueblo romano. Esta Claudia era hermana de Publio Claudio Pulcro, quien fue vencido en la batalla naval de Drépana con una gran pérdida de vidas romanas. En cierta ocasión en la que Claudia intentaba regresar a su casa, se vio obstaculizada por la muchedumbre. Entonces deseó que su hermano regresara a la vida y volviera a perder otra flota, a fin de que así se viera diezmado de nuevo el pueblo romano, excesivamente numeroso (Suet. *Tib.* 2: *optaverat, ut frater suus Pulcher revivisceret atque iterum classem amitteret, quo minor turba Romae foret*; cfr. también Val. Max. 8.1.damn.4; Gel. 10.6). Suetonio afirma expresamente que a Claudia se le imputó la comisión del *crimen maiestatis*. Algunos han considerado que se trata de un anacronismo (así, Kübler 1928). Otros, en cambio, entienden que no hay motivos de peso para negar la realidad de este suceso, aunque se trataría –eso sí– de un hecho excepcional (en este sentido, Bauman 1970: 28; Manfredini 1979: 263). Y, precisamente por la excepcionalidad de este supuesto, podemos concluir que las palabras de Tácito citadas *supra* reflejan, en esencia, la realidad: en tiempos de la República las palabras resultaban por lo general impunes, aunque fuera *de facto*; la represión de las mismas a título de *maiestas* es característica del Principado. Sobre ello volveremos en el capítulo VI.

CAPÍTULO IV: VITUPERATIO NON INIVSTA

En el capítulo anterior hemos analizado los distintos instrumentos que utiliza el Derecho para reprimir los *mala dicta*: los poderes de los magistrados, las acciones contempladas en el Edicto del pretor, la *lex Cornelia de iniuriis* y la *lex maiestatis*. Sin embargo, lo que allí hemos dicho debe ser objeto de ulteriores precisiones, pues no todas las manifestaciones del *male dicere* resultan inmorales o antijurídicas. Todo aquél que se aproxima, aunque sea superficialmente, a la literatura latina, puede constatar con facilidad que la injuria está presente en numerosos géneros: basta pensar en Lucilio, en Catulo o en los discursos de Cicerón. Uno tiene la impresión de que la sociedad romana, sobre todo en época republicana, toleraba la difamación en un buen número de situaciones o, por lo menos, no ponía demasiado empeño en reprimirla. Contamos también con algunas reflexiones de los antiguos sobre la licitud o ilicitud del vituperio. Así, Cicerón considera inaceptable que los comediógrafos se permitan atacar a ciudadanos honrados y alaba que la ley reprima la *poetarum licentia*; en cambio, menciona otros supuestos en los que, al parecer, *licet vituperare* (rep. 4.12):

Iudiciis enim magistratuum, discepcionibus legitimis propositam vitam, non poetarum ingeniis, habere debemus nec probrum audire nisi ea lege ut respondere liceat et iudicio defendere.

“Pues hemos de exponer nuestra conducta a los juicios de los magistrados y en procedimientos legalmente establecidos, no al ingenio de los poetas, y no tenemos por qué oír ninguna infamia si no es con una ley que nos permita responder y defendernos en juicio”.

Manfredini (1979: 149-163) destaca que en este pasaje Cicerón recoge unas normas de comportamiento, sin duda antiquísimas, que legitimaban la difamación en el ámbito de los tribunales, en el Senado y en respuesta a una

previa agresión verbal. Pero no creemos que Cicerón pretendiera enumerar de forma exhaustiva todos los supuestos en los que la injuria resulta lícita. Se trata más bien de un comentario realizado al hilo de la cuestión que se discute en ese pasaje del *De re publica*: los excesos de los poetas. No conocemos ningún texto, ni literario ni jurídico, en el que se expongan de forma sistemática los distintos supuestos en los que la injuria y la difamación son toleradas por el Derecho. Entre los autores modernos, Manfredini es –a nuestro juicio–, quien mejor ha analizado, desde el punto de vista estrictamente jurídico, esta cuestión (1979, especialmente capítulos 5 y 6), mediante el examen conjunto y a partir de la integración de las fuentes jurídicas y de los textos literarios. Pero en nuestra exposición nosotros vamos a abordar, además de los aspectos jurídicos, otras cuestiones de orden histórico y de orden literario, de las que no se ocupa el romanista italiano, de manera que nuestro planteamiento es sustancialmente diferente.

4.1 Los *ioci* y el problema del *animus laedendi*

En el capítulo II comentábamos que existían en Roma, desde antiguo, ciertas formas preliterarias de versificación satírica que no eran objeto de represión legal. Apuntábamos también las razones que se han dado para explicar la impunidad de ese tipo de versos. Está, por un lado, la explicación *mágica*: tanto los *fescennini* como los *carmina triumphalia*, cumplían una función apotropaica; la burla que comportaban tenía por objeto contrarrestar el exceso de fortuna de sus destinatarios (los felices esposos, el general victorioso), que estaban expuestos a la venganza de la Némesis. Se ha señalado también que la licencia permitida en tales ocasiones funcionaba como válvula de escape de las tensiones sociales, un fenómeno que está atestiguado en otras culturas. En el

caso concreto de los *carmina triumphalia*, el contraste entre los rigores de la vida castrense y la licencia permitida a los soldados durante la ceremonia del triunfo resulta especialmente llamativa. Una vez liberados de la férrea disciplina militar, los soldados podían emprenderla contra su general y escarnecerlo sin ningún tapujo. Suetonio (*Iul.* 51) nos ha conservado unos versos que se cantaron durante el triunfo de César. En un dístico se hacía referencia a su desenfrenada conducta sexual, a sus cuantiosas deudas y a un rasgo físico que siempre trató de disimular, la calvicie:

*Urbani, servate uxores: moechum calvum adducimus.
Aurum in Gallia effutuisti, hic sumpsisti mutuum.*

“Ciudadanos, guardad a vuestras esposas: aquí os traemos al calvo adúltero./ En la Galia te cepillaste el oro que aquí tomaste prestado”.

Podría argumentarse que estos versos no tienen en realidad un contenido excesivamente ofensivo. En el caso de la conducta sexual de César, podría verse incluso cierto alarde de las *hazañas* del general en este terreno, pues, al fin y al cabo, el adulterio del varón siempre se juzgó con una doble moral (Rufell 2003: 58). Pero en otros versos los soldados traían a colación un episodio que siempre reportó una terrible vergüenza a César: sus supuestas relaciones homoeróticas con el rey Nicomedes de Bitinia, en las que César habría adoptado el rol pasivo.

*Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem:
Ecce Caesar nunc triumphat, qui subegit Gallias,
Nicomedes non triumphat, qui subegit Caesarem.*

“César sometió las Galias, Nicomedes a César:/ He aquí que ahora triunfa César, que sometió las Galias/ pero no triunfa Nicomedes, que sometió a César”.

Cuenta Dión Casio (43.20) que César soportaba bien las pullas de sus soldados hasta que éstos sacaron a relucir el *affaire* de Nicomedes. Entonces César quedó avergonzado y manifiestamente dolido; incluso intentó defenderse

jurando que no era cierto, pero no consiguió con ello más que caer en el ridículo (πάνυ τε ἔδυσκόλαινε καὶ ἔνδηλος ἦν λυπούμενος, ἀπολογεῖσθαί τε ἐπεχείρει καὶ κατώμνυε, κακ τούτου καὶ γέλωτα προσεπωφλίσκανεν).

Desde el punto de vista estrictamente jurídico, los *carmina triumphalia* y los *fescennini* resultaban impunes en la medida en que caían dentro del ámbito de lo socialmente tolerado. En este punto hemos de recordar lo que ya hemos expuesto en el capítulo anterior a propósito del *convicium*: el Edicto del pretor tomaba en consideración las costumbres de la Ciudad y, por ello, sólo resultaba punible el *convicium adversus bonos mores*. Así lo explica Ulpiano (*Dig. 47.10.15.5; 57 ad ed*):

Sed quod adicitur a praetore "adversus bonos mores", ostendit non omnem in unum collatam vociferationem praetorem notare, sed eam, quae bonis moribus improbatur quaeque ad infamiam vel invidiam alicuius spectaret.

“Pero lo que añade el pretor, de que sea *faltando a las buenas costumbres*, indica que el pretor no censura toda vociferación dirigida contra una persona, sino aquella que reprueban las buenas costumbres y que va encaminada a difamar y despertar el odio contra alguien”.

La tolerancia hacia estas formas de versificación satírica no era algo particularmente vinculado a la *libertas* republicana y, por ello, este tipo de versos también se recitaban impunemente bajo el gobierno de los emperadores. Marcial (7.8.7-10), dirigiéndose a Domiciano, quien regresa a Roma victorioso, le recuerda las bromas que oír durante la ceremonia del triunfo y la licitud de las mismas:

*Festa coronatus ludet convicia miles,
inter laurigeros cum comes ibit equos.
Fas audire iocos levioraque carmina, Caesar,
et tibi, si lusus ipse triumphus amat.*

“El soldado, ceñido con la corona, se divertirá con festivo griterío,/ mientras te escolte entre caballos engalanados con laurel./ Lícito es oír bromas y versos ligeros, César,/ incluso para ti, si el triunfo mismo gusta de tales juegos”.

También se permite mayor licencia con motivo de las Saturnales. En otro poema, Marcial (11.15) anuncia que el libro de epigramas que va a ver la luz es más desvergonzado que los restantes. Pero el lector debe tener presente que se trata de versos *saturnalicios* y que en ese *libellus* el poeta no sigue su costumbre habitual:

*Versus hos tamen esse tu memento
Saturnalicios, Apollinaris:
mores non habet hic meos libellus.*

Finalmente, la tolerancia hacia los *fescennini* lanzados en las ceremonias nupciales siempre se mantuvo. En la *Medea* de Séneca el coro entona un canto nupcial y se dirige a los jóvenes, exhortándoles a que se diviertan como es permitido (107-109):

*Concesso, iuvenes, ludite iurgio.
Hinc illinc, iuvenes, mittite carmina:
rara est in dominos iusta licentia.*

“Divertíos, jóvenes, con la disputa permitida./ Lanzaos versos, jóvenes, los unos a los otros:/ que rara vez se permiten estas licencias para con los señores”.

La licitud de estos versos se pone también de manifiesto en el *Cento nuptialis* de Ausonio (*parecbasis*): *verborumque petulantiam notus vetere instituto ludus admittit* (“este conocido divertimento admite, en virtud de una antigua costumbre, la desvergüenza en las palabras”). Y, finalmente, en Claudiano, *In nuptiis Honorii et Mariae fescennina* (4.29): *permissisque iocis turba licentior/ exsultet tetricis libera legibus* (“y que la muchedumbre, con mayor libertad de la habitual, se regocije con las bromas permitidas, libre de las tétricas leyes”).

Los *fescennini* y los *carmina triumphalia* son descritos habitualmente como *ioci*. Así, Livio (5.49.7) se refiere a los segundos como *iocos militaris quos inconditos iacunt*. Partiendo de esa tradición de la risa ritual, los poetas

intentarán justificar sus versos argumentando que se trata de simples *ioci* y que en realidad no tienen intención de ofender a nadie: no hay un *animus laedendi*, sino un *animus iocandi*. Ello nos lleva a la cuestión, más general, del *animus* exigible para imputar a alguien el delito de injurias. En un pasaje del Digesto (47.10.3.1; Ulp. 56 *ad ed.*) Ulpiano se refiere expresamente a la ausencia de castigo cuando las injurias han sido vertidas por una persona que, en terminología moderna, denominaríamos *inimputable*:

Illud relatam peraeque est eos, qui iniuriam pati possunt, et facere posse. Sane sunt quidam, qui facere non possunt, ut puta furiosus et inpubes, qui doli capax non est: namque hi pati iniuriam solent, non facere. Cum enim iniuria ex affectu facientis consistat, consequens erit dicere hos, sive pulsent sive convicium dicant, iniuriam fecisse non videri.

“Siempre se ha dicho que aquellos que pueden ser víctimas de una injuria, pueden ser también autores de la misma. Pero hay, ciertamente, quienes no pueden ser autores, como, por ejemplo, el loco y el impúber, que no tiene capacidad de albergar dolo: en efecto, éstos pueden ser víctimas de una injuria, pero no autores. Puesto que la injuria depende de la intención de quien la hace, habrá que reconocer, en consecuencia, que éstos, aunque golpeen a alguien o le insulten a gritos, no se considera que hayan cometido una injuria”.

A veces las fuentes literarias nos transmiten de forma vívida la vigencia de esta regla. Así, Suetonio (*Iul.* 49) recoge una anécdota protagonizada por cierto Octavio (*Octavius quidam*), quien “por la enfermedad de su mente hablaba con más libertad de la cuenta” (*valitudine mentis liberius dicax*): ante una nutrida concurrencia (*conventu maximo*) el tal Octavio, tras llamar a Pompeyo *rex*, saludó a César como *regina* (*cum Pompeium regem appellasset, ipsum reginam salutavit*). En otras ocasiones, el destinatario de una injuria puede restar importancia a ésta pretendiendo que el ofensor no debe estar muy bien de la cabeza. Así, en la invectiva *In Ciceronem* (1), se ponen en boca de Salustio estas palabras:

Graviter et iniquo animo maledicta tua paterer, M. Tulli, si te scirem iudicio magis quam morbo animi petulantia ista uti.

“Soportaría mal tus injurias y me enojaría, Marco Tulio, si supiese que recurres a esa petulancia en tu sano juicio más que por una enfermedad de tu mente”.

Sin embargo, no tenemos, en el caso de la literatura latina, ninguna anécdota que pueda compararse con la protagonizada, en la literatura griega, por el legislador y poeta Solón, quien supuestamente se fingió loco para burlar cierta prohibición legal (Plut. *Sol.* 8; Cic. *off.* 1.30; Just. 2.7.9; Polyaen. 1.20; Lib. *Decl.* 23, 25). Atenas había mantenido constantes disputas con Mégara por el dominio de la isla de Salamina. A fin de evitar más enfrentamientos, la ley ateniense acabó prohibiendo, bajo pena de muerte, que nadie propusiese por escrito o de palabra que la ciudad debía recuperar dicha isla. Pero Solón hizo correr por la ciudad la noticia de que había enloquecido y luego irrumpió en el ágora, tocado con un gorro, y recitó su conocida elegía *Salamina*. La treta surtió el efecto deseado, pues los atenienses derogaron la ley y emprendieron de nuevo la guerra, poniéndose bajo las órdenes de Solón.

Dejando a un lado el supuesto de las personas inimputables, volvamos ahora a los *ioci* de los poetas. ¿Puede justificar el *animus iocandi* la composición de versos ofensivos? En un pasaje del Digesto (47.10.3.3; Ulp. 56 *ad. ed.*) Ulpiano afirma que si alguien golpea a otro en broma, no responde por injurias (*quare si quis per iocum percutiat ... iniuriarum non tenetur*). Pero este pasaje se refiere sólo a las lesiones físicas y, por lo demás, se trata de un aserto bastante general, susceptible tal vez de matices. En lo que a las agresiones verbales se refiere, nuestros tribunales consideran que el *animus iocandi* no elimina necesariamente el *animus iniuriandi*: a menudo concurren ambos y la expresión injuriosa/jocosa resulta punible conforme a Derecho (sentencia del Tribunal Supremo de 9/02/84). Creemos que una solución semejante debía darse en Derecho Romano. En este sentido, resulta llamativo que la excusa del *iocus* no suele aparecer sola, sino unida a otros motivos apologeticos. Así, Horacio habla de un *ridentem dicere verum* (*sat.* 1.1.24), de un “decir la Verdad entre risas”: desde el punto de vista literario, se trata de la reivindicación del *σπουδογέλοιον* como principio compositivo, pero en el plano jurídico concurren aquí el argumento del *iocus* y

la *exceptio veritatis*. En otro lugar (*Sat.* 1.4.103-106), Horacio pide excusas por si ha hablado con demasiada franqueza (*liberius si/ dixero quid*) o se ha excedido en sus bromas (*si forte iocosius*): sigue la costumbre de su padre, quien le enseñó a evitar los vicios señalándoselos con ejemplos (*insuevit pater optimus hoc me,/ ut fugerem exemplis vitiorum quaque notando*). Por lo tanto, Horacio admite la posibilidad de que el *iocus* se pase de la raya, pero se ampara en el propósito moral que anima su sátira –sobre este punto volveremos más adelante–.

El patrón se repite en otros poetas. Ovidio (*trist.* 2.354) proclama: *vita verecunda est, Musa iocosa mea*. En este caso, además del carácter jocoso de los versos, se hace hincapié en la integridad moral de su autor. Y, en efecto, la conducta personal es una circunstancia que se valora a la hora de decidir si uno merece ser condenado o no por *iniuria*. Del mismo modo, Marcial, en la carta que abre el libro primero de sus epigramas, se escuda en la *inocencia* de sus juegos (*iocorum nostrorum simplicitate*). Pero no es su único argumento. En un poema dirigido a Domiciano (5.15), Marcial presume de que lleva escritos ya cinco libros de sus *ioci*, sin que nadie se haya sentido ofendido (*Quintus nostrorum liber est, Auguste, iocorum/ et queritur laesus carmine nemo meo*); al contrario, muchos se consideran honrados por el hecho que el poeta los mencione (*gaudet honorato sed multus nomine lector,/ cui uictura meo munere fama datur*).

Finalmente, debemos citar en este punto un episodio que se produjo bajo el gobierno de Augusto (*Suet. Aug.* 53). En cierta ocasión en la que el *princeps* presenciaba una representación teatral los espectadores interpretaron la frase *O dominum aequum et bonum!* (“¡Oh, señor justo y bueno!”) como una referencia –al parecer positiva– al emperador y la aplaudieron con genuino entusiasmo. Pero a Augusto, preocupado por mantener la apariencia de *libertas*, no le hizo ninguna gracia que se aplicara a su persona el calificativo de *dominus*, un término cargado de connotaciones negativas desde la ideología republicana. Baste recordar que en sus *Res Gestae* (1) el propio Augusto justifica los inicios de

su actividad política definiendo el consulado de Antonio como una *dominatio* frente a la cual hubo de levantarse el heredero de César. Por ello Augusto rechazó en el acto las adulaciones y al día siguiente promulgó un edicto prohibiendo expresamente que en lo sucesivo nadie le llamase *dominus*. Y, para disipar posibles dudas, especificó: “ni en serio ni en broma” (así lo indica Orosio, *adv. pag.* 6.22.4: *dominumque posthac se appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis vel serius vel ioco passus est*).

4.2 El *male dicere* en la política romana

Un rasgo muy llamativo de la vida pública romana en el periodo republicano es la frecuencia con la que los prohombres de la Ciudad se atacan ferozmente entre sí, ya sea oralmente (en las *contiones*, en el Senado o en los procedimientos judiciales con trasfondo político), ya sea mediante diversas formas de propaganda escrita. No se trata tan sólo de criticar la postura de un rival o su gestión en un asunto determinado: se utilizan contra él verdaderos insultos. Algunos de ellos afectan a la esfera de su actuación pública. Así, se puede llamar a alguien *rex*, *dominus*, *tyrannus* u *hostis patriae* (cfr. Opelt 1965: 128-148 para una tipología completa). Pero, aparte de ello, se entra también en el terreno de *lo personal*, en la vida privada del adversario, a quien se pueden echar en cara su humilde origen, sus problemas financieros, su aspecto físico o sus preferencias sexuales (cfr. Opelt 1965: 148 ss.). Los tópicos de vituperio se repiten habitualmente y, así, los calificativos que Cicerón dedica a Clodio no difieren demasiado de los que aplica a Catilina: se trata, como señala Pina Polo (1991), del *lenguaje de la invectiva*.

En las páginas que siguen vamos a analizar, en primer lugar, los canales a través de los cuales discurren los *mala dicta* en la política romana y después

examinaremos los principios que legitiman esa agresividad verbal. Aunque hemos de advertir que reservamos para el epígrafe siguiente el estudio detallado de la difamación en los tribunales: el grueso de los discursos que conservamos corresponden a procedimientos judiciales con trascendencia política, pero la posibilidad injuriar a la contraparte no se limita a éstos; por otro lado, el *male dicere* en los tribunales presenta unas notas características que exigen un tratamiento diferenciado.

Entrando ya a analizar la difamación en las instituciones, comenzaremos por las asambleas del pueblo. En la época de los enfrentamientos patricio-plebeyos los tribunos de la plebe utilizaban las *contiones* para lanzar andanadas contra los magistrados patricios. Algunos se empleaban a fondo en tal menester, como es el caso del tribuno Lucio Trebonio, quien se ganó por ello el sobrenombre de *Áspero* (Liv. 3.65: *insectandisque patribus, unde Aspero etiam inditum est cognomen, tribunatum gessit*). Los tribunos solían clamar contra las acciones que perjudicaban al pueblo. Así, en Livio 2.56 el tribuno Letorio acusa a los patricios de haber nombrado, no un cónsul, sino un verdugo para maltratar y atormentar a la plebe (*a patribus non consulem, sed carnificem ad vexandam et lacerandam plebem creatum esse*). Y en Livio 58.11 los tribunos, ante la propuesta de una campaña contra Veyes, acusan a los patricios de castigar al pueblo deliberadamente con la guerra para que olvide sus reivindicaciones. Aunque los destinatarios de los ataques no son siempre los magistrados patricios: en Livio 4.48.16 unos tribunos llaman a otros traidores a los intereses de la plebe y esbirros de personajes consulares (*proditores plebis commodorum ac servos consularium appellantes*). La inviolabilidad tribunicia garantiza a los tribunos su libertad de palabra, algo que provoca la cólera de los magistrados patricios, quienes arremeten a su vez contra ellos. En Livio 3.19.4 el cónsul Lucio Quincio Cincinato afirma que los tribunos reinan por su lengua y sus calumnias (*lingua criminibusque regnarent*) y los tacha de charlatanes, sediciosos

y semilla de la discordia (*loquaces, seditiosos, semina discordiarum*). En Livio 5.6.13-14 el cónsul Apio Claudio se queja de la libertad de los tribunos: quien deserta y abandona el campamento merece el suplicio; en cambio, quienes aconsejan desertar, no a uno u a otro, sino al ejército entero, son escuchados públicamente en la asamblea (*fustuarium meretur, qui signa relinquit aut praesidio decedit: auctores signa relinquendi et deserendi castra non uni aut alteri militi sed universis exercitibus palam in contione audiuntur*).

Resuelto el conflicto patricio-plebeyo, las *contiones* mantienen en época tardorrepública un papel fundamental a la hora de crear opinión pública y –en lo que a nosotros nos interesa– de desacreditar a un rival político y generar *invidia* contra el mismo (cfr. Pina Polo 1997: 123-163, a quien seguimos en este punto). Los discursos pronunciados en una *contio* podían tener un auditorio de unos centenares de personas, pero éstas se encargaban de propagar lo que allí se había dicho por el procedimiento del boca a boca. Había, además, individuos especialmente dedicados a difundir rumores: los *susurratores* y los *subrostrani* (Cic. *fam.* 8.1.4). Manucio (*Comm.* 325) explica que el término *subrostrani* se aplica a personas de la más baja condición que habitualmente merodean bajo la tribuna de los oradores (*de hominibus infimi ordinis sub rostris versari solitis*). Así pues, algunos rumores se generaban en los *Rostra* y desde allí se propagaban al resto de la Ciudad (Pina Polo 1997: 131). El procedimiento podía resultar muy efectivo. Cuando Cicerón se dirige al pueblo para informarle sobre la conjura de Catilina, insiste en que éste tenía la intención de incendiar Roma. Que ello fuera cierto o no, poco importaba: de lo que se trataba era de sembrar la duda y el miedo y, con ello, de privar a Catilina de apoyos entre la población. Octaviano también se sirvió con éxito de las *contiones* para descalificar ante el pueblo a sus principales rivales políticos: Sexto Pompeyo fue presentado como el responsable de la actividad de los piratas en el Mediterráneo y Marco Antonio como un verdadero enemigo de la patria (Pina Polo 1997: 132). Una vez lanzadas desde la tribuna, las descalificaciones –siempre que resultasen

creíbles— se convertían en un *rumor* difícil de contener. El mejor modo de combatirlo era que el perjudicado tomase a su vez la palabra ante el pueblo. Pero, como recuerda Pina Polo (1997: 133-134), en Roma existían fuertes limitaciones al uso de la palabra: en una *contio* sólo podían dirigirse al pueblo el magistrado convocante y aquellas personas concretas a las que éste concedía la palabra. Así pues, si la persona que había sido atacada no tenía la condición de magistrado o no contaba con algún aliado entre los magistrados de ese año que pudiese convocar para él una *contio*, la posibilidad de dar una respuesta efectiva se esfumaba. Lo mismo sucedía cuando el atacado se encontraba fuera de Roma. En este sentido —observa Pina Polo— en los casos citados *supra*, la ausencia de Marco Antonio, Sexto Pompeyo y Catilina facilitaron su desprestigio.

Pasemos ahora al Senado. En una carta dirigida a Ático, Cicerón relata de forma muy vívida un enfrentamiento en el Senado con su acérrimo enemigo Publio Clodio (*Att.* 1.16.10). Clodio se mofa de los intentos del orador de ascender en la escala social comprándose una propiedad de recreo en Baias, la zona de moda entre los nobles romanos: “¿Qué se le ha perdido a un hombre de Arpino en las aguas termales?” (*quid homini Arpinati cum aquis calidis?*). También saca a relucir el espinoso asunto de la ejecución, sin juicio previo, de los catilinarios, dirigiendo a Cicerón el calificativo de *rex*: “¿Hasta cuándo vamos a soportar a este rey?” (*quousque hunc regem feremus?*). Cicerón, por su parte, le echa en cara a Clodio el escándalo de la profanación de los misterios de la *Bona Dea*, se burla de sus frustradas expectativas de recibir parte de una herencia y le acusa de haber sobornado a un jurado. Como era de esperar, Cicerón se presenta como vencedor de ese enfrentamiento dialéctico: tras una brillante frase del orador, el Senado prorrumpe en aplausos y Clodio se da por vencido y se sienta en silencio (*magnis clamoribus adflictus conticuit et concidit*). Aunque la versión del Arpinate puede ser interesada, lo relevante aquí es que la

carta nos ha conservado el aroma genuino de la vida política romana, caracterizada por una fuerte confrontación personal (Arena 2007: 151). En este caso asistimos a un intercambio de golpes dialécticos, mediante frases breves cargadas de inquina y de agudeza. Pero también podía atacarse a un enemigo mediante un discurso plenamente elaborado, como es el caso del *In Pisonem* y de la *Segunda Filípica*, ambas piezas maestras de invectiva y compuestas para ser pronunciadas en el Senado –aunque la *Segunda Filípica* no llegó a pronunciarse nunca–. Evidentemente, no toda reunión del Senado presenciaba enfrentamientos verbales de tal calibre, pero el caso es que, en el curso de los debates senatoriales, podían lanzarse ataques a un rival, quien, a su vez, podía intervenir para responder a los mismos (Lintott 1999: 81).

Hemos hablado de los ataques verbales lanzados en las asambleas del pueblo y en el Senado. Como apuntábamos *supra*, de la difamación en los tribunales vamos a ocuparnos con detenimiento en el epígrafe siguiente, pero aquí debemos adelantar un par de observaciones. La oratoria forense es un vehículo particularmente apto para la invectiva de carácter político. En primer lugar, por las posibilidades de difusión del discurso: éste se pronuncia públicamente en el Foro, ante los miembros del jurado y ante la *corona* de espectadores que se agolpa en torno al estrado; y, aparte del efecto inmediato que puede surtir en un nutrido auditorio, el contenido del discurso puede difundirse posteriormente por el boca a boca o a través de su publicación. En segundo lugar, las características del procedimiento judicial romano favorecen la invectiva más furibunda: el orador romano no se ve sujeto a demasiadas trabas en el uso de la palabra; en concreto, puede atacar a su adversario poniendo en tela de juicio su vida entera, mediante descalificaciones que nosotros consideraríamos totalmente *impertinentes* en relación con el hecho que se enjuicia.

Por último, hemos de señalar que el político romano, además de atacar abiertamente a sus rivales en las asambleas, en el Senado o en los tribunales, tampoco desdeña la utilización de otros cauces para propagar oralmente *rumores* y crear un determinado estado de opinión popular. Es ésta una cuestión que han estudiado los historiadores de la Antigüedad y a nosotros nos interesa en la medida en que el *rumor* puede incluir la descalificación del adversario y convertirse, por tanto, en un *male dicere*. En una carta dirigida a Cicerón, quien se encuentra ausente de Roma (*fam.* 8.1.4), Celio le informa sobre ciertos rumores relativos a las intenciones de César: al principio circulaban en pequeños círculos “que tú conoces” (*inter paucos, quos tu nosti, palam secreto narratur*), pero Domicio se dedica a propagarlos poniéndose las manos alrededor de la boca a modo de altavoz (*cum manus ad os apposuit*). Laurence (1996) señala que las tradicionales estructuras clientelares debieron ser utilizadas por los grandes *patroni* para difundir sus puntos de vista entre capas amplias de la población. Clodio rompió los esquemas tradicionales y abrió nuevos canales de comunicación con la plebe: los habitantes de Roma fueron agrupados en *collegia* formados por personas que residían en un mismo *vicus*, con unos *magistri vici* al frente; a través de esos *magistri vici* se podían difundir rumores y movilizar a la población urbana. Aparte de los cauces señalados por Laurence, Pina Polo (1998: 131) plantea la posibilidad de que los *susurratores* y *subrostrani* a los que hemos hecho referencia *supra* actuaran, al menos en algunas ocasiones, al servicio de uno u otro político. Y añade que, tal vez, en esa difusión oral de los rumores fueran importantes también lo que Vanderbroeck llamó *intermediate leaders*, esto es, gentes que servían de vínculo entre los grandes políticos y la plebe: *apparitores, duces*, libertos o hijos de libertos y miembros de claques.

Hasta ahora nos hemos referido a la difamación oral. Pero también se atacaba a los rivales políticos por escrito. En primer lugar, las deliberaciones de

los senadores podían quedar reflejadas en los *acta diurna* y los discursos forenses podían ser publicados. En algunos casos la difusión escrita podía tener una repercusión notable, al menos en algunos estratos de la población. Así, el *In Pisonem* ciceroniano se convirtió en obligado objeto de estudio para cualquier joven que se iniciase en la retórica. Pisón escribió una respuesta, pero Cicerón se abstuvo de continuar con el intercambio verbal, convencido de que nadie prestaría ya atención a Pisón si el Arpinate no se dignaba siquiera a contestarle (*ad Q. fr.* 3.1.11). Aparte de discursos como el *In Pisonem*, concienzudamente elaborados y de gran valor literario, se podía atacar a los rivales mediante *panfletos* de diverso tipo (cfr. Bardon 1952: 284-290). Así, Bruto escribió contra Pompeyo un *De dictadura Pompei*, y Metelo Escipión atacó en otro panfleto la actuación de Catón en Chipre. Posteriormente, Octaviano y Marco Antonio se cruzarían también unos panfletos, en forma de epístola, de extraordinaria crudeza. Pina Polo (1997: 125-127) considera que esta propaganda escrita –al igual que la poesía de un Catulo o de un Calvo– debía de circular entre la élite y tenía por objeto crear en su seno un determinado estado de opinión. Difícilmente la gran masa de la población tendría acceso a esos escritos, porque su circulación sería restringida (la publicación era costosa) y por su propia incapacidad para leerlos. En cambio, sí pudieron tener influencia sobre la *plebs* los *graffiti* con *slogans*, cuya lectura resultaba sencilla y cuyo contenido podía difundirse fácilmente.

Para terminar con los medios de difamación escrita, hemos de hacer especial referencia a un supuesto muy particular: la utilización de edictos como cauce para dar rienda suelta a la maledicencia. Bíbulo, colega de César en el consulado, padeció los constantes manejos del futuro dictador y se vio ninguneado hasta tal punto que la plebe, para designar el año, hablaba del consulado de Julio y de César. Frustrado, Bíbulo atacó a su colega públicamente y utilizando además un cauce institucional como lo era el ejercicio del *ius edicendi*, esto es, la facultad del magistrado de promulgar edictos y darlos a

conocer al pueblo. La virulencia de su contenido queda de manifiesto en el calificativo que les aplica Cicerón (*Att.* 2.21.4): *Archilochia edicta*. Y, en efecto, parece que esos edictos incluían referencias a las relaciones homosexuales entre César y Nicomedes de Bitinia y a las aspiraciones de César al *regnum* (Suet. *Iul.* 9.10.49), lo que, sin duda, los hacía especialmente atractivos a los ojos del pueblo (Millar 1998: 130). De hecho, la plebe se agolpaba en los lugares donde tales edictos se hallaban fijados, hasta el punto que Cicerón comenta que resultaba imposible transitar por los mismos: *itaque Archilochia in illum edicta Bibuli populo ita sunt iucunda, ut eum locum, ubi proponuntur, prae multitudine eorum qui legunt transire nequeamus*.

Hemos analizado ya los cauces a través de los cuales discurre la maledicencia en la vida pública romana. Y ahora hemos de plantearnos su fundamento. En la política romana la credibilidad de un personaje público lo es todo: son las personas, y no tanto su programa político, las que se someten al escrutinio popular; por ello la descalificación personal va estrechamente unida a la descalificación política (Pina Polo 1992: 137, con bibliografía). El insulto se utiliza para destruir a los rivales y, al mismo tiempo, para afirmar la propia superioridad moral. En este línea, Corbeill (2002: 198) destaca que Cicerón emplea la invectiva más furibunda en momentos claves de su trayectoria política, cuando necesita modelar nuevos aspectos de su identidad pública: como un joven acusador (*Verrinas*), como cabeza del Estado (*Catilinarias*), como un antiguo exiliado que busca restablecer su autoridad (*In Vatinium, In Pisonem*) y como un veterano hombre de Estado que ejerce su influencia por última vez (*Filípicas*). Seguramente nada ilustre tan bien el efecto que el orador busca lograr con su invectiva como la *peroratio* de los discursos *In Vatinium* e *In Pisonem*. En este último Cicerón, después de destrozar a su rival, se regodea en la contemplación del estado en que éste se encuentra: sin voz, sin libertad, sin dignidad, sin nada que recuerde su condición de antiguo cónsul, asustado,

tembloroso, adulando rastreramente a todos; así es como quería verte –dice Cicerón– y así es como te he visto (*sine voce, sine libertate, sine auctoritate, sine ulla specie consulari, horrentem, trementem, adulantem omnis videre te volui; vidi*).

La práctica de la invectiva se acepta con sorprendente naturalidad. “La curtida tribu de los políticos romanos –dice Syme (1989: 200-201)– pronto adquirió la inmunidad a las formas más groseras de la injuria y la deformación de los hechos. Estaban protegidos por su larga familiaridad, por su sentido del humor y por su habilidad para resarcirse”. Pese a haber recibido un brutal ataque de Cicerón, parece que Vatinius no le guardó rencor, pues años después escribió al orador una epístola en tono amable (*fam.* 5.10a). Los versos de Catulo y Calvo hicieron mucho daño a César, pero éste buscó la reconciliación con los poetas (Suet. *Iul.* 73). “Era cuestión de honor en una sociedad liberal encajar estas cosas con elegancia” –concluye Syme–. Claro que, aparte de encajar los golpes, lo que se espera de un político romano es que sea capaz de responder a sus adversarios, superándolos en agudeza, si cabe. Esa capacidad de atacar y defenderse adecuadamente en los enfrentamientos dialécticos es muestra de una cualidad que los romanos denominaban *urbanitas*. Así se desprende de la definición que nos proporciona Domicio Marso en su tratado *De urbanitate* (*apud* Quint. 6.3.104):

Urbanitas est virtus quaedam in breve dictum coacta et apta ad delectandos movendosque homines in omnem affectum animi, maxime idonea ad resistendum vel lacesendum, prout quaeque res ac persona desiderat.

“La *urbanitas* es una cualidad que se concentra en un breve dicho y que resulta adecuada para deleitar y para llevar a los hombres a cualquier disposición del ánimo, especialmente apropiada para responder y atacar, según lo exija el asunto y la persona”.

Esa virtud debe adornar al verdadero *orator*. Así, Cicerón (*de orat.* 1.17) señala que el orador ha de dominar los distintos ámbitos del saber, construir

adecuadamente el discurso, y conocer las pasiones humanas, pero además “conviene añadir a lo anterior cierta gracia y humor y una erudición digna de un hombre libre, así como rapidez y concisión tanto al responder como al golpear, todo ello unido a un sutil encanto y *urbanidad*” (*Accedat eodem oportet lepos quidam facetiaeque et eruditio libero digna celeritasque et brevitatis et respondendi et lacessendi subtili venustate atque urbanitate coniuncta*).

Para cerrar este epígrafe hemos de comentar que, desde un punto de vista teórico, las injurias vertidas en el curso de los debates políticos podían ser reprimidas a través de la *coercitio* cuando se faltaba al respeto a un magistrado. Sin embargo, se trata de una circunstancia escasamente documentada (Manfredini 1979: 155): parece que, *de facto*, los *patres* no estaban dispuestos a aceptar demasiadas cortapisas en el uso de la palabra. El siguiente episodio, narrado por Cicerón (*de orat.* 3.1-5) y por Valerio Máximo (6.2.2), ilustra bien este punto. El cónsul Lucio Filipo había menospreciado gravemente al Senado en un discurso pronunciado ante la asamblea del pueblo. En la siguiente reunión del Senado, el orador Licinio Craso atacó ferozmente a Filipo, quien no pudo soportarlo y ordenó su arresto. Pero Craso, visto que no se respetaba la dignidad del Senado, cuestionó también el poder del cónsul, pues rechazó al líctor con estas palabras: *non es mihi, Philippe, consul, quia ne ego quidem tibi senator sum* (“para mí, tú no eres cónsul, Filipo, puesto que tampoco yo soy senador para ti”).

4.3 La maledicencia en los tribunales

La oratoria forense es uno de los ámbitos en los que mejor tenemos documentada la invectiva, pues, aparte de referencias varias en obras de diverso cuño, conservamos un número nada desdeñable de discursos de Cicerón. Pero, antes de continuar, hemos de decir unas palabras sobre la fiabilidad de nuestras fuentes. Powell (2007) nos pone en guardia ante la posibilidad de que los discursos nos hayan transmitido una imagen algo distorsionada de la realidad política y judicial romana: hay que tener en cuenta que manejamos un *corpus* limitado de textos y que se trata de obras seleccionadas para ser publicadas; en este sentido, puede tratarse de piezas singulares, que no reflejen exactamente el tipo de oratoria que habitualmente se practicaba. Estas prevenciones son, desde luego, totalmente legítimas, pero, pese a todo, no cabe duda de que la invectiva era una práctica extendida en los tribunales romanos. De esta cuestión nos hemos ocupado ya en una pequeña contribución dentro de un volumen colectivo (Ros 2012) y en las páginas que siguen reproducimos, con algunas modificaciones y bastantes añadidos, algunas de las consideraciones que allí realizábamos.

Decíamos que la invectiva era una práctica extendida en los tribunales romanos. Lo demuestra de forma inequívoca el hecho de que los antiguos manuales de retórica teorizaron sobre la misma e incluso intentaron una sistematización de los *loci* habituales de *vituperatio*, como hemos comentado en el capítulo III. Por otro lado, cuando Cicerón repasa en el *Brutus* la historia de la elocuencia en Roma, llama la atención la frecuencia con la que los oradores romanos aparecen calificados con adjetivos que indican su agresividad verbal, como *acer* o *acerbus* (Cic. *Brut.* 105-106, 113, 221, 273). Incluso llega a hablarse expresamente de su *maledicencia*: de Gayo Fimbria dice Cicerón que era *asper maledicus* (*Brut.* 129). Al parecer, la agresividad verbal resultaba especialmente frecuente en los discursos de acusación, con los que se pretendía despertar la

animadversión del tribunal y de los espectadores todos contra el acusado (*concitatio invidiae*). En este sentido –dice Rutledge (1999)– no hay ruptura, sino cierta continuidad, entre los acusadores de la época republicana y los denostados *delatores* del Principado. Esa agresividad verbal no era necesariamente motivo de reproche. Así, cuando Cicerón elogia el estilo de Catón el Censor (*Brut.* 65) se pregunta: “¿quién más mordaz que él en el vituperio?” (*quis acerbior in vituperando?*).

Por otro lado, las palabras y los argumentos del orador son calificados habitualmente como *arma* (*Cic. de orat.* 1.8.32; *Petr. Sat.* 5: *Demosthenis arma*; *Ovid. trist.* 4.10.18: *fortia verbosi natus ad arma fori*). En ocasiones la imagen es más precisa y se comparan con flechas, venablos o, en general, proyectiles. Así, Cicerón (*Brut.* 271) señala que el tratado de Hermágoras contiene una serie de argumentos apropiados y preparados para cada género de causa “como lanzas dispuestas para ser arrojadas contra los vélites” (*ut hastae velitibus amentatae*). Y Juvenal (7.156) describe a los maestros de retórica que buscan el punto cardinal de la cuestión y “de dónde pueden venir las flechas del adversario” (*quae ueniant diuersa parte sagittae*). No creemos que estas imágenes respondan a la pervivencia de la concepción mágica de la palabra como instrumento lesivo (cfr. *supra* capítulo I): se trata de simples metáforas. Sea como fuere, si las palabras del orador son armas, el enfrentamiento judicial en sí se compara con una contienda armada y el Foro con un campo de batalla. Quintiliano (8.3.3) se refiere a la actividad del orador con el verbo *proelior*. Y en su defensa de Celio (47) Cicerón argumenta que, si éste fuera realmente el joven disoluto que dicen las malas lenguas, ¿cómo iba a emplearse cada día en ese campo de batalla (*in hac acie*) que es el Foro? Finalmente destacaremos, siguiendo a David (1992: 185), otra metáfora muy cruda: que el hijo consiga la condena del enemigo de su padre, con la consiguiente muerte civil, es comparable a los sacrificios de los adversarios derrotados sobre la tumba del difunto a quien se buscaba vengar.

Finalmente, la invectiva en los tribunales, un ámbito en el que con frecuencia los ánimos están especialmente caldeados, se encuentra bien documentada en otras culturas. Finley (2005: 118) recuerda que, ante el tribunal popular de Atenas, Demóstenes llamó *hijo de puta* a Esquines y éste le respondió *hijo de esclava*. En la antigua Irlanda también era práctica común, desde un tiempo inmemorial, que las partes enfrentadas en pleito profiriesen las más graves injurias la una contra la otra. Para evitar que esos insultos vertidos en juicio diesen lugar a ulteriores reclamaciones judiciales en defensa de su honor, las partes podían acordar previamente que, si alguna de ellas se excedía en sus injurias, la otra se daría por indemnizada con la entrega de una vaca, una compensación relativamente modesta (Kelly 1976: 93-94).

Kelly (1976: 93-111) sostiene que el miedo a ser públicamente vituperado en un tribunal funcionaba en Roma como un importante factor inhibitor de la litigiosidad. Esta circunstancia nos parece muy difícil de valorar. En cualquier caso, nosotros vamos a plantearnos una cuestión distinta: ¿qué papel jugaba la invectiva en el seno de los procedimientos judiciales? El principal destinatario de la invectiva era la parte contraria, a quien se buscaba desacreditar ante el tribunal. Se ha llegado a decir que en los tribunales romanos lo que se juzgaba en realidad eran los méritos y deméritos, en general, de una persona para con la comunidad; por ello las digresiones que encontramos en los discursos forenses acerca de la vida y la moralidad de las partes, con las consiguientes descalificaciones personales, no resultaban irrelevantes. Sin embargo, estas afirmaciones resultan bastante exageradas y han sido convenientemente rebatidas (Riggsby 1997; Powell y Paterson 2004: 4-5): desde el punto de vista estrictamente técnico, el jurado debía decidir si el acusado era culpable o no del crimen concreto que se le imputaba; cuestión distinta es que el jurado pudiera dejarse llevar por la simpatía o el odio generado frente a una de las partes y fallase en base a tales sentimientos y no en atención a la prueba practicada.

Como observan Powell y Paterson (2004: 36), éste sería también el impulso del hombre medio hoy en día. La diferencia radica en que en los jurados modernos el magistrado que preside la sesión rechaza las preguntas impertinentes y las cuestiones que aparten al jurado del hecho objeto de enjuiciamiento. Pero en Roma no era así y, por ello, la invectiva podía jugar su papel a la hora de decidir el veredicto del jurado, especialmente si se tiene en cuenta que éste no motivaba las sentencias, es decir, no necesitaba explicitar el razonamiento en virtud del cual se consideraba al acusado culpable de los hechos que se le imputaban.

Los tratados de retórica destacan la importancia de desacreditar a la parte contraria y de despertar contra ella la animadversión del auditorio. Según hemos comentado con anterioridad, facilitan incluso un catálogo de *loci* adecuados a tal efecto. Y cuando se trata de convencer al jurado de la culpabilidad o inocencia del acusado, se recurre al argumento del *probabile ex vita*: los supuestos vicios y malas acciones de una persona hacen verosímil que haya cometido el crimen que se le imputa; o, al contrario, su honesto modo de vida demuestra que la acusación es falsa y obedece tan sólo a la malicia del acusador. Si se pasa de la teoría a la práctica, se encontrarán en los discursos de Cicerón razonamientos de este estilo. Ello nos lleva a plantearnos si realmente los jurados y el auditorio en general creían sin más las descalificaciones que se lanzaban en juicio. Dado que la invectiva era un recurso frecuente por parte de los oradores, el auditorio debía estar acostumbrado a escuchar todo tipo de soflamas verbales. No sólo eso: esperaba que éstas se produjesen en el curso del proceso, había –en palabras de Craig (2004)– unas *expectativas de invectiva*. Teniendo en cuenta estas circunstancias, es difícil pensar que el auditorio creyera a pies juntillas todo lo que se decía. Pero no cabe duda de que la invectiva debía jugar su papel a la hora de decantar el voto de los jurados, para lo cual bastaba que, gracias a la pericia del orador, las descalificaciones e imputaciones lanzadas contra la parte contraria resultaran simplemente *plausibles*. Este tipo de argumentos no tienen cabida en nuestros tribunales y,

desde luego, no se consideran una *prueba* apta para desvirtuar la presunción de inocencia reconocida constitucionalmente (art. 24.2 de la Constitución Española). Pero las características del procedimiento judicial romano, en el que no se ponía ningún tipo de freno al orador, favorecían una oratoria de las emociones que hoy en día nos resultaría inaceptable, desde el punto de vista ético y desde el punto de vista legal.

También los testigos podían ser víctimas de la invectiva. Y también en este caso de lo que se trataba era de minar su credibilidad. Al respecto hay que recordar, como observa Crook (1995: 144-145), que los romanos tenían un concepto bastante distinto al nuestro acerca del papel de los testigos: no se trataba tanto de probar, a través de los mismos, la realidad de unos hechos, sino la respetabilidad del litigante. Por eso Cicerón presenta a sus testigos como pilares de la sociedad y desacredita a los de la parte contraria. En algunos casos el ataque puede ser brutal, como en el *In Vatinius* ciceroniano, un modelo de invectiva en toda regla. Aunque no es el único ejemplo. En el *Pro Caelio* Cicerón la emprende contra Clodia, quien depuso como testigo en el juicio, dado que a Celio se le acusaba, entre otros cargos, de haber intentado envenenarla. Cicerón se refiere a ella con términos ofensivos, como *Medea Palatina*, y le imputa una vida licenciosa, a veces de forma abierta y a veces con insinuaciones (18; 32; 33; 36; 38; 50; 57). En ocasiones una simple pulla lanzada en el momento oportuno puede ser suficiente para ridiculizar a un testigo. Plutarco (*Cic.* 26) cuenta que Publio Cota pretendía dárselas de jurista, pero sus conocimientos jurídicos dejaban mucho que desear; interrogado como testigo en un juicio por Cicerón respondió que “de eso no sabía nada”; y Cicerón replicó preguntándole si acaso creía que le estaba interrogando sobre Derecho.

De todos modos, hostigar a un testigo entrañaba también sus riesgos. En el *De oratore* (2.301-303) Marco Antonio señala que, en ocasiones, un testigo nos causa menor perjuicio o no nos causa perjuicio alguno si no le hacemos daño

(*saepe aliqui testis aut non laedit aut minus laedit, nisi lacessatur*). El encausado y sus partidarios –dice Antonio– nos apremian a que nos lancemos contra él, a que lo maltratemos verbalmente (*orat reus, urgent advocati, ut invehamur, ut male dicamus*), pero no hay que dejarse llevar, pues puede sobrevenir un gran daño si ofendes a un testigo iracundo, que no es estúpido y que no resulta manejable (*si iratum, si non stultum, si non levem testem laesis*). Por ello –concluye Antonio– resulta lamentable cuando, tras una frase o pregunta del orador alguien comenta: “Lo ha matado” (*occidit*). Porque a menudo a quien ha matado no es al adversario, sino a su propio cliente.

Un orador podía emprenderla también con otros oradores, algo que hoy se consideraría contrario a las más elementales normas de *deontología profesional*. Cuando varias personas se disputaban el derecho a acusar a un reo, los jueces debían escoger a uno de ellos para que sostuviese la acusación. Para ello, los oradores en disputa debían exponer al tribunal las razones que les impulsaban a acusar y en estos discursos podían deslizarse ataques contra los otros candidatos. Así puede apreciarse en la *Divinatio in Caecilium*, discurso en el que Cicerón pugna por que le sea atribuido el derecho a acusar a Verres: el Arpinate acusa a Cecilio de estar en connivencia con Verres, pero, al margen de ello, cuestiona su capacidad como orador (8.27; 13.43-44). Aparte de este peculiar supuesto, el orador que intervenía en un juicio podía hacer alusiones personales al orador de la parte contraria o incluso a aquellos que comparecían ante el tribunal para mostrarle públicamente su apoyo (los *advocati*), con independencia de que tomasen o no la palabra. Así, en un pasaje del *De oratore* (2.216-226) Craso se burla despiadadamente de su rival, Marco Junio Bruto, a quien desprecia por su dedicación habitual a promover acusaciones, impropia de alguien de tan noble linaje –en el capítulo siguiente volveremos sobre este punto–. En este caso la invectiva se mezcla con el humor, pero no siempre es así. Valerio Máximo (6.2.4) comenta un caso en el que el acusador, Gneo Pisón,

realizó muchas y graves imputaciones contra Pompeyo (*multa et gravia crimina... obiecit*), quien prestaba su apoyo al acusado, hasta el punto de que éste preguntó por qué no lo acusaba también a él formalmente (*interrogatus deinde ab eo cur non <se> quoque acusaret*).

Finalmente, la invectiva podía alcanzar incluso a personas que no intervenían de ninguna manera en el proceso, sobre todo si eran los instigadores del mismo en la sombra. Por esta vía podían introducirse en el juicio las enemistades personales y las rivalidades políticas. Así, en su defensa de Sestio, Cicerón se despacha a gusto contra su gran enemigo Publio Clodio, calificándolo de hombre furibundo y miserable (15), de monstruo repugnante y abominable, de subvertidor del Estado y culpable de incesto con sus hermanas (16) o de tribuno obcecado y demente (17).

Con el ocaso de la República desaparecen los grandes procesos políticos ante las *quaestiones perpetuae* y se alteran sustancialmente las condiciones en las que se desarrolla la oratoria, pero la práctica de la invectiva no desaparece. Continúan existiendo procesos con trasfondo político, ahora juzgados en el Senado, y en ellos el reo también puede ser maltratado verbalmente. Así, cuando en tiempos de Nerón se presenta una acusación contra el senador y filósofo Petro Trásea, algunos allegados le instan a que dé una última prueba de entereza y comparezca en el Senado a defenderse, pero otros le recomiendan que permanezca en su casa (Tac. *ann.* 16.26): en el Senado sólo le esperan escarnios y vejaciones (*ludibria et contumelias*); y es mejor que le ahorre a sus oídos los insultos y las ofensas (*subtraheret auris conviciis et probris*). Al margen de los procesos contra personajes importantes, la invectiva debía estar también presente en los pleitos de menor entidad. En uno de sus epigramas (3.46), Marcial le ofrece a su amigo Cándido los servicios de un liberto para que le

asista en un pleito: el liberto lo hará mejor que el propio Marcial y –dice el poeta– “lanzará improperios con voz potente” (*ingente faciet conuicia uoces*).

En el ámbito de las provincias, la práctica de la *vituperatio* está muy bien documentada: en la *Apología* de Apuleyo, el único discurso forense de época imperial que ha llegado hasta nosotros, la invectiva se vierte en grandes dosis. Resulta interesante constatar la pervivencia de los *loci* de *vituperatio* característicos de la oratoria republicana (cfr. *supra* capítulo III). Apuleyo, aparte de tachar de calumniador a su adversario, se burla reiteradamente de lo absurdo de sus argumentos, de su torpeza como orador y de su escasa cultura (cfr., entre otros pasajes: 33, 6 y 34, 1-3; 52; 53; 60, 5; 64. El vituperio se dirige también contra el instigador de la acusación, Herenio Rufino, y contra su familia (74-75; 78, 2-4): encontramos improperios y maldiciones, incluidos los tópicos de la calvicie y de la dedicación a la danza. Por último, no escapan tampoco a la invectiva los testigos: Apuleyo (57-60) desacredita el testimonio de un tal Craso presentándolo como un glotón, borracho y participante en orgías. Aparte del juicio contra Apuleyo, que fue un proceso *sonado*, podemos encontrar también ejemplos de invectiva en los papiros procedentes del Egipto romano (Crook 1995: 66; 70-71).

Aunque, según hemos visto, el *male dicere* no desaparece de los tribunales con el fin de la República, se aprecia una tendencia histórica a moderar su uso. Quintiliano (12.9.8-13) critica duramente a aquellos oradores que se prodigan en el *convicium* y la *contumelia*; particularmente reprobable le parece la actitud de quienes tratan al orador de la parte contraria como a un enemigo. Al final el Derecho acabará interviniendo: una constitución de los emperadores Valentiniano y Valente (*CJ.* 2.6.6.1) establece que los abogados deberán evitar la licencia de insultar y la temeridad de maldecir más allá de lo que resulte necesario para el litigio: que defiendan su causa como sea menester, pero que moderen las injurias (*Ante omnia autem universi advocati ita praebeant patrocinia iurgantibus, ut non ultra, quam litium poscit utilitas, in licentiam conviciandi et*

maledicendi temeritatem prorumpant: agant, quod causa desiderat: temperent ab iniuria). Pero nos movemos ya en un ambiente cultural totalmente distinto: la abogacía se ha convertido en una verdadera profesión retribuida (*officium advocacionis*), que exige el ingreso en una corporación y que está sujeta a una reglamentación específica (cfr. Casinos 1999).

4.4 La legítima venganza y la legítima respuesta

Los romanos consideraban perfectamente legítimo responder a una afrenta por sus propios medios, esto es, sin acudir a los tribunales de justicia para obtener la correspondiente reparación. Tal manera de proceder desborda por completo nuestra noción de *legítima defensa*. En puridad, existe legítima defensa cuando se utiliza la violencia –sobre todo la física, pero también la verbal– para repeler un ataque. Por el contrario, cuando la agresión ya ha concluido, no cabe la legítima defensa. La represalia adoptada *a posteriori* no es más que *venganza* y ésta no cuenta con ningún tipo de amparo legal: el Estado no puede permitir que nadie cuestione su monopolio en el ejercicio del *ius puniendi*. En Roma, sin embargo, la cosa funcionaba de otro modo. Observa Lintott (1998: XV) que para los romanos la auto-defensa era algo más que una *defensa*: no se trataba sólo de repeler la fuerza con la fuerza, sino también de adoptar represalias por un previo ataque (Cic. *Mil.* 7-11). Sobre ello teoriza Cicerón en el *De inventione* (2.66): uno de los principios del *Derecho natural* (*ius naturae*) es la *vindicatio* (término compuesto –destaca Lintott– sobre la palabra *vis*); a través de ella apartamos de nosotros mismos, y de aquellos que nos son queridos, la violencia y el insulto, ya sea defendiéndonos o vengándonos; y a través ella castigamos también las ofensas (*per quem vim et contumeliam defendendo aut ulciscendo propulsamus a nobis et nostris, qui nobis cari esse debent, et*

per quam peccata punimur). Este principio de la legítima venganza estaba firmemente asentado en la conciencia romana y, desde luego, inspiraba también el comportamiento en el ámbito político: los triunviros, y Octavio en particular, utilizaron *ultio* como slogan para justificar el uso de la violencia en su propio interés (Lintott 1998: 50). No vamos a analizar si, aparte de esa idea de *legítima venganza* (*vindicatio, ultio*), el Derecho Romano llegó a perfilar una noción de *legítima defensa* semejante a la que maneja el Derecho Penal moderno. De esta cuestión se ocupa Domínguez López en una monografía bastante reciente (2011). Sin embargo, su trabajo no afecta al tema que aquí no ocupa: lo más parecido que encuentra la autora a nuestra *legítima defensa* es el apotegma *vim vi repellere licet*, que implica la idea de previo acometimiento físico, no de agresión verbal (págs. 137-140).

Centrémonos ya en la reacción de los romanos frente a la maledicencia. No es muy difícil imaginar las represalias que, en Roma, podían temer los responsables de una ofensa verbal: una paliza por parte del ofendido, ayudado quizás por sus allegados, o algún otro acto de violencia igual de desagradable... Recordemos en este punto las amenazas que dirige Catulo a Aurelio y a Furio, quienes, al parecer, han cuestionado su *pudicitia* y su virilidad (16.1-4):

*Pedicabo ego vos et irrumabo,
Aureli pathice et cinaede Furi,
qui me ex versiculis meis putastis,
quod sunt molliculi, parum pudicum.*

“Os daré por el culo y me la chuparéis,/ maricón de Aurelio y bujarrón de Furio/ que, porque mis versillos son sensuales,/ me habéis considerado poco púdico”.

Catulo convierte en motivo poético lo que no es sino una forma de venganza practicada en la antigua Italia. En efecto, conservamos buenos ejemplos de esta misma amenaza, pero dirigida a los posibles ladrones de huertos. La figura de Priápo que custodiaba los mismos podía llevar grabadas

inscripciones de tenor muy similar, como la siguiente, que tomamos del *corpus Priapeorum* (35):

*pedicabere, fur, semel; sed idem
si prensus fueris bis, irrumabo;
quod si tertia furta molieris,
ut poenam patiare hanc et illam,
pedicaberis irrumaberisque.*

“Te daré por culo, ladrón, la primera vez; pero/ si te vuelvo a pillar por vez segunda, me la chuparás;/ y si tramas un tercer robo,/ para que sufras tanto éste como aquél castigo,/ te daré por culo y me la chuparás”.

Sin embargo, en el caso de Catulo parece que el castigo con el que el poeta amenaza a Aurelio y a Furio resulta especialmente apropiado: con sus comentarios le han molestado y con una *irrumatio* les tatará sus bocazas. Es posible que en una escena del *Miles gloriosus* plautino (209-212) se haga referencia a un castigo similar. El viejo Periplectómeno describe cómo el esclavo Palestrión reflexiona en silencio, con la barbilla apoyada sobre su brazo, que utiliza a modo de columna: *ecce autem aedificat: columnam mento suffigit suo*. En esta descripción se intercala lo que suele considerarse una alusión a un hecho contemporáneo:

*apage non placet profecto mihi illaec aedificatio;
nam os columnatum poetae esse inaudiui barbaro,
quoi bini custodes semper totis horis occubant.*

“Deja, deja ... que desde luego no me gusta esa construcción;/ pues he oído que le han tapado la boca con una columna a un poeta bárbaro,/ a quien dos guardianes custodian a todas horas”.

Comentábamos en el capítulo III que tradicionalmente se ha identificado a ese anónimo poeta con Nevio. Sin embargo, aquí no nos interesa esta cuestión, sino el significado de la expresión *os columnatum*. Jocelyn (1969: 36-37) observa que en Plauto el término *os* sugiere habitualmente insolencia y, en este caso concreto, indica que el poeta fue encarcelado por algo que dijo. En cuanto al

adjetivo *columnatum*, puede entenderse como una referencia a la *columna Maenia*, que se encontraba próxima a la cárcel mamertina, y al mismo tiempo indicar que el poeta estaba atado de cara a una columna, de manera que no podía abrir siquiera la boca, en un castigo acorde con la falta cometida. Sin embargo, resulta mucho más convincente la explicación de Killeen (1973: 53-54): en Plauto son muy frecuentes las designaciones metafóricas del miembro viril que se basan en la similitud con palos, estacas, armas o, en general, cualquier objeto alargado o puntiagudo; así pues, todo apunta a que al maledicente poeta al que se refiere Plauto alguien le tapó su insolente boca con una *irrumatio*. Proponemos, pues, la siguiente traducción para este pasaje: “Y he aquí que ahora se pone a construir: coloca un *pilar* bajo su barbilla./ Deja, deja ... que desde luego no me gusta esa construcción;/ pues he oído que hay un poeta bárbaro *amorrado al pilón*,/ a quien dos guardianes custodian a todas horas”.

Si la interpretación de los textos que acabamos de comentar es correcta, la represalia contra el ofensor en forma de *irrumatio* se presenta como una manifestación de la *lex talionis*: al culpable se le castiga en aquella parte del cuerpo con la que ha cometido el delito o la ofensa. La vigencia de esta regla está bien documentada en Roma. En los *Fastos* (2.583-616) Ovidio relata la historia de la náyade Lara, a la que Júpiter arrancó la lengua como castigo a su indiscreción. Y en las *Metamorfosis* encontramos numerosos supuestos en los que unas palabras ofensivas dan lugar a una metamorfosis mediante la cual el ofensor es privado de su voz, aunque queda el sempiterno recuerdo de sus malas palabras: Ascálafo, que había delatado a Proserpina, es transformado en búho, un ave de mal agüero (5.545-552); las Piérides reciben insultos de sus rivales y las castigan transformándolas en aves parlanchinas (5.660 ss.); Galántide ayuda a parir a Alcmena, engañando a Juno, y ésta, dado que había ayudado a la parturienta con boca mentirosa, la transforma en comadreja, animal que –según creencia romana– pare por la boca (9.320 ss.); un pastor que

profiere insultos y palabras obscenas en transformado en el árbol llamado acebuche, que en sus amargos frutos conserva la marca de su lengua (14.520 ss.).

Descendiendo de lo mítico y divino a lo humano y mundano, en el *Amphitruo* plautino (556-557) Anfitrión, enfadado por las mentiras de Sosias, amenaza con cortarle su malvada lengua: *iam quidem hercle ego tibi istam/ scelestam, scelus, linguam abscidam*. En la misma línea, Marcial (2.82) pregunta en tono de reproche a un tal Póntico por qué ha crucificado a su esclavo tras cortarle la lengua; ¿no sabe acaso que lo que aquél calla lo dice toda la ciudad?: *abscisa servom quid figis, Pontice, lingua?/ nescis tu populum, quod tacet ille, loqui?* El mismo reproche dirige Cicerón a una mujer que también ha mandado cortar la lengua y crucificar a un esclavo porque no ha prestado en juicio el testimonio que ella esperaba (*Cluent.* 187). Aunque no sólo los esclavos podían ser víctimas de tan atroz represalia: Calígula condenó *ad bestias* a un caballero romano; como éste importunaba al emperador con sus proclamas de inocencia, Calígula mandó que le cortasen la lengua y lo volvieran a arrojar a las fieras (Suet. *Gaius* 27.4). A veces el afán de venganza no se detiene siquiera con la muerte del ofensor. Tras el asesinato de Cicerón por los triúmviros, su cabeza quedó expuesta por un tiempo en los *rostra*. Antes de que fuera retirada, Fulvia, la esposa de Marco Antonio, la tomó entre sus manos, la injurió gravemente, escupió sobre ella y finalmente sacó la lengua y le clavó los alfileres del pelo (Dio 47.8.3-4).

Nos hemos referido hasta ahora a actos de represalia que se sirven de la violencia física. Pero ante un ataque verbal, la reacción más *civilizada* o, por lo menos, más ajustada al principio de proporcionalidad, no es la violencia física, sino la respuesta verbal: la *vindicatio* se concreta así en un *respondere*. El hombre de a pie tiene claro que está perfectamente legitimado para responder a los insultos con insultos. En el *Pseudolus* plautino (1173) Hárpax dice al rufián

Balión que, si le dirige injurias, él tendrá también que oírse las: *contumeliam si dices, audies*. Una máxima parecida pone Cecilio en boca de uno de sus personajes: *Audibis male si male dicis mihi* (24 R).

Una especial mención merecen los prólogos de las comedias de Terencio, en los que éste aprovecha para responder a quienes lo critican (cfr. Manfredini 1979: 158-163). En el prólogo de *Andria* (22-23) el comediógrafo advierte a sus detractores que permanezcan callados en lo sucesivo y dejen de hablar mal de él, si no quieren que se sepan también sus malas acciones: *dehinc ut quiescant porro moneo et desinant/ male dicere, malefacta ne noscant sua*. En el del *Eunuchus* (4-6), Terencio se dispone a responder a su detractor y señala que, si alguien considera que las palabras que le dirige son demasiado duras, que piense que se trata de una respuesta, y no de un ataque, pues aquél le hirió primero (*siquis est qui dictum in se inclementius/ existumavit esse, sic existumet/ responsum, non dictum esse, quia laesit prior*). En el caso del *Heautontimorumenos* (33), Terencio amenaza al *malevolus vetus poeta* con sacar a la luz sus muchas faltas (*de illius peccatis plura*) si aquél no pone fin a su maledicencia (*finem maledictis facit*). Finalmente, en el prólogo del *Phormio* el comediógrafo, después de lanzar una serie de ataques, viene a excusarse diciendo que se ha visto en la necesidad de responder, que no quería atacar a nadie y que si aquél hubiese iniciado la disputa con buenas palabras (*benedicta*), él le habría respondido del mismo modo. Observa con acierto Manfredini que esa posibilidad de responder legítimamente a una previa agresión verbal encuentra su límite en la norma que prohíbe el *nominare aliquem in scaena*, pues Terencio, aunque responde, evita mencionar por su nombre a aquéllos que los han criticado.

Ofender a un poeta es cosa especialmente peligrosa, pues una eventual respuesta de éste resulta temible: gracias al poder del verso, el ofensor puede quedar escarmentado ante la ciudad toda. Así, Horacio (*sat.* 2.1.39-46) proclama

que sus intenciones son pacíficas; ahora bien, si alguien le provoca, deberá atenerse a las consecuencias:

... *Sed hic stilus haud petet ultro
quemquam animantem et me veluti custodiet ensis
vagina tectus; quem cur destringere coner
tutus ab infestis latronibus? O pater rex
Iuppiter, ut pereat positum robigine telum
nec quisquam noceat cupido mihi pacis! At ille
qui me commorit (melius non tangere, clamo)
flebit et insignis tota cantabitur urbe.*

“Pero que esta pluma no busque/ sino a quien le dé motivos y me proteja como espada/ en su vaina guardada; ¿por qué iba a sacarla/ si estuviera a salvo de infestos ladrones? ¡Oh, padre y rey/ Júpiter, que perezca por el óxido mi arma apartada/ y que nadie me dañe, deseoso como estoy de paz! Pero aquél/ que me busque -es mejor no tocarme, lo aviso-/ lo lamentará y, señalado, irá de boca en boca por toda la Ciudad”.

Marcial no lleva muy bien que se critiquen sus versos. En un epigrama (5.33) comenta que, al parecer, cierto abogado anda metiéndose con sus poemas; Marcial no sabe quién es, pero, como se entere, ¡ay de él!: *Carpere causidicus fertur mea carmina: qui sit/ nescio. Si sciero, uae tibi, causidice*. En otro epigrama (6.64), responde a un poetaastro que se ha atrevido a componer contra él unos *versiculos*, aunque nadie conoce al poetaastro en cuestión y sus miserables *chartas* son papel echado a perder (*Audes praeterea, quos nullus nouerit, in mel scribere uersiculos miseras et perdere chartas*). Con todo, ha hecho enfadar a Marcial y éste avisa: el ardor de su bilis quemará al poetaastro, todo el mundo leerá sobre él (*totoque legetur in orbe*) y no habrá quien le libre de los *stigmata* que le infligirá.

La regla en virtud de la cual *licet respondere* es también un lugar común en la oratoria romana. Cuando Cicerón, por boca de Craso, defiende en el *De oratore* (1.32) la preeminencia del orador al frente de la comunidad, se pregunta retóricamente qué puede haber tan necesario como tener siempre a mano las armas (de la oratoria) con las que protegerse o atacar a los malvados o vengarse

de una ofensa (*quid autem tam necessarium quam tenere semper arma, quibus vel tectus ipse esse possis vel provocare improbos vel te ulcisci lacessitus?*). Comentábamos *supra* que la invectiva se aceptaba como práctica habitual en la vida política romana. No obstante lo anterior, si en algún momento llega a ponerse en entredicho la legitimidad del insulto, si en algún caso alguien puede considerar que la violencia verbal ha llegado demasiado lejos, la regla en virtud de la cual *licet respondere*, sirve al menos como excusa. Así, en la invectiva *in Salustium* (1) –no entramos a discutir el problema de la autoría ni de la época en que fue compuesta–, se ponen en boca de Cicerón las siguientes palabras:

... aut si de mea vita atque actibus huic conviciatori respondero, invidia gloriam consequetur, aut si huius facta mores omnem aetatem nudavero, in idem vitium incidam procacitatis, quod huic obicio. id vos si forte offendimini, iustius huic quam mihi suscensere debetis, qui initium introduxit. ego dabo operam, ut et pro me minimo cum fastidio respondeam et in hunc minime mentitum esse videatur.

“... si respondo a este difamador hablando de mi vida y de mis actos, la envidia seguirá a mi gloria, y si saco a relucir sus acciones, costumbres y vida entera, caeré en el mismo vicio de procacidad que le echo en cara a él. Si acaso os sentís ofendidos por esto, a éste más justamente que a mí debéis reprender, pues él empezó primero. Yo me esforzaré en responderle en mi defensa con la menor molestia vuestra, así como para que quede claro que no he mentido contra él”.

En el *De oratore* (2.230) podemos encontrar un razonamiento semejante. Cicerón teoriza sobre las circunstancias en las que resulta apropiado recurrir a un humor hiriente y defiende que su uso está justificado cuando se trata de responder a una provocación previa: “Es de todo punto más aceptable lo que decimos tras haber sido atacados que aquello en lo que tomamos la iniciativa” (*omnino probabiliora sunt, quae lacessiti dicimus quam quae priores*); “responder es propio de la naturaleza humana; parece, en efecto, que habríamos permanecido tranquilos si no hubiésemos sido heridos...” (*et humanitatis est responsio; videmur enim quieturi fuisse, nisi essemus lacessiti ...*). A estas consideraciones de naturaleza ética, Cicerón añade otra consideración de orden estilístico: “la

viveza del ingenio es mayor cuando se manifiesta al responder" (*ingeni celeritas maior est, quae apparet in respondendo*). En efecto, cuando el orador responde a la pulla que le lanza un adversario con otra pulla improvisada en el acto, demuestra su talento natural y, además, consigue imponerse en ese combate o, al menos, en ese *asalto* dialéctico. Así, se cuenta en el *De oratore* (2.220 y 255) que en cierto proceso en el que se enfrentaban los oradores Lucio Marcio Filipo y Quinto Lutacio Cátulo, el primero preguntó al segundo por qué ladraba, jugando con el *cognomen catulus*, que significa "cachorro". Pero Cátulo se la devolvió doblada respondiendo: "porque veo a un ladrón" (*furem se videre respondit*). La anécdota resulta tan ilustrativa que la comenta también Quintiliano (6.3.81).

La regla en virtud de la cual *licet respondere* no sirve de nada cuando uno tiene enfrente a alguien demasiado poderoso. Así sucede en el Principado. Augusto se había criado en los usos republicanos y, desde luego, sabía cómo servirse de la propaganda y de la maledicencia en perjuicio de sus enemigos. También sabía defenderse por sí mismo frente a los ataques verbales y, así, cuando en el curso de un juicio el acusador echa en cara a cierto Emilio Eliano de Córdoba que acostumbra a hablar mal del César (*quod male opinari de Caesare solet*), Augusto interviene pidiendo al acusador que le pruebe este extremo; entonces le hará saber a Eliano que él también tiene lengua y dirá muchas cosas de su persona (Suet. Aug. 51: *conversus ad accusatorem commotoque similis: "Velim," inquit, "hoc mihi probes; faciam sciat Aelianus et me linguam habere, plura enim de eo loquar"*). En cambio, Tiberio no estaba acostumbrado a recibir ni a responder a cierto tipo de ataques, pese a que Augusto le exhortaba a no indignarse en exceso porque hablasen mal de ellos: bastante suerte tenían con que nadie pudiera hacerles daño (*Aetati tuae, mi Tiberi, noli in hac re indulgere et nimium indignari quemquam esse, qui de me male loquatur; satis est enim, si hoc*

habemus ne quis nobis male facere possit). De todos modos, pese a que Augusto fue considerado un emperador tolerante en comparación con sus sucesores, el cambio decisivo ya se había producido bajo su gobierno: Augusto escribió unos *fescennini* contra Asinio Polión y éste se abstuvo de responder, pues no osaba *rescribere* a quien como triúnviro lo podría *proscribere*. Así pues, ante el ataque del poderoso sólo queda agachar la cerviz, a menos que se opte por una solución más radical, como en el caso de Afranio Quintiano (Tac. *ann.* 15.49.5): ofendido por un poema de Nerón, se sumó a la conjura de Pisón para vengar la afrenta (Bauman 1974: 146 considera que Quintiano podría haber respondido a Nerón con un *tu quoque*, pero nosotros dudamos de que pudiera atreverse a tal cosa).

4.5 La *vituperatio* como legítima censura

El ataque personal a menudo busca justificarse desde el punto de vista ético: se ataca a otra persona en la medida en que ésta mantiene actitudes o realiza acciones que resultan contrarias a la ley o a los estándares morales de la sociedad. En esta línea, Koster (1980: 39) define la invectiva como un *género literario* (*eine literarische Form*) que persigue desacreditar públicamente a una persona, a la que se identifica por su nombre, sirviéndose para ello de los medios adecuados y “sobre la base de los valores y normas imperantes en cada momento”. Aunque aceptamos esta definición, debemos añadir que esa justificación moral no es exclusiva de la invectiva como *literarische Form* que estudia Koster: la regla puede hacerse extensiva a cualquier tipo de ataque personal, aunque no se vierta en una obra literaria. En efecto, el romano de a pie se considera legitimado para censurar la conducta ajena cuando ésta se aparta de los parámetros de lo mayoritariamente aceptado por la sociedad. Así, en el

Curculio plautino el protagonista lanza una andanada contra dos tipos despreciables, como lo son el rufián y el usurero (versos 495 ss.). El rufián Capadocio exclama (512): *Hau male meditate maledicax es* (¡Anda que te cortas tú mucho a la hora de hablar mal de los demás!). Pero *Curculio* replica (513-514): *Indignis si male dicitur, male dictum id esse dico, / verum si dignis dicitur, bene dictumst meo quidem animo* (“si se habla mal de quien no lo merece, reconozco que eso es *hablar mal*; pero si se lo merece, bien dicho está, al menos en mi opinión”). En el *Persa* (205-207) volvemos a encontrar esta idea en una conversación que tiene lugar cuando se encuentran la esclava Sofoclidisca y el esclavo Pegnio. En lugar de pronunciar el saludo habitual, “Sofoclidisca, que los dioses te bendigan”, Pegnio modifica cómicamente el mismo y dice: “que los dioses *me* bendigan” (*Sophoclidisca, di me amabunt*). Sofoclidisca, extrañada, pregunta: “¿Y a mí qué?” (*Quid me?*). Y Pegnio responde con considerable mala baba: “Contigo que hagan lo que les plazca; pero si obran conforme te mereces, que te aborrezcan y te deparen males” (*Utrum hercle <di volent>; / sed si ut digna es faciant, odio hercle habeant et faciant male*). Sofoclidisca acusa entonces a Pegnio de *male loqui*, pero Pegnio responde con el mismo argumento que hemos oído a *Curculio*: *quom ut digna es dico, bene, non male loquor* (“si lo que te digo te lo mereces, digo bien, no mal”). Finalmente, la idea vuelve a aparecer en las *Bacchides* (620-621), aunque esta vez en forma de autoimprecación: el joven Menesíloco se reprocha a sí mismo su alocada conducta y dice que no hay nadie que se merezca más que él todas las injurias que merecen las malas personas (*omnibus probris, quae improbis viris / digna sunt, dignior nullus est homo*).

Otra regla que parece tener clara el hombre de a pie es que, para dar lecciones de moral, el primer requisito es estar uno mismo libre de los vicios que critica. Así, en el *Truculentus* (160) una esclava responde a las palabras injuriosas que contra ella se vierten recordando que, quien acusa a otro de una culpa, debe estar él mismo limpio de ella: *quia qui alterum incusat probri, sumpse*

enitere oportet. En una sátira de Horacio (1.3.19-27) un interlocutor ficticio interrumpe la perorata del poeta: “¿Y tú qué?/ ¿Es que no tienes defectos?... Si ves tus propios males con ojos pegados por las legañas/ ¿por qué escrutas los defectos de los amigos con tanta agudeza/ como un águila o como la serpiente de Epidaurio?” (*Quid tu?/ nullane habes vitia? ... Cum tua tu videas oculis mala lippus inunctis/ cur in amicorum vitiis tam cernis acutum,/ quam aut aquila aut serpens Epidaurius*). En la misma línea, Marcial (9.27) ataca a un tal Cresto, que habla con grandilocuencia de los grandes prohombres del pasado, de los Curios, Camilos, Quincios, Numas y Ancos, y clama contra las representaciones teatrales y las vergonzosas costumbres de su tiempo (*et cum theatri saeculoque rixaris*); pero Cresto es un bujarrón consumado y lo realmente vergonzoso es mencionar lo que hace con su lengua catoniana: *pudet faril/ Catoniana, Chreste, quod facis lingua*. En términos parecidos, Juvenal (2.3) critica también a quienes se las dan de Curios y viven entre bacanales: *qui Curios simulant et Bacchanalia uiuunt*.

Hemos visto que atacar a personas de mala conducta se considera perfectamente legítimo: esas personas se lo merecen. Pero hay algo más. La *vituperatio* cumple también una función social: el miedo al qué dirán, el temor a la reprobación pública, hace que los individuos ajusten su comportamiento a los estándares morales de la sociedad o, al menos, del grupo al que pertenecen. En este sentido, Rosillo López (2007: 115) recuerda que, para los antropólogos, los rumores y habladurías no deben ser descalificados como mera cháchara o como conversaciones vanas, sino que son parte constituyente del orden moral de las comunidades: las habladurías, incluso los escándalos, mantienen la unidad, la moral y los valores de los grupos sociales. Rosillo López (*ibid.* 129-134) –a quien seguimos en este punto– aplica esta perspectiva al análisis del comportamiento de Cicerón durante la contienda entre Pompeyo y César. La correspondencia de Cicerón revela la ansiedad experimentada por el orador ante las habladurías

(*sermones*) de los *optimates* respecto de su indecisión política. En una carta dirigida a Ático (*Att.* 8.16.1), Cicerón comenta las noticias que ha recibido a través de Filotimo, liberto de confianza de Terencia: “Me ha dicho que los *optimates* me están despellejando” (*is enim me ab optimatibus ait conscindi*). A Cicerón le preocupa mucho lo que los *boni* opinen de él y, al igual que Héctor en la *Iliada* (22.105), manifiesta: *temo a los troyanos*. En otra carta posterior (*Att.* 9.2b.3) Cicerón le pide a su amigo que le transmita lo que dicen los *boni* de él, aunque reconoce que no podrá soportar sus *sermones*. Finalmente, la presión ejercida sobre Cicerón por el grupo de los *optimates* hará que éste abandone Italia y se una al ejército de Pompeyo. Derrotados los pompeyanos, Cicerón buscará el perdón de César a través de Ático. Cuando su amigo le pregunta qué explicación le ofrecerá a César para justificar su partida de Italia, Cicerón responde de forma muy clara (*Att.* 9.12.1): “aunque hubiese querido, no habría podido soportar las habladurías de la gente” (*non potuisse, cum cupisse, sermones hominum sustinere*). Como observa Rosillo López (*ibid.*: 132), esta explicación de Cicerón descargaba al orador de parte de la culpa a costa de presentarlo como una persona débil; por otra parte, parece que Cicerón pensaba que César iba a considerar esta explicación como válida, pues comprendería perfectamente la presión dentro del grupo.

El miedo a la *fama* no es algo exclusivo de los miembros de la élite: también al romano de a pie le preocupa el qué dirán. Así, en una sátira de Horacio (1.2.12) Fufidio, un usurero –al parecer personaje real–, tiene miedo a la fama de crápula y libertino: *Fufidius vappae famam timet ac nebulonis*. Para evitar ser víctimas de la maledicencia, los hombres se abstienen de juntarse con gentes de mala reputación. Así, en el *Curculio* plautino (502-504) se dice que nadie osa dejarse ver en el Foro en compañía de los rufianes; a quien lo hace lo señalan, lo cubren de vituperios, y dicen de él que ha perdido su crédito, aunque no haya hecho nada:

*nec vobiscum quisquam in foro frugi consistere audeat;
qui constitit, culpant eum, conspicitur vituperatur,
eum rem fidemque perdere, tam etsi nil fecit, aiunt.*

En la misma línea, Horacio critica en una de sus sátiras (1.2.58-59) la falsa moral de un personaje: éste presume de que jamás se ha acercado a la mujer de otro, pero sí tiene trato con actrices de mimo y con prostitutas, de donde la reputación sale más perjudicada aún que el patrimonio (*verum est cum mimis, est cum meretricibus, unde/ fama malum gravius quam res trahit*); perder la buena fama (*bonam perdere famam*) –dice el poeta– es malo en todo caso, ya sea con una matrona o con una esclava.

Pero la *vituperatio* sólo es eficaz en la medida en que las personas conserven un mínimo sentimiento de pudor, cosa que no siempre sucede. En una soberbia escena del *Pseudolus* plautino (358 ss.) Pseudolo y Calidoro someten al rufián Balión a una terrible *flagitatio*. Su intención es destrozarlo con sus palabras (*Iam ego te differam dictis meis*, dice Pseudolo), pero el rufián ni siquiera se inmuta:

CAL. *Fur* (“¡Ladrón!”).

BAL. *Babae* (“¡Toma ya!”).

PS. *Fugitive* (“¡Desertor!”).

BAL. *Bombax* (“¡Hala!”).

CAL. *Fraus populi* (“¡Estafador Público!”).

BAL. *Planissime* (“Eso está clarísimo”).

PS. *Fraudulente* (“¡Mentiroso!”).

CAL. *Impure* (“¡Sinvergüenza!”).

PS. *Leno* (“¡Rufián!”).

CAL. *Caenum* (“¡Lodazal!”).

BAL. *Cantores probos* (“¡Qué voz más bonita tenéis!”).

CAL. *Verberavisti patrem atque matrem* (“¡Golpeaste a tu padre y a tu madre!”).

BAL. *Atque occidi quoque, potius quam cibum praeberem: num peccavi quippiam?*
("Y también los maté, para no tener que alimentarlos: ¿acaso he hecho algo malo?").

Al final el rufián sale indemne del vapuleo y Calidoro, sorprendido, no puede menos que preguntarle: "¿Pero es que tú no tienes vergüenza?" (*Ecquid te pudet?*). Esa falta de *pudor*, esa indiferencia hacia la opinión de los demás, reaparece en algunas sátiras de Juvenal. En una de ellas (6.82 ss.) el satirógrafo hace referencia a un conocido episodio acaecido en tiempos de Domiciano: Epia, mujer del senador Veyento, se hizo raptar por un gladiador y cruzó con él el mar hasta Alejandría; despreció los peligros del mar –dice el poeta–, como antes había despreciado su propia fama (*famam contempserat olim*). En otra sátira (14.152-155) Juvenal presenta a un avaro que se dedica a acaparar tierras por medio fraudulentos. El poeta le advierte de que los comentarios de la gente y la trompeta de la fama proclamarán lo vergonzoso de sus acciones: *sed qui sermones, quam foede bucina famae!* Pero al avaro le es totalmente indiferente: "¿Y qué daño puede hacerme eso? –responde– Me importa un bledo que me elogie la vecindad en toda la villa, si ello supone que he de segar unos pocos cereales de un pequeño campo" (*'quid nocet haec?' inquit 'tunicam mihi malo lupini/ quam si me toto laudet uicinia pagol/ exigui ruris paucissima farra secantem.'*).

A pesar de los ejemplos anteriores, el miedo al reproche puede ser inculcado eficazmente en las personas a través de la educación. Así, Horacio explica cómo su padre le mostraba el camino correcto, alejado del vicio. Cuando le prohibía hacer algo, le señalaba a personas que habían quedado marcadas por el estigma (*sat. 1.4.124-129*): "¿Aún dudas si esto es deshonroso e inútil de hacer o no, cuando ese o aquél se consumen por la mala fama?" (*'an hoc inhonestum et inutile factul/ necne sit, addubites, flagret rumore malo cum/ hic atque ille?'*). De este modo –dice Horacio–, la contemplación de la infamia ajena a

menudo aparta a los tiernos espíritus de los vicios (*sic teneros animos aliena opprobria saepe/ absterrent vitiis*).

En su tratado *De re publica* (5.6) Cicerón reflexiona también sobre la importancia que tienen el sentido de la vergüenza (*verecundia, pudor*) y el miedo a la *vituperatio* a la hora de apartar a los ciudadanos del delito:

Nec vero [optimi] tam metu poenaque terrentur, quae est constituta legibus, quam verecundia, quam natura homini dedit quasi quendam vituperationis non iniustae timorem. Hanc ille rector rerum publicarum auxit opinionibus perfecitque institutis et disciplinis, ut pudor civis non minus a delictis arceret quam metus.

“Ciertamente, los mejores hombres no se refrenan tanto por el miedo a las penas establecidas en las leyes, como por el sentimiento de vergüenza, que la naturaleza concedió al hombre como un miedo al vituperio justificado. Aquel organizador de Repúblicas alimentó esa vergüenza a través de la opinión pública y la acabó de modelar a través de las costumbres establecidas y la educación, de manera que el pudor apartase a los ciudadanos de los delitos no en menor medida que el miedo”.

El miedo a la *vituperatio* puede actuar, pues, como instrumento disuasorio. Y cuando alguien ha cometido una falta, la repreñión verbal puede utilizarse entonces para corregir al culpable. En el *De ira* (1-16) Séneca desarrolla la idea platónica según la cual deben aplicarse remedios curativos antes de acudir a castigos severos (Bauman 1996: 80). En primer lugar hay que intentar enmendar a quien ha caído en falta mediante el reproche privado y, luego, público (*obiurgatio te primum secreta deinde publicata emendare temptabit*). Si el sujeto no puede ser corregido ya con nuestras palabras, la *ignominia* pública lo contendrá (*tu longius iam processisti quam ut possis uerbis sanari: ignominia contineberis*). Aunque es evidente que a veces estos remedios no son suficientes y Séneca continúa ascendiendo en su escala de castigos hasta llegar a penas más graves, concretamente al exilio, la cárcel y la pena capital, aunque esto no nos interesa ya en este trabajo.

Las ideas expuestas por Cicerón y por Séneca no son mera especulación filosófica. En el capítulo II comentábamos que el Derecho no siempre reprime la

práctica de *maldecir*: a veces se sirve de ella en las leyes y en el funcionamiento de las instituciones. Lo mismo podemos afirmar ahora del *male dicere* en el sentido de *decir mal* de otro, esto es, entendido como vituperio o difamación. En efecto, el Derecho puede institucionalizar la *vituperatio* como medio legítimo de *castigar* a los culpables de conductas que, a ojos de la comunidad, resultan reprochables. Detienne (1981: 30-31) destaca la enorme importancia que en la sociedad espartana se concedía al *Elogio* y a la *Censura*. Los poemas compuestos en Esparta se dedicaban la mayoría de las veces al elogio de aquellos que habían muerto por la patria, de los que se exaltaba su dicha, y a la crítica de los cobardes, de los que se lamentaba su vida deplorable y desgraciada (Plut. *Lyc.* 21.2). En la fiesta de las *Parteneas* las jóvenes se burlaban de los jóvenes que habían cometido alguna falta; por el contrario, cuando eran dignos de ello, hacían largo tiempo su elogio público (Plut. *Lyc.* 14.5). Los ancianos, por su parte, consagraban también lo mejor de su tiempo al elogio de las buenas acciones y a la crítica de las malas (Plut. *Lyc.* 25.3). No estamos ante una peculiaridad de la dura y disciplinada sociedad espartana. Los prólogos de las leyes de Carondas y Zaleuco se referían también a la *Aprobación* y a la *Desaprobación*. Siguiendo esta tradición, Platón propondrá que los magistrados de la Ciudad encarguen la composición de poemas con alabanzas para quienes merezcan ser honrados y críticas para quienes merezcan reproche (*Leg.* 829c-e).

Centrémonos ahora en Roma. Hemos de señalar de entrada que, en Derecho Romano, se puede declarar a alguien *infamis* o condenarlo a la *ignominia*. La noción de *infamia* hunde sus raíces en un fenómeno social, en la reacción popular frente a aquél que mantiene una conducta contraria a los *mores* y reprobable a ojos de la comunidad: ese individuo pierde su buen nombre y se convierte en objeto de la maledicencia –en esto consiste, precisamente, la *in-famia*–. El Derecho acoge ciertos supuestos de mala reputación y los dota de contenido jurídico, estableciendo una serie de consecuencias negativas para el *infamis* (sobre este proceso, cfr. Fernández de

Buján 1988: 314-317, con bibliografía). Por otro lado, el Derecho articula una serie de cauces concretos a través de los cuales alguien puede quedar marcado, ya en sentido técnico-jurídico, con la *infamia* o la *ignominia*. Así, ello puede ser consecuencia, por ejemplo, de la *nota* del censor o de la condena judicial por la comisión de algún delito considerado *infamante* (cfr. Camacho de los Ríos 1999: 49-53, para una tipología completa de los diversos supuestos de *infamia*). Pero, aparte de los supuestos de *infamia* e *ignominia*, en los que interviene alguna autoridad del Estado, el Derecho tolera que los particulares, en determinadas circunstancias, puedan *decir mal* de otro. En un pasaje del *Digesto* (47.10.18; Paul. 55 *ad ed.*) leemos que “quien difamó a un culpable, no es bueno ni justo que sea condenado por ello, pues las faltas de los culpables es conveniente y útil que se pongan de manifiesto”: *Eum qui nocentem infamavit, non esse bonum et aequum ob eam rem condemnari: peccata enim nocentium nota esse et oportere et expedire*. Suele señalarse que en este texto se recoge lo que los juristas llaman –llamamos– *exceptio veritatis*. Pero, ¿significa ello que cualquier persona puede vituperar a otra amparándose en la facultad de denunciar los vicios ajenos, siempre que éstos sean ciertos? ¿No existe ningún tipo de límite? La realidad romana desmiente que cualquier injuria pudiese ampararse en la *exceptio veritatis*: el aserto de Paulo está formulado en términos bastante genéricos y puede inducir a error. En esta línea, Crook (1967: 254) considera que la *exceptio veritatis* sería una buena defensa cuando se acusaba públicamente a alguien de haber cometido un hecho delictivo, pero nada sugiere que el argumento resultara admisible en otros supuestos. Ésta es, precisamente, la solución del Derecho Penal español. Nuestro Código Penal define la *calumnia* como “la imputación de un delito hecha con conocimiento de su falsedad o temerario desprecio hacia la verdad” (art. 205 C.P.; el concepto de *calumnia* en Derecho Romano no es exactamente igual, como veremos en el capítulo siguiente). El acusado por delito de calumnia –añade el artículo 207 del mismo cuerpo legal– “quedará exento de toda pena probando el hecho criminal que hubiera imputado”. Frente

a la *calumnia*, que constituye un supuesto muy concreto de atentado contra el honor, el Código Penal español maneja un concepto amplio de *injuria*, como ya hemos tenido ocasión de comentar en el capítulo III. El término comprende toda “acción o expresión que lesiona la dignidad de otra persona, menoscabando su fama o atentando contra su propia estimación”. Pues bien, la *exceptio veritatis* tiene en el delito de injurias un juego muy limitado: “El acusado de injuria quedará exento de responsabilidad probando las imputaciones cuando estas se dirijan contra funcionarios públicos por hechos cometidos en el ejercicio de sus cargos o referidos a la infracción de infracciones administrativas” (art. 210 C.P.).

En el capítulo siguiente vamos a profundizar en las complejas relaciones entre la *Palabra*, la *Censura* y la *Verdad*. Para ello centraremos nuestra atención en dos personajes que se arrojan un especial protagonismo a la hora de ejercer una censura moral y en los que, además, el Verbo es especialmente poderoso: nos referimos a los oradores y a los poetas.

CAPÍTULO V: ORATORES ET POETAE

PRIMERA PARTE: EL POETA MALEDICVS

5.1 Poesía, Censura y Verdad

El *Elogio* y la *Censura* están estrechamente ligados a la actividad poética. Así se aprecia en la cultura griega arcaica, en la que, como destaca Detienne (1983: 32-33), “el campo de la palabra poética parece estar polarizado por estas dos potencias religiosas: por un lado la *Desaprobación*, por el otro la *Alabanza*”. Junto a estas dos potencias antitéticas, se yergue otra pareja fundamental: *Memoria* y *Olvido*. Corresponde al poeta decidir si las hazañas de los hombres han de ser recordadas, proporcionándoles una fama eterna, o bien deben perderse en las tinieblas del silencio y del olvido (*Lethé*). La palabra del poeta es, por ello, *A-létheia* y el poeta mismo es un “Maestro de Verdad”. Ahora bien, esa *Verdad* del poeta no se corresponde con lo que actualmente entendemos como tal: “Su *Verdad*” –escribe Detienne (1981: 38)– “es una *Verdad* asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. *Verdad* fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, *Alétheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la *mentira*; lo *falso* no se yergue cara a lo *verdadero*. La única oposición significativa es la de *Alétheia* y *Lethé*. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda en el don de la videncia, su palabra tiende a identificarse con *la Verdad*”. Esta concepción arcaica y religiosa de la *Alétheia* experimentará un proceso de desvalorización (cfr. Detienne 1982:

109 ss.). Simónides rompe ya con la tradición del poeta inspirado, maestro de *Verdad*: considera la poesía como un oficio y se proclama maestro de *Apaté*, creador o *hacedor* de ilusiones. Como consecuencia de esta evolución histórica, la palabra del poeta perderá su valor de *Verdad* no sujeta a discusión. De la crítica no se salvará ni siquiera Homero, considerado el educador de la Hélade: en el libro décimo de su *República* Platón condenará a los poetas épicos, trágicos y cómicos en su conjunto, pues la poesía no es más que imitación de la realidad y a través de ella no se puede llegar al conocimiento del Ser.

Hay, pues, en el pensamiento griego un debate sobre el estatus de la palabra poética y sobre sus relaciones con la *Verdad*. Al margen de ello, la *πόλις* intervendrá para poner ciertos límites al modo en que el poeta puede ejercer la *Censura*. Así, en Atenas se promulgaron diversas disposiciones que prohibían el *ὄνομαστὶ κωμῳδεῖν*: se podían criticar las acciones ajenas, pero al menos había que callar el nombre (aunque el destinatario del ataque fuera perfectamente reconocible). Finalmente, el ataque personal de la Comedia Antigua será abandonado en la Comedia Media y en la Comedia Nueva.

Pasemos ahora a Roma. Entre las formas preliterarias latinas se cuentan los *carmina convivialia*, mediante los cuales se cantaban, al son de la flauta, los elogios y virtudes de hombres ilustres (*clarorum virorum laudes atque virtutes*). Cicerón (*Tusc.* 4.2.4), quien utiliza como fuente los *Orígenes* de Catón, comenta que esos *carmina* se entonaban durante los banquetes (*morem apud antiquos hanc epularum fuisse*). En el mismo sentido, Varrón (*apud Nonio* 107 L) habla de unos *carmina antiqua, in quibus laudes erant maiorum*, que se cantaban *in conviviis*. A juzgar por nuestros testimonios, se trataba de una costumbre antigua, perfectamente respetable, que se desarrollaba en el ámbito privado. Pero, al margen de esos modos tradicionales de celebración, se desarrollaron otras formas de poesía laudatoria que fueron miradas con recelo. En un conocido pasaje del *Carmen de moribus* (fr. 2J, *apud Gell.* 11.2) Catón el Censor asegura que

entre los antiguos la actividad poética no tenía nada de honorable; si alguien se dedicaba a la misma y frecuentaba los banquetes, se le llamaba *grassator*: *Poeticae artis honos non erat, siquis in ea re studebat aut sese ad convivio adplicabat, grassator vocabatur*. Según explica Festo (86.20 L), los antiguos utilizaban el verbo *grassari* en el sentido de *adular*: *grassari antiqui ponebant pro adulari*. Martina (1980: 155-165) sostiene que el tipo de personaje al que Catón se refiere despectivamente como *grassator* era un *poeta cliens*, un individuo de condición jurídica y económica absolutamente precaria, en permanente estado de necesidad, que se veía obligado a entrar al servicio de un *patronus* para poder sentarse a su mesa, ofreciéndole la vivacidad de su ingenio como contraprestación. Para Martina esos *grassatores* eran poco más que *parasiti-poetae*, como el personaje de Artotrogo que, al inicio del *Miles gloriosus* plautino, se dedica a dorarle la píldora a Pírgopolinices sin ningún escrúpulo, contribuyendo con ello a que el soldado fanfarrón se construya una imagen aún más distorsionada de la realidad. Lleve o no razón Martina, el hecho es que la consideración de los *poetae* como *aduladores* revela una desconfianza respecto de la validez de la poesía como instrumento para dispensar *Elogio*, ya que la palabra del poeta no refleja necesariamente la *Verdad*. Y no es éste un problema que afecte tan sólo a esos *grassatores*, a esos poetas de poca monta. En el año 189 a.C. el cónsul Marco Fulvio Nobilior inició una campaña militar en Etolia y se hizo acompañar por Ennio. En sus *Annales*, Ennio describiría después la batalla de Ambracia, concediendo un protagonismo destacado al cónsul. La cosa no gustó a Catón el Censor, quien pronunció un discurso en el que echaba en cara a Nobilior su proceder: consideraba indecoroso que se hubiese llevado *poetas* a su provincia (Cic. *Tusc.* 1.3: *oratio Catonis, in qua obiecit ut probrum M. Nobiliori, quod is in provinciam poetas duxisset*). Se ha sostenido que Catón era consciente del peligro potencial que entrañaba la utilización de la poesía como modo de exaltación pública del individuo, pues venía a romper el equilibrio político en el seno de la *nobilitas*. A nosotros, más que la cuestión política, nos interesa

destacar nuevamente el conflicto entre la palabra del poeta y la Verdad: Ennio ensalza las gestas de Nobilior, pero sus méritos reales durante la campaña fueron objeto de agria controversia y sus rivales intentaron impedir que se le concediera el triunfo (Goldberg 1989: 247-250).

Si el papel del poeta como dispensador de *Elogio* se pone en entredicho, la posibilidad de que pueda dispensar *Censura* genera frontal rechazo. En un pasaje del tratado *De re publica* (4.10.11-12) Cicerón vuelve su mirada hacia la comedia ateniense:

Quem illa non adtigit, vel potius quem non vexavit? Cui perpercit? Esto, populares homines improbos, in re publica sediciosos, Cleonem, Cleophontem, Hyperbolum laesit. Patiamur, etsi eiusmodi cives a censore melius est quam a poeta notari; sed Periclen, cum iam suae civitati maxima auctoritate plurimos annos domi et belli praefuisset, violari versibus, et eos agi in scaena...

“¿A quién no afectó o, mejor dicho, a quién no vejó?, ¿a quién dejó tranquilo? Es verdad que atacó a demagogos sin honra, sediciosos del Estado, como Cleón, Cleofonte o Hipérbolo: pase, aunque mejor sería que a tales ciudadanos los amonestase el censor y no un poeta; pero que ultrajase con sus versos a Pericles, que fue el hombre más destacado de su Ciudad durante muchos años, tanto en la paz como en la guerra, y que se le presentase en escena...”.

Resulta llamativo que, para Cicerón, los ataques dirigidos contra personajes perjudiciales para el Estado (*in re publica sediciosos*), tienen un pase: *patiamur*. Subyace, pues, la idea de que es legítimo atacar a quien tiene una conducta reprobable. Pero a Cicerón no le acaba de convencer la solución griega: es preferible que a los ciudadanos, aunque sean de esa ralea, los amoneste el censor, no un poeta. La postura expresada por Cicerón coincide plenamente con la adoptada desde antiguo por las autoridades romanas. El Estado romano jamás corrió el riesgo de que un autor –o un actor– de comedias pudiese arremeter desde el escenario contra un *Pericles*: como vimos en el capítulo III, la prohibición de *laedere nominatim in scaena* operó desde un principio. En este caso –según creemos– no se trata tanto de que la palabra del poeta pueda apartarse de la Verdad. El problema es otro: las gentes del

escenario, personas de baja condición social, no son quiénes para decidir si alguien debe ser o no censurado. Cuestión de estatus, pues. Y cuestión de la legitimidad moral que el estatus le confiere a uno. A finales de la República, y en un contexto totalmente distinto, un nuevo género literario volverá a poner sobre la mesa el problema de la legitimidad del poeta para desenmascarar los vicios ajenos y *decir mal* de las personas: nos referimos a la sátira.

El gramático Diomedes (Keil 485) definía la *satura* como un *carmen apud Romanos nunc quidem maledicum et ad carpenda hominum vitia archaea comoediae caractere compositum*. Examinemos estos dos rasgos característicos del género. En primer lugar, la actividad del satírico puede definirse, en efecto, como un *male dicere* y también como un *laedere verbis*. Así, Horacio (*sat.* 2.1.21) habla de *tristi laedere versu*. Y en otro poema (*sat.* 1.4.78-79) un interlocutor acusa al poeta de *hacer daño*: *'Laedere gaudes' / inquit 'et hoc studio pravus facis'* (“te gusta hacer daño” –dice– “y lo haces aposta, malvado”). A veces se usa también el verbo *lacerare*: Suetonio (*gramm.* 15) comenta que el maestro Pomponio Leneo, liberto de Pompeyo, permaneció tan leal a la memoria de su difunto amo que, cuando Salustio se atrevió a atacarlo, Pompeyo Leneo escribió en respuesta una *acerbissima satura* en la que “hizo pedazos” (*laceravit*) al historiador.

En segundo lugar, la actividad del satírico consiste en censurar los defectos ajenos con un propósito moralizante. Ello implica, como observa Coronel (2003: 29), que “la crítica satírica sólo será efectiva si la moral propugnada por el satirógrafo es compartida por su público. No puede ser de otro modo, porque la sátira no es un tratado sistemático de moral que un lector pueda leer intelectualmente para compartirlo o desecharlo. En la sátira las normas éticas quedan implícitas en el subconsciente compartido por el satírico y su público, de manera que exige del lector una adhesión emocional y cuasi-visceral...”. En su labor moralizante el satirógrafo se asemeja a un censor y, de hecho, la terminología que emplea resalta a veces esa similitud. Así, señala

Horacio (*sat.* 1.4.1-5) que los autores de la Comedia Antigua, de los que es heredero Lucilio, si había alguien que merecía ser descrito, por malvado o ladrón, por adúltero o asesino o por cualquier otro motivo, lo “señalaban” (*notabant*) con mucha libertad:

*Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae
atque alii, quorum comoedia prisca virorum est,
si quis erat dignus describi, quod malus ac fur,
quod moechus foret aut sicarius aut alioqui
famosus, multa cum libertate notabant.
hinc omnis pendet Lucilius*

Suele destacarse que los términos *famosus* y *notare* remiten a la *nota censoria* y a la *infamia* que ésta llevaba aparejada (La Fleur 1981: 1795-1796). El verbo aparece en distintos poemas: en *sat.* 1.3.24 Horacio habla de un hábito (*mos*) *dignusque notari*; y en *sat.* 1.4.105-106 el poeta busca justificar su tarea alegando que también su padre le enseñó a evitar los vicios señalándoselos (*notando*) con ejemplos (*insuevit pater optimus hoc me, / ut fugerem exemplis vitiorum quaeque notando*). Pero el satirógrafo no es realmente un censor y, como apuntábamos *supra*, su legitimidad para criticar va a ser puesta en entredicho. Hemos comentado ya qué opina Cicerón de la *poetarum licentia*. Los poetas mismos sentirán la necesidad de justificarse: en la obra de Lucilio, así como en la de Horacio, Persio y Juvenal –y también en la de Marcial, que escribe epigrama satírico–, encontramos prólogos programáticos y argumentos apologéticos. En las páginas que siguen analizaremos estos argumentos, pero hemos de advertir ya de entrada que estamos ante una cuestión compleja, llena de matices, en la que se entrecruzan lo estético y literario con lo jurídico. Por otro lado, es dudoso que, con los distintos argumentos esgrimidos, los poetas pretendan ofrecer una *solución* definitiva al problema de qué está permitido y qué no. En este sentido, observa Braund (2004: 409-410) que en la sátira se produce una permanente tensión entre la *libertas* que invoca el poeta para decir la Verdad y la *licentia* que le echan en cara quienes se sienten ofendidos por su

obra. Esa tensión –dice Braund– no busca resolverse en ningún compromiso; es, por el contrario, una tensión *dinámica* que los satirógrafos explotan una y otra vez en su discurso; difícilmente podría hablarse de sátira –concluye la autora– si el poeta no asumiese en cierta medida los riesgos implícitos en la *licentia*.

5.2 Lucilio

Comencemos por Lucilio, el *inventor* de la sátira romana. Un rasgo muy característico de su obra es el recurso al ataque nominal. Entre sus víctimas figuran, además de particulares de los que no conocemos más que el nombre, una buena nómina de personajes públicos, por lo general adversarios de su amigo Escipión Emiliano. Lucilio no oculta sus nombres y tampoco tiene reparos a la hora de utilizar expresiones inequívocamente insultantes. Aunque en ocasiones se sirve para su censura satírica de otros procedimientos más sutiles: así, a Lucio Cornelio Léntulo Lupo lo condena a través de un *concilium deorum* paródico (Cortés Tovar 1997: 78). El satirógrafo era consciente de que su obra podía despertar críticas. La primera colección que publicó iba encabezada por una sátira introductoria cuyo contenido podemos reconstruir en parte por la *aemulatio* que de ella hizo Horacio (*Sat.* 2.1). Señala Cortés (1997: 76-77) que, como en el caso de Horacio, esa sátira introductoria consistía en un diálogo entre el satírico y un interlocutor que trataba de alejarle del género, un género cuyo cultivo entrañaba peligros (597 K). Pero Lucilio se defendía alegando que la sátira contiene una crítica social saludable (625 K). En el epílogo de la colección se efectuaba una nueva apología del género –imitada también por Horacio (*sat.* 1.4)–. Lucilio recurría otra vez a la forma diatróbica, dialogando esta vez con alguien que, al parecer, había sido víctima de su censura. Esta persona acusaba a Lucilio de *hacerle daño: nos laedis* (1089 K). Y también de

complacerse en airear indiscretamente sus asuntos, una actitud que su interlocutor no dudaba en calificar de *maledicencia: gaudes, cum de me ista foris sermonibus differs* (1090 K); *et maledicendo in multis sermonibus differs* (1091 K). Lucilio se defendía alegando que, conocedor de los fallos y tachas morales de su víctima (1103K), se sentía en el deber de desenmascararlos (1104). Así pues, Lucilio justificaba ya la dureza de su sátira en un propósito moral, en la necesidad de desenmascarar y censurar los vicios. De ello se hace eco Horacio (*sat.* 2.1.62-79) cuando señala que Lucilio fue el primero en arrancar la piel bajo la que cada cual ocultaba sus vergüenzas (*detrahere et pellem, nitidus qua quisque per ora/ cederet, introrsum turpis*); en cambio, era respetuoso con la Virtud y sus amigos (*scilicet uni aequus virtuti atque eius amicis*).

El propósito moral que anima la sátira de Lucilio no basta por sí solo para explicar la impunidad de que gozó. Probablemente, una de las principales razones de esa impunidad es la escasa atención que, hasta ese momento, se había prestado a la difamación escrita (Smith 1951: 172; Robinson 1953: 35; Manfredini 1979: 177). En efecto, el Derecho Romano se preocupó desde antiguo en castigar las ofensas verbales, bien a través de la ley de las XII tablas, bien a través de medidas represivas adoptadas puntualmente por los magistrados en base a su *coercitio*. En el momento en que escribe Lucilio, la regulación de las XII tablas había caído en desuso –suponiendo, claro está que la ley se aplicara a los casos de difamación, cuestión que, según vimos en el capítulo II, es controvertida–. El pretor había introducido ya en su Edicto la *actio iniuriarum ex edicto de convicio*, pero ésta se limitaba a supuestos de difamación oral y pública. Quedaba sólo la posibilidad de emplear contra él la *coercitio* o la *nota censoria* o incluso la de intentar silenciarlo llevándolo a juicio bajo algún cargo distinto inventado a tal efecto, pero Lucilio era protegido de Escipión.

Con independencia de lo anterior, Robinson (1953) considera que la audacia de las invectivas de Lucilio ha sido tal vez sobreestimada y que su impunidad puede explicarse en buena medida por su acierto a la hora de elegir sus contactos políticos y porque ataca a víctimas vulnerables. Así, la emprende contra Publio Mucio Escévola (tr. pl. 141, pr. 136, cos. 133), una de las cabezas visibles del Senado y gran rival de Escipión, pero el vencedor de Numancia se encontraba en la cima de su influencia y Lucilio podía sentirse seguro. Se burla también de las palabras de Quinto Cecilio Metelo Macedónico (pr. 148, cos. 143, cens. 131), quien durante su censura había recordado al pueblo que su obligación era casarse y engendrar hijos, pero Metelo era amigo personal de Escipión y pudo pasar por alto las chanzas del poeta. Lucilio Cornelio Léntulo Lupo (cos. 156, cens. 147) aparece mencionado en varios fragmentos, en uno de ellos junto con Lucilio Hostilio Túbulo (pr. 142) y Gayo Papirio Carbón (cos. 120): en este caso concreto, se deduce que los tres estaban muertos en el momento en que escribe Lucilio, de manera que el poeta no podía temer represalias. Lucilio se refiere también en algunos fragmentos a un procedimiento judicial al que se vio sometido en el año 119 a.C. Quinto Mucio Escévola el augur (cos. 117): es probable –dice Robinson (1953: 33)– que Lucilio, como divertido espectador, recoja su versión del juicio con más humor que rencor; por lo demás, Escévola estaba casado con la hija de Lelio, el amigo de Escipión. Finalmente, Lucilio se ceba a veces con personajes caídos en desgracia: es el caso de Lucio Opimio, condenado, junto con otros aristócratas, por sus escandalosos tratos con Jugurta, y el de Publio Decio (tr. pl. 120, pr. 115), relegado dentro del partido de los *optimates*.

Según hemos visto, parece que Lucilio pudo escribir su sátira sin verse importunado por reclamaciones judiciales. Sin embargo, él mismo sí se permitió demandar a un mimo que le había ofendido desde el escenario, tal como se recoge en un pasaje de la *Rhetorica ad Herennium* (cfr. *supra* capítulo III). El mimo

fue finalmente absuelto y hemos de preguntarnos por qué. Smith (1952: 175) señala que no existía aún una praxis judicial clara en los supuestos de difamación, pues los edictos del pretor habían sido introducidos recientemente. D'Ippolito (1984: 1545-1551) destaca el distinto grado de información que nos proporciona la *Rhetorica ad Herennium* para el caso de Accio y para el de Lucilio: en el primero conocemos los argumentos utilizados por el mimo en su defensa, lo que no sucede en el segundo. Ante tal circunstancia, el autor plantea la hipótesis de que la demanda de Lucilio adoleciera de vaguedad. El Edicto del pretor exigía que el demandante indicase con toda precisión, en la *demonstratio* de la correspondiente fórmula procesal, el tipo de injuria sufrida: *quid iniuriae factum sit, certum dicat* (Dig. 47.10.7.4). Existiría, pues, en el caso de Lucilio un defecto procesal en la demanda que, en último término, habría determinado la absolución del mimo. La explicación es ocurrente, pero creemos que quien lleva razón es Luis Gil (2007: 148), cuando apunta que la absolución del mimo se debió sin duda a que el satírico hacía lo mismo que aquél, pero por escrito. Esta respuesta es perfectamente coherente desde el punto de vista legal: la *actio iniuriarum* era una acción *in bonum et aequum concepta*, en la que debía valorarse la personalidad del demandante y del demandado, así como las circunstancias concurrentes, de manera que el juez pudo estimar, sin incurrir en ningún tipo de irregularidad jurídica, que el satírico no era merecedor de la tutela legal.

No ignoramos que, según algunos (es el caso de Winterbottom 1983), estas anécdotas de Accio y Lucilio recogidas en la *Rhetorica ad Herennium* no corresponden a ningún suceso real: se trataría simplemente de adaptaciones romanas de un caso contemplado en una declamación griega. No vamos a entrar a discutir este punto. Como en el caso de Nevio, nos situaremos en la peor de las tesituras. Aceptemos que, en efecto, las demandas interpuestas por Accio y Lucilio sean pura invención: ¿invalidaría ello las conclusiones a que hemos llegado en el párrafo anterior? Nosotros creemos que no. Aún admitiendo que estemos ante un *exemplum* ficticio, la cosa no deja de tener su

interés desde el punto de vista jurídico. De entrada, nos parece muy significativa la elección de Accio y Lucilio como los protagonistas de las respectivas demandas contra los mimos. En la sátira introductoria citada *supra*, Lucilio polemizaba con un tragediógrafo, seguramente Accio, a quien llega a llamar *illiteratus atque idiota* (606 K). Parece que a Accio le disgustaba el nuevo género y encabezó la *oposición* al mismo. Por su parte, Lucilio atacó a Accio en alguna de sus sátiras, burlándose, por ejemplo, de su baja estatura. Pero entre los protagonistas de esta polémica, Accio y Lucilio, había –según creemos– una diferencia notable. Es posible que Accio no fuera una persona muy simpática –Pociña (1983: 23-26) lo caracteriza como un *resentido*– pero gozaba del estatus de *persona respetable*: seguramente era el presidente del *collegium poetarum* y estaba rodeado de una aureola de prestigio (Dolç 1971: 281). En cuanto a Lucilio, tenía desde luego sus admiradores, pero la mordacidad de su sátira no sería bien vista por todo el mundo. ¿A qué conclusión nos lleva todo ello? Pues bien, puede tratarse de una casualidad, pero resulta llamativo que en el pasaje de la *Rhetorica ad Herennium* la demanda interpuesta por Accio, hombre sin tacha, resulta estimada y, en cambio, la de Lucilio, quien zahería impunemente con su sátira a personajes públicos y a particulares, es desestimada. Por lo tanto, aunque el *auctor* de la *Rhetorica ad Herennium* se inventara estos supuestos, el motivo por el que decidió –consciente o inconscientemente– *desestimar* la demanda de Lucilio pudo ser el mismo que apuntamos en el párrafo anterior: lo que hacía Lucilio no estaba del todo bien. Sea como fuere, los satirógrafos posteriores añorarán la *libertas* luciliana, pero vendrán a reconocer que Lucilio se pasó a veces de la raya. De ello nos ocuparemos a continuación.

5.3 Los herederos de Lucilio

En sus dos libros de sátiras, Horacio reflexiona en profundidad sobre este género: de dieciocho sátiras tres son programáticas (1.4, 1.10 y 2.1) y a ellas hay que sumar otras reflexiones dispersas a lo largo de su obra. Apunta Cortés (1994: 92) que quizás la constante reflexión teórica de Horacio se debió al esfuerzo por conseguir que la sátira ocupara dignamente un lugar en el sistema de géneros de la edad augustea. Es posible. Pero en este trabajo, más que en el aspecto literario, vamos a centrarnos en el aspecto jurídico, aunque –como veremos– uno y otro están relacionados. En primer lugar, examinemos los argumentos apologéticos utilizados por el poeta para justificar el cultivo del género. La sátira que abre el libro II, composición a la que hemos hecho referencia ya en varios lugares, resulta especialmente interesante. De entrada, debe juzgarse un acierto de Horacio la forma elegida: un diálogo entre el poeta y el eminente jurista Trebacio Testa, quien advierte a Horacio sobre las posibles consecuencias legales de su poesía. En el poema se acumulan argumentos perfectamente consistentes desde el punto de vista jurídico y, por ello, un romanista como Manfredini (1978: 178-181) puede detenerse a analizarlos. Algunos de ellos los hemos comentado ya: así, en los versos 39-46, el poeta afirma que sólo responderá si es objeto de un ataque previo (cfr. *supra* capítulo 4.4). Pero es sobre todo en los últimos versos donde se concentran los argumentos del poeta. Trebacio lanza una advertencia final:

*sed tamen ut monitus caveas, ne forte negoti
incuriat tibi quid sanctarum inscitia legum.
“Si mala condiderit in quem quis carmina, ius est
iudiciumque.”*

A ello responde Horacio:

*“Esto, si quis mala; sed bona si quis
iudice condiderit laudatus Caesare? Si quis*

opprobiis dignum latraverit integer ipse ?”

Y el jurista acepta sus argumentos:

“Solventur risu tabulae, tu missus abibis”.

En unos pocos versos encontramos entrelazadas varias líneas de defensa. Como argumento principal, el poeta se escuda en su legitimidad para *ladrar* a quien resulte *opprobiis dignum*, siempre que el propio poeta sea una persona íntegra (*integer ipse*). Ya hemos hecho referencia antes a la *vigencia* de esta norma en la conciencia popular. Y también hemos señalado su recepción en el ámbito jurídico: las faltas de los culpables hay que ponerlas de manifiesto (*peccata enim nocentium nota esse et oportere et expedire*). Pero la aplicación de esta regla no resulta tan sencilla y, como decíamos, al satirógrafo se le discute su legitimidad para ejercer la censura moral. Por ello encontramos otros argumentos adicionales. En las palabras finales de Trebacio, *solventur risu tabulae*, parece haber una referencia al carácter de *iocus* de la poesía satírica (cfr. *supra* epígrafe 4.1). Además, si Lucilio contaba con un poderoso protector, Horacio cuenta nada menos que con la aprobación del César: *laudatus iudice Caesare*. Por último, sus poemas no son *mala carmina*, sino *bona carmina*. Vamos a prestar una especial atención a este último argumento. Como señalábamos en el capítulo II, Trebacio parece estar parafraseando la ley de las XII tablas –o, por lo menos, una expresión que, en sus tiempos, se consideraba parte integrante del código decenviral–. Pero Horacio –según suele señalarse– juega con el equívoco, pues interpreta el adjetivo *mala* como referido a la calidad artística de los versos. La confusión entre lo literario y lo jurídico se arrastra desde los primeros versos de esta sátira programática. Al inicio del poema, Horacio afirma que, en opinión de algunos, su sátira es demasiado ácida y va más allá de la *lex* (*sunt quibus in satira videar nimis hacer et ultra/ legem tendere opus*); en cambio otros la consideran carente de nervio (*sine nervis*). El poeta se está refiriendo a la *lex generis*, a la

norma del género satírico. En cambio, el jurista, a quien Horacio solicita consejo, entiende que se le está preguntando por la ley de la Ciudad. El poema se va desarrollando a partir de esa ambigüedad del término *lex* y culmina con el juego de palabras entre *mala carmina* y *bona carmina*. Algunos señalan que, sencillamente, Horacio y Trebacio hablan dos lenguajes distintos. En cambio, Tatum (1998: 695-699) considera que no estamos sólo ante una broma del poeta –aunque el tono es evidentemente jocoso–, sino que la calidad artística de la poesía es una cuestión con trascendencia legal. Recuerda este autor que la difamación (*libel*) era en la Roma republicana una cuestión de estatus: los miembros de la élite la practicaban impunemente; en cambio, las personas vulnerables no podían permitirse hablar contra *los mejores* sin recibir su castigo. En el escenario político en el que escribe Horacio –dice Tatum–, su legitimidad para escribir sátira no depende ya de un estatus heredado, sino de sus méritos personales como poeta y de la validez de sus propósitos morales. Son precisamente estas cualidades las que le otorgan el beneplácito del César, interesado en proteger a los artistas de mérito y en recuperar la vieja moralidad. Hemos simplificado un tanto el razonamiento de Tatum –no nos convence en todo su desarrollo–: nos interesaba tan sólo destacar que a veces la cuestión jurídica o ética se funde con la literaria o estética. Y no sólo en Horacio: veremos después que lo mismo sucede en la oratoria.

Con lo dicho hasta ahora no hemos agotado el análisis de estos versos. Según Reckford (*apud* La Fleur 1981: 1818), cuando Horacio afirma que él escribe *bona carmina* y no *mala carmina*, no quiere decir simplemente que sus versos están bien escritos y que no son difamatorios. Hay algo más: está afirmando que su sátira es magia blanca, un poder ejercido con buen fin. No es éste un punto en el que suele hacerse especial hincapié, pero no se trata de una interpretación disparatada. En el capítulo II comentábamos la ambivalencia semántica de las voces *malum carmen*, *maledictum* y *mala lingua*, que pueden aplicarse tanto a la difamación como a la imprecación mágica. Añadamos ahora,

siguiendo a Ronconi (1964: 965-971), que las expresiones *malum carmen* y *malus poeta* poseen un matiz adicional: el poder benigno o maligno de la palabra aparece ligado a la calidad artística de los versos. Así, el *vates* amado de las Musas, y en consecuencia dotado de talento, es *pius* y *castus* (Cat. 16) y sus versos reportan el bien a los hombres. En cambio, los poetastros de mala muerte, los *mali poetae*, son *impii*, y sus versos son *mala carmina* en un doble sentido: están compuestos sin arte y, por esta misma circunstancia, se hallan cargados de un poder maléfico. Por ello, en el *carmen* 14 Catulo reprochará a Calvo que le haya enviado un *sacrum libellum* con las composiciones de unos *pessimi poetae*: “¿pero qué he hecho o qué he dicho para que quieras perderme con tales poetas?” (14.4-5: *nam quid feci ego quidve sum locutus, / cur me tot male perderes poetis?*); “¡por los dioses, horrible y maldito librito!; que tú has enviado a tu Catulo para que muera hoy mismo, ¡y justo en las Saturnales, el mejor de los días!” (14.12-15: *di magni, horribilem et sacrum libellum!! quem tu scilicet ad tuum Catullum/ misti, continuo ut die periret,/ Saturnalibus, optimo dierum!*). Catulo apartará de sí esos poemas, para que no puedan causarle daño (10-23): *Vos hinc interea valete abite/ illuc, unde malum pedem attulistis,/ saeculi incommode, pessimi poetae.*

Hemos visto hasta ahora que Horacio defiende el cultivo de la sátira en base a una serie de argumentos que podemos juzgar perfectamente consistentes desde el punto de vista jurídico. Pero, con independencia de ello, el poeta marca distancias respecto de la Comedia Antigua y respecto de Lucilio (cfr. Cortés 1994: 93 ss.). Y también lo hace respecto de las formas populares de versificación satírica, en lo que Rufell (2003) ha denominado la *segregación* de la Literatura respecto de la invectiva popular. Aquí vamos a centrarnos en las diferencias entre la producción de Horacio y la de Lucilio. Frente a la *garrulitas* y el descuido lucilianos, la sátira de Horacio es más acabada desde el punto de vista formal y prima la calidad sobre la cantidad. Pero, más que el aspecto

estilístico, a nosotros nos interesa sobre todo el punto de vista del contenido. Cortés (1994: 95), siguiendo a Heldmann, señala que Horacio parece aceptar el planteamiento de Cicerón en el pasaje del *De re publica* que hemos comentado *supra* (4.11-12): aunque un individuo sea responsable de los mayores crímenes, es preferible que se encarguen de amonestarlos los magistrados y no los poetas. Sea como fuere, el hecho es que se produce una redefinición de los destinatarios de la censura satírica: el objetivo de Horacio no son ya asesinos o ladrones, sino los vicios comunes y cotidianos llevados al exceso, lo que nos lleva al mundo de la Comedia Nueva (Hunter 1985: 486-487). Además, la censura satírica se ejerce en privado, entre amigos, con una finalidad de educación recíproca y sin necesidad de atacar a víctimas conocidas (Hunter 1985: 488; Cortés 1994: 99). Estas consideraciones nos llevan a un punto particularmente relevante para nuestro trabajo, un punto en el que Horacio –y los autores posteriores– se apartan llamativamente de Lucilio: la práctica del *laedere nominatim*.

En un concienzudo estudio sobre los nombres personales en la sátira horaciana, Rudd (1960) clasifica el material disponible en seis categorías (aunque en muchos casos éstas se solapan): encontramos nombres de personas vivas, nombres de personas ya muertas, nombres de personajes lucilianos, nombres parlantes, nombres de otros caracteres-tipo y pseudónimos. De momento nos interesan los nombres de personas vivas, dado que son éstas las que pueden sentirse ofendidas por los ataques del poeta. La mayoría de las personas mencionadas son, en palabras de Rudd (1960: 163), *harmless nonentities*, aunque recuerda este autor que también las *nonentities* pueden tener sus sentimientos. El caso es que resulta incorrecto afirmar que Horacio no recurrió al *laedere nominatim*, aunque sí es cierto que no atacó a gente de importancia, especialmente a gente de peso en la política romana, y es éste un dato ya de por sí muy significativo (Rudd 1960: 172). Por otro lado, se aprecia en

la obra de Horacio una clara evolución –o, mejor, involución– en la práctica del *laedere nominatim*. Observa Rudd (1960: 173) que el número de nombres propios se reduce drásticamente en el libro II de sátiras y en su mayor parte se trata de nombre de caracteres-tipo. Y La Fleur (1981: 1812) añade que dentro del libro I se aprecia también una evolución, pues en los últimos poemas se reduce igualmente la utilización de nombres propios. Cabe plantearse si esa progresiva reducción de las referencias a personas vivas obedece, al igual que las sátiras programáticas antes analizadas, a un temor real por parte del poeta a verse objeto de una persecución legal. Rudd (1960: 172-174) considera que la publicación de las primeras sátiras no causaría un gran revuelo, pero sí pudo ser mirada con recelo en algunos ambientes. De todos modos, no cree que el poeta sintiera un temor real a verse perseguido: cuanto más lee uno la sátira 2.1 –dice Rudd– más le parece que se trata de una broma. En cambio, otros consideran que Horacio sí pudo experimentar una ansiedad real que le llevó a prescindir de los ataques personales y a justificar su sátira; el tono humorístico de su sátira programática no contradice esta conclusión, pues es rasgo característico de Horacio su capacidad para mezclar el humor con asuntos serios (La Fleur 1981: 1823, con cita de otros autores). No vamos a detenernos en esta cuestión: es posible que Horacio temiera represalias o, simplemente, que la propia evolución de su estilo le llevara a prescindir de referencias personales, por lo demás innecesarias, ya que, como señala Cortés (1994: 99), no son los individuos los que interesan a Horacio, sino los vicios que encarnan. En esta línea marcada por Horacio, Marcial (3.99) pedirá a un tal Cerdón que no se enoje por sus poemas, porque ataca su oficio, no su conducta personal (*irasci nostro non debes, cerdo, libello/ ars tua non vita est carmine laesa meo*). En otro poema Marcial (10.33.9-10) formulará este principio de forma mucho más acabada: “Mis libritos han aprendido a atenerse a la siguiente norma: respetar a las personas, hablar de sus defectos” (*Hunc servare modum nostri novere libelli/ parcere personis, dicere de vitiis*).

Hemos visto que Horacio termina por prescindir de las referencias a personas vivas. Pero, ¿es realmente posible una sátira sin ataques *ad hominem*? La Fleur (1981: 1790-1793; 1808-1811) señala que, para los herederos de Lucilio, el ὀνομαστί κωμωδεῖν constituía un elemento fundamental del género, la quintaesencia del arquetipo luciliano. Por ello, aunque en lo sucesivo evitarán nombrar a personas vivas, el uso de nombres propios no desaparecerá de la sátira. Varios son los procedimientos utilizados para mantener, aunque sea superficialmente, la apariencia de ὀνομαστί κωμωδεῖν que confiere vitalidad al discurso satírico. En primer lugar, cabe recurrir a pseudónimos con los que se oculta el nombre verdadero de una persona. Los escoliastas comentan algunos de esos supuestos pseudónimos utilizados en las sátiras: así, Porfirio (a propósito de *epod.* 3.8) asegura que la bruja Canidia, que protagoniza algunos poemas horacianos, era en realidad una vendedora de cosméticos llamada *Gratidia*. Sin embargo, ninguno de estas *identificaciones* se tiene por pobra y su verosimilitud varía según los casos (Rudd 1960: 170-172; Jones 2007: 60).

Cabe también mencionar por su nombre a personas difuntas. Así, en la sátira primera de Juvenal, de carácter programático, el poeta, advertido de los riesgos que le acechan a causa de su obra, concluye que se limitará a hablar de aquellos “cuyas cenizas están cubiertas por la Vía Flaminia y por la Vía Latina” (170-171: *experiar quid concedatur in illos/ quorum Flaminia tegitur cinis atque Latina*). En efecto, Juvenal utiliza en su obra centenares de nombre personales y, aunque sean de personas difuntas, explota con tal habilidad este recurso que su sátira consigue transmitir una sensación de inmediatez y de relevancia (La Fleur 1981: 1793).

Finalmente, pueden utilizarse también *nomina ficta*, nombres *parlantes* –o *alusivos* o *significantes*: llámeseles como se quiera (cfr. Vallat 2006: 121-122 para una breve, pero clara, disquisición terminológica)–. Así, Horacio describe a un *pauper Opimius* (*sat.* 2.3.142), que es persona adinerada, pero miserable en su comportamiento. ¿Y qué nombre mejor para un adúltero que *Cupiennius*? (*sat.*

1.2.36). Gracias al poder evocador del *nomen*, algo abstracto, como lo es el vicio, se ha encarnado en una persona. Por otro lado, tal como advierte Rudd (1960: 169), las peculiares características de los *cognomina* latinos hacen difícil emplear estos *nomina ficta* sin que parezca un alusión personal. Así, una tradición identifica al tal *Cupiennius* con C. Cupiennius Libón de Cumas, un liberto de Augusto.

A modo de conclusión digamos que la censura del satírico encuentra un serio obstáculo en las disposiciones legales que reprimen la injuria. Horacio se encuentra en una situación privilegiada, pero, aún así, opta por la autocontención y, finalmente, acabará abandonando el cultivo de la sátira. El *laedere nominatim* característico de Lucilio tendrá que dejarse de lado, aunque ello no garantizará siempre la impunidad de los poetas. Aunque enmascarado bajo un pseudónimo o un personaje difunto, alguien puede darse por aludido y adoptar represalias. Pero sobre ello volveremos en su momento.

SEGUNDA PARTE: EL ORATOR

5.4 Oratoria, Censura y Verdad

Hemos hablado ya de los poetas. Pero hay otros individuos en los que el Verbo es igualmente poderoso: se trata de los oradores. De hecho, en la Grecia clásica poesía y oratoria aparecen asociadas en cierta medida. Por un lado, los sofistas se sintieron herederos de los antiguos rapsodos: Hipias y Gorgias llegaron a adoptar ocasionalmente el manto púrpura característico de éstos para subrayar la continuidad de la función de los poetas antiguos (Melero 1996: 9). Por otro lado, en su *Elogio de Helena* Gorgias enlaza su arte retórica con la de los poetas. Ambas son manifestaciones del λόγος, de la palabra soberana, y, ciertamente, el propio Gorgias contribuyó a difuminar los límites entre prosa y poesía, al utilizar en su oratoria procedimientos hasta entonces exclusivos de esta última (cfr. Melero 1996: 205-208, con bibliografía). Un discurso bien construido produce, al igual que la poesía, no ya persuasión, sino auténtica *fascinación* en su auditorio: como pone de manifiesto Jacqueline de Romilly (1975: 3-22), Gorgias expresa el poder de la palabra a través del vocabulario de la magia. El sofista trata de justificar la conducta de Helena: ésta marchó a Troya, bien por la voluntad de los dioses, bien por el rapto de Paris o bien porque éste la persuadió con sus palabras; en cualquiera de estos supuestos, Helena queda exenta de responsabilidad, pues no pudo resistirse. En el caso concreto de que Helena hubiese sido *persuadida*, las palabras de Paris actuaron sobre su alma del mismo modo que lo hacen los ensalmos mágicos: Paris “la hechizó con sus encantamientos” (ἔθελξε αὐτὴν γοητεία); “las palabras fascinan y embrujan el alma” (τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν). Las afinidades entre la oratoria y la magia se aprecian en los procedimientos *estilísticos* empleados por una y otra: las conocidas como *figuras gorgianas*,

recursos como las aliteraciones, repeticiones, quiasmos o antítesis, son características también de los textos mágicos (cfr. García Teijeiro 1987: 146-150, quien ilustra este punto con testimonios epigráficos y papirológicos griegos).

Esta asociación entre magia y oratoria se observa aún en el lenguaje que emplea Platón. Para desacreditar a los sofistas, el filósofo ateniense compara la fascinación que producen sus discursos con la brujería: los sofistas son unos charlatanes embaucadores. No vamos a abundar en esta cuestión, que estudia muy bien De Romilly (1975: 25-43). Lo que aquí nos interesa destacar son los motivos por los que Platón arremete contra los sofistas. Éstos conciben la retórica como un instrumento para lograr la persuasión. Pero la retórica –como la poesía– puede ser utilizada para crear ilusión o engaño, *ἀπάτη*. A través de la misma no se puede llegar al conocimiento de la Verdad: se mueve en el terreno, de la mera opinión, de la *δόξα*.

Las consideraciones que acabamos de realizar nos permiten presentar ya cuál va a ser el planteamiento de las páginas que siguen. Defendíamos *supra* que, en Roma, el *poeta maledicus* que pretende censurar a sus conciudadanos atacándolos por su nombre se enfrenta a un problema básico: la falta de *legitimidad* para llevar a cabo tal censura. En cambio, el *orator* romano no tiene ese problema, sino otro bien distinto: la dificultad de conciliar, siempre y en todo caso, *discurso* y *Verdad*. Decimos que, en principio, el orador no tiene problemas de *legitimidad*. Todo lo contrario: en un estado de corte oligárquico, como lo era la Roma republicana, la posibilidad de tomar la palabra en los distintos ámbitos de la vida pública estaba reservada a aquellos que poseían una especial *auctoritas*, una particular preeminencia y ascendente sobre la comunidad (Momigliano 1971: 521; Pina Polo 2011). A diferencia de lo que sucede en Atenas, en las asambleas romanas el pueblo no debate; simplemente escucha al magistrado convocante y a las personalidades a las que éste invita a tomar la palabra. Resulta muy significativo que nadie pretendió jamás –ni

siquiera los denominados *populares*– que la *libertas* amparara el libre acceso a la tribuna de los oradores (Pina Polo 1997: 23-24).

Pero también en el seno de la élite existen jerarquías. En el Senado el orden en el uso de la palabra viene determinado por la dignidad de los senadores: primero hablan los antiguos cónsules, luego los antiguos pretores, y así sucesivamente, en orden descendente de dignidad, según el grado alcanzado en el *cursus honorum*. Hay pequeñas variaciones históricas en este orden (Mommsen 1984-1985: 152-164 [1887-1888¹]), que carecen aquí de mayor trascendencia. Lo relevante es que normalmente sólo intervienen en el debate los senadores de mayor categoría; quienes ocupan los últimos puestos, calificados como *pedarii*, se limitan a trasladarse al lado de la curia en el que se agrupan los partidarios del voto a favor o del voto en contra de determinada propuesta (*ire pedibus in sententiam*).

Por último, también los tribunales fueron, en origen, el dominio de unos pocos *patroni* procedentes de las mejores familias. Sin embargo, a finales de la República el aumento de la litigiosidad y los cambios en la administración de justicia romana favorecieron la irrupción en el foro de nuevos oradores, de extracción social y geográfica más amplia; al mismo tiempo aparecieron las primeras escuelas en las que se enseñaba retórica en latín, lo que facilitaba el acceso a este saber a un mayor número de personas. La aristocracia no vio con buenos ojos esta situación, y en el año 92 a. C. los censores Lucio Licinio Craso y Gneo Domicio Ahenobarbo promulgaron un edicto en el que manifestaban públicamente su desaprobación hacia quienes acudían y hacía quienes regentaban tales escuelas (Suet. *gramm.* 15; Gell. 15.11.2):

Renuntiatum est nobis esse homines qui novum genus disciplinae instituerunt ad quos iuventus in ludum conveniat: eos sibi nomen imposuisse Latinos rhetores. Ibi homines adulescentulos dies totos desiderare. Maiores nostri quae liberos suos discere et quos in ludos itare vellent instituerunt. Haec nova quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt neque placent neque recta videntur. Quapropter et iis qui eos

ludos habent et iis qui eo venire consuerunt videtur faciundum ut ostenderemus nostrum sententiam nobis non placere.

“Ha llegado a nuestros oídos que hay unos *individuos* que han establecido un nuevo tipo de enseñanza y que a ellos acude nuestra juventud para aprender; que se han dado a sí mismos el título de *rétores latinos*; y que allí los jóvenes desperdician días enteros. Nuestros mayores dejaron ya establecido qué querían que sus hijos aprendiesen y qué escuelas querían que frecentasen. Estas novedades, ajenas a la tradición y a las costumbres de nuestros antepasados, ni las aprobamos ni nos parecen bien. Y, por ello, creemos que debemos hacer saber nuestro veredicto, tanto a aquellos que regentan esas escuelas, como a quienes acostumbran a acudir allí: que no lo aprobamos”.

En el *De oratore* ciceroniano (3.93) Craso, uno de los autores del edicto, justifica la medida afirmando que los *rétores latinos* no proporcionaban una verdadera formación: sólo enseñaban a los jóvenes a que actuaran con *audacia* (*hos vere novos magistros nihil intellegebam posse docere, nisi ut auderent*) y aquello eran *escuelas de la desvergüenza* (*ludus impudentiae*). Las explicaciones de Craso, obviamente parciales e interesadas, no les resultan nada convincentes a los historiadores modernos, quienes se han planteado los motivos reales que motivaron la promulgación del edicto. Suele destacarse que el primero en abrir una de esas escuelas de retórica, Lucio Plocio Galo, estaba vinculado a Mario y, por esta vía, se ha defendido que las escuelas de retórica se habían convertido en un semillero de ideas *democráticas* y que lo que pretendían los censores era poner freno a la difusión de las mismas. Pero hoy este planteamiento no parece tan claro. En cualquier caso, sí hay, por lo menos, un recelo de la aristocracia hacia esa nueva manera de saltar a la arena pública prescindiendo del magisterio y de la tutela de los miembros de las grandes familias, algo que antaño resultaba imprescindible para dar los primeros pasos en el foro (cfr. Pina Polo 1997: 107-116 para un excelente resumen de la cuestión).

Se ha discutido también acerca de la eficacia jurídica de ese edicto. Según la opinión más extendida, a través del mismo los censores prohibieron a los *rétores* enseñar y clausuraron sus escuelas de forma coercitiva. Así, en una obra de referencia como la de Leeman (1963: 26) se dice, respecto de este tipo de

enseñanza, que “it was closed down by the censors”. Esta opinión general tiene su apoyo en los términos en que literalmente se expresa Tácito (*dial.* 35), quien habla de una orden de clausura de las *escuelas de la desvergüenza (a Crasso et Domitio censoribus claudere, ut ait Cicero, ludum impudentiae iussi sunt)*, y Gelio (15.11.2), quien anuncia que va a transcribir “los términos del edicto de los censores, por el que fueron reprobados y sometidos a coerción aquellos que habían empezado a establecer la enseñanza de la retórica y a ejercitarla en Roma” (*verba edicto censorum, quo improbati et coerciti sunt, qui disciplinam rhetoricam instituere et exercere Romae coeperant*). Es más, Gelio denomina al edicto *de coercendis rhetoribus Latinis*, que es el nombre por el que viene siendo conocido. Discrepa del parecer mayoritario Manfredini (1976: 106-118), quien considera que los edictos emanados de los censores en el ejercicio de la *cura morum* no tenían en realidad fuerza coercitiva y confiaban su eficacia a la autoridad moral confiada de la magistratura y, no en menor medida, a la personal de los concretos censores; por el contrario, cuando el asunto exigía medidas coercitivas o intervención normativa, los censores promovían leyes suntuarias o solicitaban la intervención del Senado. No vamos a discutir aquí los argumentos de Manfredini –bien traídos, pero nada concluyentes–: aunque el edicto no tuviera *per se* fuerza vinculante, su publicación pudo ir seguida de medidas coercitivas adoptadas por los magistrados *cum imperio*, y ello explicaría por qué Gelio habla de un edicto *de coercendis rhetoribus latinis* (del mismo modo, en las fuentes determinadas disposiciones son denominadas *leges censoriae* porque las inspiraron los censores, aunque en realidad se aprobaran en los comicios).

Hemos visto que en la tradición republicana el orador era una persona especialmente *autorizada* y, por lo tanto, digna de tomar la palabra en público, aunque a finales de la República la aristocracia comienza a ver amenazado su monopolio en el uso de la palabra, por lo menos en los tribunales. Cicerón es

heredero de ese modelo tradicional, pero da un paso más: el Arpinate reivindica el papel del orador como guía moral de la sociedad civilizada, por encima de otras figuras, como los juristas y los jefes militares (así, *de orat.* 1.30-34, entre otros pasajes). Resulta evidente que, cuando Cicerón habla de ese orador ideal, piensa en su propia persona, aunque evita exponer sus ideas de forma excesivamente burda. En cualquier caso, el planteamiento ciceroniano quedará totalmente superado por la realidad histórica, aunque no es ésta la cuestión que aquí nos interesa. Lo que en este punto debemos destacar es el papel que Cicerón atribuye a la invectiva a la hora de ejercer de guía moral de la sociedad. En el capítulo anterior hemos citado un pasaje del tratado *De re publica* en el que el Arpinate destaca la importancia del miedo a una *vituperatio non iniusta* a la hora de apartar a los ciudadanos del delito. No se trata tan sólo de un planteamiento abstracto. En una carta dirigida a Bruto se pone de manifiesto el relevante papel que, de hecho, Cicerón concede a la invectiva como *moral teaching* (Corbeill 2002: 212). Al parecer, Bruto le había reprochado al Arpinate que éste se había prodigado demasiado en sus elogios hacia Octaviano (1.15.3: *reprehendebas quod in honoribus decernendis essem nimius et tamquam prodigus*). “Tú me acusas de esto” –dice Cicerón– “y quizás otros de que soy excesivamente duro a la hora de castigar; aunque quizás tú pienses ambas cosas” (*tu hoc; alius fortasse, quod in animadversione poenaque durior, nisi forte utrumque tu*). Y Cicerón se justifica recordando una máxima de Solón: éste decía que el Estado se asentaba en dos cosas, el premio y el castigo (*is rem publicam contineri duabus rebus dixit, praemio et poena*). Más adelante (1.15.10), Cicerón se refiere a sus ataques a Marco Antonio y a Lépido: sus severas palabras no responden tanto al afán de venganza, como al deseo de disuadir en el presente a los malvados de atacar a la patria y de servir en el futuro como lección para que a nadie se le ocurra imitar semejante locura (*dixi igitur sententias in Antonium, dixi in Lepidum severas neque tam ulciscendi causa quam ut et in praesenti sceleratos civis timore ab impugnanda patria deterrerem et in posterum documentum statuerem ne quis talem*

amentiam vellet imitari). En esta línea, Corbeill (2002: 211) destaca que las más grandes obras de invectiva trascendieron a las circunstancias concretas en que fueron compuestas para convertirse en *exempla* dignos de estudio y emulación. El propio Cicerón se afanó en publicarlas para que sirvieran de modelo a la juventud (*Att.* 2.1.3: *ea quae nos scribimus adolescentulorum studiis excitati*; *Att.* 4.2.2: *itaque oratio iuventuti nostrae deberi non potest*).

Así pues, Cicerón atribuye a su orador ideal –y, en la realidad romana, a su propia persona– la facultad de repartir certificados de buen y de mal ciudadano y de castigar con el vituperio a quien juzgue oportuno. El problema –evidente– de tal construcción es que el orador romano, en general, y Cicerón, en particular, no es precisamente un alma cándida. Utiliza las armas de la oratoria en pro de la causa que en cada momento defiende y ello puede suscitar el embarazoso conflicto entre *discurso* y *Verdad* al que antes hemos hecho referencia. Syme (1989: 199) narra con inigualable gracia las contradicciones en que, a lo largo de su trayectoria, podía incurrir un orador romano:

“Las exigencias de la práctica de la abogacía, o los vaivenes en las relaciones entre las personas o los partidos, producen asombrosos conflictos entre los testimonios y cambios milagrosos de carácter. Catilina, después de todo, no era un monstruo: individuo complejo y enigmático, estaba en posesión de muchas virtudes, lo cual engañó durante algún tiempo a personas excelentes que nada sospechaban, incluido el propio Cicerón. Así lo decía Cicerón en su defensa de Celio, el joven descarriado y elegante (*Pro Caelio* 12 ss.). Los discursos en defensa de Vatino y Gabinio no se han conservado. Sabemos, sin embargo, que el extraño atuendo de Vatino era simplemente el hábito de devotas e inocentes prácticas pitagóricas (*Schol. Bob. a in Vat.* 14), y Gabinio había sido llamado un vez *vir fortis*, un pilar del Imperio y del honor de Roma (*De Imp. Cn. Pompei* 52); L. Pisón, por su oposición a Antonio, adquiere temporalmente la etiqueta de buen ciudadano, sólo para perderla poco después, condenado por una desencaminada política de reconciliación... Antonio había atacado a Dolabela, acusándolo de delitos de adulterio. ¡Mentira descarada y malvada! (*Phil.* 2.99) Pasan unos meses y Dolabela, por haber cambiado de bando político, delata su verdadera índole, tan detestable como la de Antonio. Desde su juventud había gozado con su crueldad; sus perversiones habían sido tales, que ninguna persona honesta podía mencionarlas (*Phil.* 11.9).”

Como consecuencia de estos llamativos cambios de parecer, Cicerón se vio expuesto a la vergüenza pública en no pocas ocasiones –luego volveremos sobre ello–. Además, la historiografía moderna construyó una verdadera *leyenda negra* sobre su figura política, partiendo del severo juicio de Mommsen, quien en su *Historia de Roma* trazó una semblanza casi caricaturesca de Cicerón, injusta por lo excesivamente negativa (Pina Polo 2005: 406). Pero no es cuestión de focalizar sobre el orador de Arpino la cuestión que venimos analizando. A otros políticos romanos también podían echárseles en cara sus contradicciones. En el *De oratore* (2.223-225), se hace referencia a un enfrentamiento que mantuvieron en los tribunales Lucio Licinio Craso, uno de los protagonistas del diálogo, y el acusador Marco Junio Bruto. A fin de desacreditar a Craso, Bruto hizo leer ante el tribunal dos discursos de su adversario, uno sobre la colonia de Narbona y el otro referente a la ley Servilia, poniendo de manifiesto que su autor expresaba pareceres contrarios en uno y en otro acerca del Estado. En el *De oratore* se alaba la rápida reacción de Craso, quien se sale por la tangente, mediante un ataque personal a su adversario que provoca la hilaridad del auditorio.

5.5 El orador forense ante el pueblo

En el ámbito forense el conflicto entre *Verdad* y *discurso* se plantea con especial nitidez: en todo juicio concurren dos partes que sostienen posturas enfrentadas; ambas tratan de convencer por todos los medios al tribunal de la justicia de su causa, pero sólo una de ellas puede llevar la razón. No es, pues, de extrañar, que exista una visión popular del abogado como persona sin escrúpulos, que utiliza las armas de la elocuencia –y las argucias legales– para conseguir sus objetivos, sin importarle un comino la Verdad o la Justicia. El

propio Cicerón era consciente de que la palabra puede ser utilizada con fines nada loables. En un fragmento del *De re publica* (5.11), conservado por el historiador Amiano Marcelino, Cicerón pone en boca de uno de los interlocutores la siguiente reflexión:

Cumque nihil tam incorruptum esse debeat in re publica quam suffragium, quam sententia, non intellego, cur qui ea pecunia corruperit, poena dignus sit, qui eloquentia, laudem etiam ferat. Mihi quidem hoc plus mali facere videtur, qui oratione, quam qui pretio iudicem corrumpit, quod pecunia corrumpere prudentem nemo potest, dicendo potest.

“Dado que nada debiera estar tan libre de corrupción en un estado como el voto y la sentencia, no entiendo por qué quien los corrompe mediante dinero es merecedor de condena, y quien lo hace mediante la elocuencia, recibe encima elogios. A mí, la verdad, me parece que causa mayor mal quien corrompe al juez con el discurso que quien lo hace con dinero, pues nadie puede corromper a un hombre honesto con dinero, pero sí puede hacerlo con la palabra”.

En el caso del orador romano, el conflicto entre *discurso* y *Verdad* resulta, como veremos, especialmente problemático, por las propias circunstancias de la oratoria forense romana. El *orator* no se dirige a unos jueces profesionales en el reducido espacio de una Sala de Vistas; ejecuta públicamente su discurso en el bullicioso Foro y ante una nutrida concurrencia. Hasta mediados del siglo II a.C. las causas penales eran enjuiciadas por la asamblea del pueblo, convocada por un magistrado. En el último siglo de la República las asambleas populares habían sido desplazadas por las *quaestiones perpetuae*, tribunales compuestos, según el momento histórico, por senadores o por caballeros o por una mezcla de senadores, caballeros y tribunos del Erario. Aunque los integrantes de esas *quaestiones* debían constituir un colectivo más homogéneo desde el punto de vista sociocultural, no eran *jueces* en el sentido moderno del término. Por otro lado, aparte de los miembros de la *quaestio*, existía una *secondary audience*: la *corona* de espectadores que se agolpaba en torno al estrado. El orador podía intentar ganarse a ese público para aprovechar la *presión ambiental* que éste podía ejercer sobre el jurado. En cambio, si la *corona* le era manifiestamente

hostil, el orador se concentraba en persuadir a los miembros del jurado y trataba de desacreditar a los integrantes de la *corona*, presentándolos como una turba de extranjeros y de esclavos, tal como hace Cicerón en las defensas de Milón y de Flaco (sobre todo ello, cfr. Morstein-Marx 2004: 206, nota 10).

Además de prestar atención a los miembros del jurado y a la *corona* de espectadores, el orador debía tener en cuenta a la *opini3n p3blica* romana. La celebraci3n de un juicio con gran trascendencia sol3a venir precedida de rumores varios y de habladur3as esparcidas a lo largo de la Ciudad, en ocasiones de forma malintencionada. En los tribunales modernos los rumores y los *juicios paralelos* se dejan al margen, pero el orador romano no puede permanecer indiferente a lo que el pueblo opine. La importancia de los rumores es tal que los manuales de ret3rica contienen expresas indicaciones acerca de c3mo enfrentarse a los mismos, neg3ndoles todo cr3dito si resultan perjudiciales o bien present3ndolos como una especie de *consensum civitatis et velut publicum testimonium* si son favorables (*Rhet. ad Her.* 2.12; *Quint.* 5.3.1). En la introducci3n al cap3tulo III coment3bamos la defensa de Celio por parte de Cicer3n, en la que el orador desmiente la mala *fama* de su defendido y resta importancia a lo que de 3l se diga en una ciudad tan maledicente como Roma (*Cael.* 38: *At fuit fama. Quotus quisque istam effugere potest in tam maledica civitate?*). No se trata de un caso aislado: los rumores est3n tambi3n muy presentes en la defensa de Flaco y en la de Rabirio.

Como consecuencia de los rumores y habladur3as, en ocasiones el pueblo ya ha alcanzado su convicci3n sobre la culpabilidad de un acusado. As3, Cicer3n afirma en sus *Verrinas* (1.1.2) que Verres, por su conducta y sus acciones, ha sido ya condenado por la opini3n p3blica (*vita atque factis omnium iam opinione damnatus*). Cuando esto sucede, el orador romano puede verse obligado, de entrada, a combatir la hostilidad inicial de su auditorio e incluso a justificar por qu3 ha asumido la defensa, algo que –como observan Powell y Paterson (2004:

20-21)–, un abogado moderno jamás tendría por qué hacer. Pero, como señalábamos, el orador romano no se dirige a un tribunal formado por jueces profesionales. Se dirige a sus conciudadanos, hombres de a pie que se preguntan –al igual que hace el ciudadano medio hoy en día– cómo alguien puede tener estómago para negar la realidad y defender a quien a todas luces es culpable de un crimen. A ello hay que añadir que el orador romano no es un profesional liberal como el abogado moderno. Los *patroni* –ya lo hemos comentado– proceden de las principales familias de Roma, aspiran a las más altas magistraturas del Estado y, de hecho, en muchos casos han alcanzado ya la cima del *cursus honorum*. En la defensa de su cliente hacen valer todo su prestigio personal, su *ethos*, rasgo éste que resulta muy característico de la oratoria judicial romana (Kennedy 1968: 428-436; Wisse 1989: 222-249). Pero los *patroni* también se juegan ese prestigio y, por ello, no les resulta indiferente la opinión que el pueblo tenga de ellos. El ejemplo clásico de cuanto venimos diciendo es la defensa de Norbano por parte del gran orador Marco Antonio, que Cicerón repasa *in extenso* en el *De oratore* (2.198). Norbano era considerado por todos culpable de sedición y Marco Antonio, un hombre con una dilatada trayectoria política y que había llegado a desempeñar la censura, a duras penas podía defender de forma honorable a un ciudadano sedicioso, como él mismo reconoce en el diálogo ciceroniano: *ego, homo censorius, vix satis honeste viderer seditiosum civem ... posse defendere*. La única excusa medio aceptable por la que podía justificar la asunción de la defensa era que Norbano había sido su cuestor cuando Marco Antonio ostentó el consulado, circunstancia ésta que le obligaba a prestarle asistencia (*vix ut mihi tenuis quaedam venia daretur excusationis, quod tamen eum defenderem, qui mihi quaestor fuisset*; en el mismo sentido, *De orat.* 2.200). Hacerse cargo de una defensa tan complicada entrañaba sus riesgos, pero también tenía su recompensa: Marco Antonio salió victorioso y el hecho de haber triunfado en una causa cuya defensa resultaba tan difícil no hizo sino aumentar su fama y su *existimatio*.

Cicerón experimentó en primera persona este tipo de tribulaciones. Cuando asumió la defensa de Milón fue mirado con gran hostilidad, dado el favor popular con que contaba Clodio (Asconio, p. 37 C). No es el único ejemplo. En su defensa de Cluencio (49-50), Cicerón se justifica por haber aceptado unos años antes la defensa del liberto Escamandro: se lo pidieron los vecinos de Aletrio, con los que le unía una buena amistad y, además, por aquel entonces no sabía que Escamandro era responsable de un crimen tan grande. Finalmente, en una carta a Ático (1.12) Cicerón comenta a que a su antiguo colega en el consulado, Gayo Antonio, se le acusa de estar esquilmando la provincia que gobierna: el asunto pinta tan feo que, según Cicerón, no puede defender a Antonio sin que se vea afectada la consideración que le tienen los *boni* y el pueblo (*res eius modi est, ut ego nec per bonorum nec per popularem existimationem honeste possim hominem defendere*). Claro que en este último caso concurrían circunstancias especiales: se rumoreaba que Cicerón y Antonio habían alcanzado un acuerdo para repartirse el botín obtenido, de manera que la posición del orador resultaba particularmente comprometida.

En definitiva, el orador romano está sometido al escrutinio popular y, cuando se presenta ante el pueblo, debe dar la impresión de que previamente ha constatado la justicia de la causa que defiende (Powell y Paterson 2004: 21-23). El ciudadano quiere que se haga justicia, que prevalezca la Verdad y, sobre todo, que el culpable de un delito no quede impune. Y el orador debe jugar con estas aspiraciones. La *Rhetorica ad Herennium* (1.5) señala que podemos despertar la animadversión contra nuestro adversario si ponemos de manifiesto que se apoya en su riqueza, amistades e influencias más que en la Verdad: *In invidiam trahemus, si vim, si potentiam, si factionem, divitias, incontinentiam, nobilitatem, clientelas, hospitium, sodalitatem, adfinitates adversariorum proferemus, et his adiumentis magis quam veritati eos confidere aperimus*. Si pasamos de la teoría a la práctica, encontramos en los discursos de Cicerón razonamientos de este tipo.

Así, en su defensa de Publio Quincio (1.5), Cicerón exhorta al juez a cumplir lealmente su función: o la Verdad prevalece ante él y ante quienes le asisten, o no encontrará otro sitio donde refugiarse, desplazada por las presiones e influencias (*certe apud te et hos, qui tibi adsunt, veritas valebit, aut ex hoc loco repulsa vi et gratia locum, ubi consistat, reperire non poterit*). En las *Verrinas* (1.1.3) podemos encontrar una exhortación del mismo tipo, dirigida al tribunal que ha de juzgar a Verres:

De quo si vos severe ac religiose iudicaveritis, auctoritas ea quae in vobis remanere debet haerebit; sin istius ingentes divitiae iudiciorum religionem veritatemque perfregerit, ego hoc tamen adsequar, ut iudicium potius rei publicae quam aut reus iudicibus aut accusator reo defuisse videatur.

“Si lo juzgáis con severidad y escrúpulo, conservaréis esa autoridad que debe permanecer en vosotros; pero si las enormes riquezas de éste consiguen quebrantar el rigor de los juicios y la Verdad, yo, al menos, lograré poner de manifiesto que lo que le ha faltado a la República ha sido un tribunal en condiciones, pero no un reo a los jueces ni un acusador al reo”

La Verdad –lo hemos visto– puede verse violentada por las influencias de una de las partes en el proceso, pero también –y es éste el punto que nos interesa– cuando se utiliza hábilmente la palabra con la finalidad de confundir al jurado. En la defensa de Quincio (1.1-2) Cicerón afirma que le preocupan las influencias de Sexto Nevio, el adversario de su cliente, pero también la elocuencia del orador contrario, Hortensio, ante la cual Cicerón teme quedarse sin palabras (*Eloquentia Q. Hortensi ne me in dicendo impediatur, non nihil commoveor, gratia Sex. Naevi ne P.Quinctio noceat, id vero non mediocriter permitesco*). Cicerón juega aquí con la visión popular de la Retórica como instrumento de manipulación y trata de explotar este recelo en perjuicio de su adversario. Esta técnica cuenta con una larga tradición en la oratoria antigua: se advierte al jurado que no se deje manipular por la parte contraria y, al mismo tiempo, se niega o, al menos, se trata de ocultar la propia habilidad como orador mediante una *self-deprecation* (cfr. Andersen 2001). En la Atenas del siglo IV a.C. los

acusadores de Sócrates avisaban a la Heliea ateniense de que el acusado era δεινὸς λέγειν. En su defensa, Sócrates negaba este extremo y añadía que él iba a hablar como lo hacía la gente de a pie, lo que no deja de ser una ironía socrática. Este tipo de argumentos tenían su lógica en los tribunales atenienses: el ciudadano pronunciaba personalmente su defensa –sin perjuicio de la ayuda de un logógrafo–, de manera que no debía resultar tan extraño que quien tomaba la palabra se confesase totalmente profano en cuanto a la manera de dirigirse a un tribunal. Con el paso del tiempo estos argumentos devienen en buena medida un τόπος. Pero sólo hasta cierto punto: Quintiliano (4.1.8-11) aún recomienda dar la impresión de que uno no está suficientemente preparado para enfrentarse al talento de la parte contraria y que teme su elocuencia y su influencia, a fin de hacerlo sospechoso a los ojos del juez. Y el prejuicio popular contra el talento oratorio se refleja también en el único discurso completo que conservamos de época imperial: la *Apología* de Apuleyo. La acusación contra Apuleyo comenzaba señalando que éste era un hombre “sumamente elocuente tanto en la lengua griega como en la latina” (*tam Graece quam Latine disertissimum*), a lo que Apuleyo respondía poniendo de manifiesto lo absurdo de la acusación: ¡qué más quisiera él que eso fuera cierto! (*apol.* 4.1-2).

Así pues, existe un recelo muy extendido ante el poder de la palabra y una desconfianza ante los ardides de un hombre elocuente. Y ello obliga al orador a disimular su técnica oratoria, de manera que ésta no sea percibida por su auditorio (cfr. Andersen 2001: 8-9). La *Rhetorica ad Herennium* (1.11) advierte de que en el exordio el discurso ha de ser templado y deben utilizarse palabras del lenguaje corriente, para que no parezca que el discurso está preparado (*exordienda causa servandum est, ut lenis sit sermo et usitata verborum consuetudo, ut non adparata videatur oratio est*; en la misma línea Quint. 4.1.60). Para conseguir esa apariencia de improvisación resulta también útil partir de los argumentos utilizados por la parte contraria (Quint. 4.1.54) o incluso expresar ciertas dudas

acerca de cómo empezar o a qué acusación responder primero (Cic. *inv.* 1.25). El exordio es la parte más importante, pero también en el desarrollo del discurso debe evitarse la sospecha de artificio: cuando el orador anuncia los puntos que va a tratar no debe exceder el número de tres, pues en caso contrario despierta en el auditorio la sospecha de que todo está premeditado (*Rhet. Her.* 1.17). Por otro lado, conviene dejar algunos puntos fuera de la enumeración, para que parezca que han surgido espontáneamente durante el discurso (Quint. 4.5.4).

Desde el punto de vista estilístico, Cicerón (*orat.* 77) admite que el hiato ocasional debe ser tolerado, pues da la sensación de un “descuido nada ingrato, propio de quien mira más por el asunto que por las palabras” (*non ingratam negligentiam de re hominis magis quam de verbis laborantis*). Y Quintiliano (9.2.72) recomienda no abusar de las figuras: cuando el orador despliega su arte de forma demasiado manifiesta el oyente piensa que no dice la Verdad.

Para disimular la técnica oratoria una buena memoria resulta de gran ayuda. En el *Brutus* (139) Cicerón señala que Marco Antonio poseía una memoria prodigiosa y nada hacía sospechar que su discurso estaba preparado (*erat memoria summa, nulla meditationis suspicio*). Cuando empezaba a hablar daba siempre la impresión de que estaba improvisando (*imparatus semper adgredi ad dicendum videbatur*) y, gracias a esa habilidad suya, los jueces nunca estaban suficientemente precavidos ante su discurso (*iudices illo dicente non numquam viderentur non satis parati ad cavendum fuisse*).

Y ya que hemos hablado de la *inventio*, de la *dispositio*, de la *elocutio* y de la *memoria*, debemos concluir con una referencia a la *actio* del orador romano. Hubo un tiempo en el que la aristocracia romana hablaba al pueblo con un discurso caracterizado, ante todo, por la *gravitas*. El orador se apoyaba en su prestigio personal, el que le conferían los servicios prestados al Estado y su pertenencia a una de las grandes familias romanas. Y esa *auctoritas* atesorada, ese ascendente sobre la comunidad, venía a garantizar la Verdad de sus afirmaciones. A finales de la República aún había nobles que mantenían ese tipo

de discurso: en el año 91 a.C. M. Emilio Escauro, llevado a juicio por el tribuno Quinto Vario, planteó al pueblo romano una sencilla alternativa (Ascon. P. 22 C): “Quinto Vario, el hispano, afirma que M. Emilio Escauro, el primero de los senadores, ha levantado en armas a los aliados; M. Escauro, el primero de los senadores, lo niega; no hay testigos; ¿a quién de los dos, Quirites, hay que creer?” (*Q. Varius Hispanus M. Sacurum principem senatus socios in arma ait convocasse; M. Sacurus princeps senatus negat; testis nemo est: utri vos, Quirites convenit credere?*). En el *Brutus* (111) Cicerón confirma esas notas características del estilo de Escauro: poseía su discurso una tremenda *gravitas* y una especie de *auctoritas* natural, de manera que, cuando hablaba, uno pensaba que estaba deponiendo como testigo más que exponiendo sus argumentos a favor del reo (*In Scauri oratione ... gravitas summa et naturalis quadam inerat auctoritas, no ut causam sed ut testimonium dicere putares, cum pro reo diceret*). Como señala David (1992: 621), “Escauro pertenecía, por su formación, a una generación antigua, aquella que había comenzado sólo a embeberse de las aportaciones de la retórica griega; y conservaba aún algo de un modelo arcaico en el que la autoridad del discurso descansaba por completo en la dimensión ética de la enunciación”.

El *ethos* del orador siempre tuvo una importancia enorme en la oratoria romana. Sin embargo, no todo podía fiarse al *ethos* y un caso como el de Escauro era excepcional. De hecho Cicerón señala que el modo de hablar de Escauro era muy adecuado para el Senado, en el que ocupaba el primer lugar, pero resultaba poco apropiado para los tribunales (*hoc dicendi genus ad patrocinia mediocriter aptum videbatur*). Y es que finales de la República había ganado terreno en el foro una elocuencia más volcada en el *pathos*, fogosa y apasionada, que se ha dado en llamar *eloquentia popularis*. La ejecución del discurso se caracterizaba por una marcada teatralidad: el orador se emocionaba, gesticulaba e incluso rompía a llorar. El punto de inflexión parece haberlo marcado Servio Sulpicio Galba cuando fue acusado de haber masacrado a los lusitanos. Galba,

viéndose perdido, subió con sus hijos al estrado y, con lágrimas en los ojos, encomendó al pueblo romano que se hiciera cargo de los mismos. La técnica resultó extraordinariamente efectiva y el acusado fue absuelto. Al austero Catón le repugnaba este espectáculo, pero Galba había marcado el camino que habían de seguir en el futuro los oradores (el episodio en Cic. *de orat.* 1.228).

Contempladas desde la distancia, esas *performances* del orador romano nos parecen hoy en día *inapropiadas*. En las actuales Salas de Vistas, se guarda el mayor comedimiento: la Ley de Enjuiciamiento Criminal (art. 686) prohíbe expresamente las muestras de aprobación o desaprobación ante lo que acontece. Y a los acusados o testigos que se alteran en el curso de su declaración se les concede una pausa para recobrar la compostura. Una intervención excesivamente teatral y emotiva se consideraría contraria al *decorum* y, además, resultaría contraproducente: a un juez entrenado para examinar las pruebas y los argumentos jurídicos con la mayor frialdad posible, ese tipo de exabruptos por parte de un abogado le resultarían, como poco, incómodos y seguramente despertarían su desconfianza. Pero en Roma, sucedía todo lo contrario: esas manifestaciones efusivas –si se ejecutaban de una forma creíble, claro– creaban en el auditorio la impresión de que el orador se identificaba con la Verdad y con la Justicia de su causa. En cambio, una intervención no tan apasionada debía de dar la impresión de que el orador no tenía suficiente convicción en la causa que sostenía. En un conocido pasaje del *Brutus* (278) Cicerón recuerda un enfrentamiento mantenido en los tribunales con Marco Calidio. Éste aseguraba haber sido víctima de un intento de envenenamiento, pero Cicerón echa en cara a su contrincante la frialdad con la que ha pronunciado su discurso, lo que demuestra, según el Arpinate, que la acusación es falsa:

'Tu istuc, M. Calidi, nisi fingeres, sic ageres? praesertim cum ista eloquentia alienorum hominum pericula defendere acerrume soleas, tuum neglegeres? ubi dolor, ubi ardor animi, qui etiam ex infantium ingeniis elicere voces et querelas solet? nulla perturbatio animi, nulla corporis, frons non percussa, non femur; pedis, quod minimum

est, nulla supplosio. Itaque tantum afuit ut inflammares nostros animos, somnum isto loco vix tenebamus.'

“Tú, Marco Calidio, si no te estuvieras inventando todo esto, ¿hablarías de ese modo? Teniendo en cuenta que con tu elocuencia acostumbras a defender a los demás, con el mayor vigor, de los peligros que les acechan, ¿ibas a descuidar los tuyos propios? ¿Dónde está el dolor?, ¿dónde la indignación del ánimo que incluso en los niños arranca gritos y lamentos? Tu ánimo no se ha perturbado lo más mínimo, tampoco tu cuerpo, ni un golpe en la frente, ni uno en el muslo; ni siquiera una patada en el suelo –lo mínimo que cabría esperar–. De hecho, has estado tan lejos de inflamar nuestros ánimos que por poco nos quedamos aquí dormidos”.

Hay aquí una polémica de estilo que enfrenta a Cicerón con los aticistas, pero, con independencia de ello, no cabe duda de que el auditorio y el jurado esperaban que la entrega del orador a la justicia de su causa se tradujese en una *actio* apasionada. Cuestión distinta es si la utilización de éste y otros recursos por parte del orador resultaba muy ajustado o no a la Ética. De ésta y de otras cuestiones nos ocuparemos a continuación.

5.6 Oratoria forense, Verdad y Ética

La asistencia en juicio prestada por los *patroni* no era –ya lo hemos señalado– una profesión liberal como la abogacía moderna. No existían en época republicana los colegios profesionales ni sus correspondientes normas deontológicas. Pero el estudio de las fuentes permite decantar una serie de principios que regían la actuación de los *patroni* y, por otro lado, contamos con una reflexión teórica acerca de los mismos en las obras de Retórica y Filosofía. Así, un *patronus* estaba moralmente obligado a asistir a una persona cuando existía una relación familiar o un vínculo previo de *amicitia* o de clientela entre ambos. En otros casos esa vinculación previa no existía, pero el *patronus* asumía la defensa atendiendo a los ruegos de una tercera persona o bien porque el acusado mismo invocaba su protección y se encomendaba a su *fides* (Powell y

Paterson 2004: 19-21). En la práctica algunos *patroni* aceptaban todo tipo de causas: Marco Antonio era *facilis in causis recipiendis*, mientras que el otro protagonista del *De oratore*, Craso, era *fastidiosior* (Cic. *Brut.* 207). Cicerón parece haber seguido la línea de Marco Antonio. De hecho se ha sostenido que cuando Catulo lo llama (49.7) *optimus omnium patronus*, está compartiendo el prejuicio del hombre de a pie contra aquellos abogados que se prestan a defender a cualquiera.

Comentábamos antes que el ciudadano medio contempla con rechazo a quien utiliza su elocuencia para intentar que un culpable quede impune. Pero la situación es mucho más compleja, porque la moral popular considera también reprobable que un *patronus* niegue la asistencia debida a otra persona, de manera que, en realidad, el *patronus* no tiene una plena libertad de elección (en este sentido, Powell y Paterson 2004: 30 y, sobre todo, David 2009). Y lo que resulta totalmente imperdonable es que, una vez asumida la defensa, el orador no obre con la diligencia necesaria. Amiano Marcelino (30.4.7) nos ha conservado una afirmación de Cicerón en este sentido: *non defendi homines sine vituperatione fortasse posse, neglegenter defendi sine scelere non posse*. El *patronus* que elude el cumplimiento de sus obligaciones o las ejerce con total desgana es objeto de sátira en la comedia plautina (*Capt.* 565 ss; *Rud.* 850 ss.; *Men.* 589 ss.). En la misma línea, Marcial (2.32) critica a un tal Póntico porque siempre encuentra excusas para no asistirle en juicio. Pero el incumplimiento de los deberes de asistencia no era cosa de broma. La ley de las XII tablas preveía la *consecratio capitis* para el *patronus* que cometiese *fraudem* respecto de su cliente. Y, por otro lado, estaba el descrédito que el mal ejercicio de la defensa podía reportar. Cicerón experimentó esa situación en sus propias carnes. Debido a las presiones de Pompeyo, se sintió obligado a defender a su mortal enemigo Gabinio, uno de los responsables de su destierro, a quien previamente había atacado con suma virulencia. Para la mentalidad romana, esa situación resultaba difícilmente aceptable, pues acusar o defender en juicio no era una

simple cuestión jurídica: acusar a alguien equivalía a una declaración de enemistad (*inimicitias suscipere*) y defenderle era una cuestión de solidaridad con un *amicus* que se veía amenazado. El orador era perfectamente consciente de los riesgos que corría defendiendo a Gabinio y en la correspondencia con su hermano Quinto expresa su temor de que esa defensa le reporte eterna infamia. Si la situación era ya de por sí incómoda, para colmo se reprochó luego a Cicerón que, en el ejercicio de su defensa, no había obrado con demasiado celo (sobre este episodio, David 1992: 237-240).

En definitiva, el orador tiene la obligación de poner todo su empeño a la hora de defender los intereses de su cliente. Pero, ¿es ético recurrir a cualquier medio? El gran orador Marco Antonio afirmaba que a favor de un reo de pena capital estaba dispuesto no sólo a usar de su elocuencia, sino también a abusar de su decencia (*pro periclitantium enim capite non solum eloquentia sua uti, sed etiam verecundia abuti erat paratus*). Y para ello no le importaba tener que contradecirse a sí mismo, aunque adoptaba sus precauciones: no ponía por escrito ninguno de sus discursos; de este modo, si había ofendido en un proceso previo a alguien a quien tuviera que defender después, podía negar que hubiera dicho tal cosa (Val. Max. 7.3.5: *qui idcirco se aiebat nullam orationem scripsisse, ut, si quid superiore iudicio actum <ei>, quem postea defensurus esset, nociturum foret, non dictum a se adfirmare posset*).

En los tratados de Retórica el conflicto entre *discurso* y *Verdad* aflora en diversos momentos. Por ejemplo, cuando se hace referencia a la omisión deliberada de ciertos argumentos o de ciertas pruebas. En las *Partitiones Oratoriae* (15) Cicerón señala que en la *narratio* debe recortarse aquello que puede causarnos daño o bien eliminarlo por completo, si nos resulta en su conjunto perjudicial (*narrationes aut amputandae, quae laedunt, aut relinquendae, si totae sunt molestae*; cfr. también *de orat.* 2.102). Añade Cicerón que los elementos de prueba aportados por la acusación deben refutarse, si es posible, o bien

sumirlos en la penumbra o hacer que pasen desapercibidos distrayendo la atención del jurado mediante digresiones (*firmamenta ad fidem posita aut per se diluenda aut obscuranda aut digressionibus obruenda*; cfr. también *de orat.* 2.292). La terminología usada aquí por Cicerón recuerda las palabras que se atribuyen al orador a propósito de su defensa de Cluencio: tras la absolución de su defendido, Cicerón reconoció que había ofuscado a los jueces, que los había sumido en las tinieblas: *tenebras se offudisse iudicibus* (la cita en Quint. 2.17.21).

El empleo de determinadas figuras suscita también un conflicto entre *discurso* y *Verdad*: es el caso de la *amplificatio*, de la *hipérbole*, que supone, cuanto menos, una distorsión de la realidad. Así, la *Rhetorica ad Herennium* (4.33) define la hipóbole (*superlatio*) como una *oratio superans veritatem alicuius augendi minuendive causa*. Quintiliano (8.6.67), por su parte, habla de una *decens veri superiectio*, pero, como observa Lausberg (1998: 300), en realidad es difícil mantenerse dentro de los límites de lo *decens*. De ahí las puntualizaciones de Quintiliano (8.6.74), quien viene a reconocer que la hipóbole coquetea con la mentira, aunque no llega a ser una completa falsedad: *Monere satis est mentiri hyperbolen, nec ita ut mendacio facere velit*.

Pero el conflicto entre *discurso* y *Verdad* se plantea con especial nitidez cuando se trata sobre la apelación a las emociones por parte del orador. En el *De oratore* (2.178) Marco Antonio reconoce que, en muchas ocasiones, los hombres toman decisiones movidos por el odio, o por el afecto, o por el deseo, o por la ira, o por el dolor, o por la alegría, o por la esperanza, o por el miedo, o por el error, o por algún otro estado de ánimo, antes que por la Verdad o por una regla concreta o por un principio jurídico o legal (*plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam veritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudici formula aut legibus*). Ahora bien, ¿en qué medida resulta ético manipular las emociones de los jueces con un propósito determinado? ¿No supone ello recurrir a la mentira? En el *De oratore* (1.189) se esquivo hábilmente

tan incómodo interrogante: el orador no finge sus emociones para engañar al jurado, sino que, identificado con la suerte de su defendido y arrastrado por la fuerza de su propio discurso, él mismo se ve presa de violentos sentimientos; y son esos sentimientos auténticos los que conmueven al jurado. Así, afirma Marco Antonio que no es posible lograr que el oyente se duela, que odie, que sienta animadversión, que tema algo o que sea inducido al llanto o a la compasión, si todos estos sentimientos, que el orador pretende infundir en el juez, no parecen grabados a fuego en el propio orador (*neque fieri potest ut doleat is, qui audit, ut oderit, ut invidet, ut pertimescat aliquid, ut ad fletum misericordiamque deducatur, nisi omnes illi motus, quos orator adhibere volet iudici, in ipso oratore impressi esse atque inusti videbuntur*). Si hubiéramos de asumir que el dolor es fingido y que en este tipo de discursos hay falsedad y simulación, entonces –dice Marco Antonio– sería necesaria una técnica mayor (*quod si fictus aliqui dolor suscipiendus esset et si in eius modi genere orationis nihil esset nisi falsum atque imitatione simulatum, maior ars aliqua forsitan esset requirenda*). Pero no es éste el caso –asegura Marco Antonio–: al menos en lo que a él respecta, jamás ha pretendido suscitar con su discurso en los jueces el dolor, la piedad, la animadversión o el odio sin que él mismo se viera afectado por esos mismos sentimientos (*non me hercule umquam apud iudices [aut] dolorem aut misericordiam aut invidiam aut odium dicendo excitare volui quin ipse in commovendis iudicibus eis ipsis sensibus, ad quos illos adducere vellem, permoverer*).

La idea de que la autenticidad en la expresión de los sentimientos tiene virtudes psicagógicas es de amplia tradición griega y Horacio la resume con maestría en su *Ars Poetica* (102-103): *si vis me flere, dolendum est/ primum ipsi tibi* (Iso 2002: 286, nota 178, con fuentes). En el caso concreto de Cicerón, las palabras que el Arpinate pone en boca de Marco Antonio entran en contradicción con un pasaje de las *Tusculanas* (4.55) en el que, discutiendo acerca de la teoría peripatética de las pasiones, Cicerón afirma que no es propio del orador airarse ni tampoco simular la cólera. Michel (1960: 247) intenta

conciliar ambos pasajes, cosa que no creemos posible ni, por lo demás, necesaria. Lleva razón Narducci (1997: 77-97) cuando pone de manifiesto que la cuestión que se debate es sustancialmente distinta en el *De oratore* y en las *Tusculanae*, de manera que el hilo de su razonamiento le lleva a Cicerón a realizar las consideraciones que, respectivamente, hemos consignado *supra* y que difícilmente pueden integrarse en un todo coherente.

Dejando a un lado las inconsistencias que, desde el punto de vista filosófico, pueda presentar el pensamiento de Cicerón, el hecho es que había quienes no aceptaban la práctica de apelar a los sentimientos, especialmente si ello suponía implorar la compasión del jurado. Así, Milón se negó a suplicar al tribunal cuando fue juzgado por la muerte de Clodio. Y también es éste el caso de Publio Rutilio Rufo, quien en el año 92 a.C. fue juzgado y condenado *de repetundis*. Existe toda una tradición que presenta a Rutilio Rufo como un hombre de gran honestidad que fue injustamente condenado, una suerte de Sócrates romano. Y, como Sócrates, Rutilio Rufo se negó a utilizar ningún recurso a lo patético, de manera que, no sólo no suplicó a los jueces, sino que ni siquiera permitió que su causa fuera defendida “con más adornos ni más concesiones que lo que la simple Verdad exigía” (*non modo supplex iudicibus esse noluit, sed ne ornatius quidem aut liberius causam dici suam quam simplex ratio veritatis ferebat*, Cic. *de orat.* 1.229). En la actitud de Rutilio Rufo confluyen, por un lado, el *ethos* de la aristocracia romana, que rechaza el recurso a lo patético y lo fía todo a la *auctoritas* del orador, y, de otro, las doctrinas de la filosofía estoica que aquél profesaba. Sin embargo, Cicerón comenta lo inadecuada que resulta en la realidad de los tribunales dicha intransigente postura.

En otros pasajes de su obra Cicerón asume la doctrina platónica y aristotélica en virtud de la cual el objeto de la Retórica no es lo verdadero, sino lo verosímil. Trasladando la misma al ámbito forense, Cicerón afirma que la función de los jueces es buscar la Verdad y el orador debe limitarse a presentar ciertos hechos como verosímiles, aunque no sean ciertos. Al hilo de todo ello,

Cicerón termina por reconocer que no se debe tener tanto escrúpulo en defender a un culpable (*nocentem*), aunque, como una afirmación en términos tan categóricos no le resulta satisfactoria, matiza a continuación: “a menos que se trate de un individuo *nefarium impiumque*” (*off.* 2.51). Como observan con acierto Powell y Paterson (2004: 20, nota 78), con esta excepción Cicerón se refiere a personajes como Clodio o Catilina: según la mentalidad romana, quienes socavan los cimientos del Estado no deben ser considerados ya como conciudadanos, sino como *hostes*, como individuos que quedan al margen de la comunidad, por lo que no son dignos de ser defendidos. Pero a nosotros no nos interesan especialmente los escrúpulos que al orador le puede suscitar la defensa de un culpable. Nosotros vamos a hacer especial hincapié en los problemas que plantea el ejercicio de la acusación, pues en esta actividad existe un riesgo evidente de *laedere verbis*. En efecto, la acusación tiene como objetivo la condena del acusado, pero nada hay tan repugnante como la injusta condena de un inocente. Se hace, pues, necesario, fijar unos parámetros que delimiten, desde el punto de vista ético, cuándo el ejercicio de la acusación resulta adecuado.

En Roma, el ejercicio de la acusación estuvo siempre marcado por las contradicciones. Por un lado, el ciudadano de a pie reclama el castigo de quien aparece como manifiestamente culpable de algún crimen y, por ello, ve con buenos ojos que alguien lo acuse y lo lleve a juicio: *hoc populo gratissimum est*, afirma Cicerón en su defensa de Sexto Roscio (21). Ese sentir popular, en Roma, se encauza a veces a través del tribunado de la plebe. Históricamente, los tribunos tenían la potestad de convocar los comicios en los que el pueblo juzgaba un crimen. Cuando los procesos comiciales cayeron en desuso, desplazados por las *quaestiones perpetuae*, los tribunos pasaron a asumir la función de acusadores ante la *quaestio*, a modo de prolongación simbólica de una función anterior, y ello explica por qué las acusaciones promovidas por los

tribunos son relativamente frecuentes en el último siglo de la República (David 1992: 555-556). El problema es que, aparte de estos supuestos de procesos promovidos por los tribunos, normalmente en respuesta a un clamor popular, no existe en Roma una figura equivalente a nuestro Ministerio Fiscal: son los particulares quienes han de asumir la iniciativa a la hora de acusar. El Estado alienta esta actividad, reconociendo una serie de *praemia* para los acusadores, del mismo modo que, en determinadas circunstancias (por ejemplo, para destapar una conjura), concede también recompensas para los meros “informadores” o *indices* (cfr. Lintott 2003: 106-114). Pero el ejercicio de la acusación por ciudadanos particulares puede venir motivado, no por el noble fin de hacer Justicia, sino por otros objetivos nada encomiables. En Roma quienes se dedicaban a promover acusaciones como *modus vivendi*, en busca de las distintas recompensas previstas en las leyes, estuvieron siempre mal vistos, porque ese ejercicio cuasi-profesional de la acusación entrañaba un evidente riesgo de maquinación procesal y de utilización de la retórica con fines perversos. En el *Persa* plautino (versos 53 ss.) se plantea ya esta problemática: el parásito Saturión defiende la noble profesión del gorroneo y la contrapone a la deleznable actividad de los *quadruplicatores*, individuos que, con la excusa de velar por el interés público (*publica rei causa*), se dedican a satisfacer sus ansias de ganancia (*questi animus*). Es muy probable que en el original griego que Plauto toma como modelo apareciera un *συκοφάντης*, que el comediógrafo adapta a la escena romana como *quadruplicator* (Paoli 1976b). Pero De Martino (1955) señala que, sin perjuicio de esa adaptación, Plauto está haciendo referencia a una realidad romana. En concreto, piensa De Martino que en época de Plauto existían ciertas *acciones penales populares* que contemplaban una condena al cuádruplo, aunque es poco lo que se puede afirmar con seguridad debido a la parquedad y a la escasa fiabilidad de las fuentes.

El grueso de la información de que disponemos se refiere a los grandes procesos contra personajes ilustres. Las acusaciones son un instrumento más de la lucha política, una forma de abatir a un rival. Los biógrafos de Catón el Censor nos lo presentan enzarzado en promover acusaciones y en defenderse de otras tantas hasta el fin de sus días. Pero en tiempos de Cicerón algo había cambiado. Los grandes *patroni* se dedicaban básicamente a la defensa de sus pares, de manera que en los procedimientos ante las *quaestiones perpetuae* que conocemos se repite indefectiblemente el mismo esquema: los defensores, normalmente varios, son personas de mayor edad y dignidad que los acusadores. Los motivos de esta evolución histórica han sido bien estudiados (cfr., por todos, David 1979 y 1992). Las leyes reguladoras de las *quaestiones* permitían que cualquier ciudadano romano, y también los latinos e itálicos en los procesos de *repetundis*, se pudieran constituir en acusadores. Por otro lado, esas leyes establecían una serie de *praemia* en caso de que se consiguiese la condena del acusado. Estas circunstancias dieron lugar a un aumento del número de acusadores y, como hemos apuntado *supra*, el antiguo monopolio de la nobleza sobre el uso de la palabra se vio gravemente quebrantado. Además, los nobles eran las víctimas potenciales de las acusaciones. Por ello se produjo una reacción por varias vías. En primer lugar, los senadores intentaron recuperar el control de los tribunales, que se encontraban en manos de los caballeros. Lo consiguieron temporalmente con la *lex Servilia Caepionis* (106 a.C.): Lucio Licinio Craso fue el encargado de defender ante la asamblea del pueblo la aprobación de esta ley, mediante un discurso lleno de exhortaciones al pueblo, en el que solicitaba de éste que librara a los senadores de la *factio accusatorum et iudicum* (Cic. *Brut.* 164). Sin embargo, la medida fue efímera y la composición de los tribunales fue modificada en diversas ocasiones. David (1979) entiende que el *edicto de coercendis rethoribus Latinis* del año 92 a.C., al que nos hemos referido con anterioridad, y la *lex Remnia de calumniatoribus*, a la que nos referiremos después, forman también parte de esa reacción frente a los

excesos de los acusadores. Aparte de la adopción de medidas legales, se produjo también una redefinición del código de conducta del *buen* orador romano. Como hemos señalado, los grandes *patroni* se limitan básicamente a defender y sólo promueven alguna acusación a los inicios de su carrera, dándose a conocer ante la opinión pública. Pero, además, cualquier acusación debe venir fundada en algún motivo moralmente aceptable. Cicerón los enumera en el *De officiis* (2.14): el bien del Estado, la venganza de previas afrentas o el patrocinio de los provinciales oprimidos frente a los atropellos de los magistrados. En cambio, la existencia de *praemia* se silencia e incluso conocemos algún caso en el que el orador renuncia públicamente a la recompensa para demostrar la pureza de sus intenciones (David 1992: 521 ss.). Debemos insistir en que este código de conducta es el que propone Cicerón para los *boni*: quienes se dedicaban a acusar, evidentemente, no se sentían vinculados por el mismo.

Para Cicerón, la observancia de este *código de conducta* no es sólo una cuestión ética. Al igual que Catón, el Arpinate concibe al orador como un *vir bonus dicendi peritus*; en consecuencia, quien no acepta estas normas de comportamiento no merece siquiera el *nomen* de *orator*. En efecto, en la obra de Cicerón se aprecian sus reticencias a la hora de reconocer un verdadero talento oratorio a quienes ejercen el oficio de *accusator*. Así, de Gayo y Lucio Memmio dice (*Brut.* 136) que “fueron oradores mediocres, acusadores duros y crueles; llevaron a juicio capital a muchos y pocas veces tomaron la palabra a favor de los reos” (*fuereunt oratores mediocres, accusatores acres atque acerbi; itaque in iudicium capitis multos vocaverunt, pro reis non saepe dixerunt*). Pero quien se lleva la palma es Marco Junio Bruto, en cierta medida el prototipo de acusador popular, bien distinto del Bruto al que Cicerón dedicara su obra homónima (*Brut.* 130):

Isdem temporibus M. Brutus, in quo magno fuit, Brute, dedecus generi vestro, qui, cum tanto nomine esset patremque optimum virum habuisset et iuris peritissimum, accusationem factitaverit, ut Athenis Lycurgus. Is magistratus non petivit, sed fuit accusator vehemens et molestus, ut facilis cerneret naturale quoddam stirpis bonum degeneravisse vitio depravatae voluntatis.

“De esa época es Marco Bruto, quien trajo gran deshonra a vuestra estirpe, Bruto. Éste, pese a contar con tan ilustre apellido y tener por padre a un hombre como pocos y sumamente experto en Derecho, se dedicó a las acusaciones, como Licurgo en Atenas. No aspiró a las magistraturas, sino que fue un acusador enconado y odioso, de manera que bien puedes ver cómo las aptitudes naturales de un buen linaje pueden degenerar por los vicios de una mente depravada”.

Este Bruto se vio las caras con Craso en los tribunales, cuando defendían a las partes enfrentadas en un pleito. El episodio es narrado en el *De oratore* (2.216-226), en un pasaje en el que César Estrabón diserta sobre la utilización de recursos humorísticos por el orador y sobre los tipos de humor: el que impregna por igual todo el discurso, denominado *cavillatio*, y ese otro breve y punzante que se conoce como *dicacitas*. Para ejemplificar la cuestión comenta dos discursos de defensa pronunciados por Craso: uno frente a Escévola, en una causa ante los centunviros en la que defendía a Curio, y otro frente a Marco Bruto, en un procedimiento en el que este último actuaba como acusador de Gayo Planco. El discurso contra Escévola –dice César Estrabón– resumaba buen humor y picardía, pero Craso se abstuvo de esos famosos golpes suyos, pues quería preservar la dignidad del adversario. Por el contrario, a Bruto, a quien consideraba merecedor de injurias, lo combatió con ambos tipos de humor, sin escatimar continuos y agudos ataques personales (*in Bruto quem oderat et quem dignum contumelia iudicabat, utroque genere pugnavit*). Y una de las cosas que Craso le echaba en cara era, precisamente, su dedicación al vil oficio de la acusación calumniosa, *turpissimum calumniae quaestum*, al que niega la consideración de verdadera elocuencia:

Cui rei, cui gloriae, cui virtuti studere? Patrimonio augendo? At id non est nobilitatis. Sed fac esse, nihil superest; lubricines totum dissipaverunt. An iuri civili? Est paternum. Sed dicet te, cum aedes venderes, ne in rutis quidem et caesis solium tibi paternum recepisse. An rei militaris? Qui nunquam castra videris! An eloquentiae? Quae neque est in te et, quicquid est vocis ac linguae, omne in istum turpissimum calumniae quaestum contulisti!

“¿A qué asuntos, a qué gloria, a qué virtud dedicas tus esfuerzos? ¿A aumentar tu patrimonio? Pero eso no es propio de la nobleza. Pero, suponte que lo sea: no te queda nada; tus placeres lo han dilapidado por completo. ¿Acaso al Derecho? Es cosa de tu padre. Pero te dirá que al vender la casa no te has guardado de entre el ajuar ni siquiera el sillón paterno. ¿Acaso te dedicas al ejército? ¡Tú, que jamás has visto un campamento! ¿O a la elocuencia? ¡Esa tampoco está en ti y, todo lo que de voz y lengua tienes, lo has empleado en ese despreciable oficio de la acusación calumniosa!”

Hemos visto que Cicerón pone especial énfasis en la necesidad de que el orador ajuste su conducta a unos cánones éticos. Sin embargo, sus parámetros de lo que debe considerarse *ético* no coinciden exactamente con los nuestros. Hemos hecho referencia ya al uso de la invectiva en los tribunales romanos (*supra* capítulo 4.3). Los tratados de retórica se refieren a ella con toda naturalidad e incluso proponen una sistematización de los *loci* de *vituperatio*. Y se reconoce sin ambages que el orador, especialmente cuando acusa, debe despertar la *invidia* de su auditorio trazando una imagen lo más desfavorable posible de la otra parte, aunque ello suponga amplificar sus defectos e incurrir en todo tipo de exageraciones (Cic. *inv.* 2.108; *Rhet. Her.* 3.13.24; Quint. 4.2.81). Hasta tal punto es así, que el uso de dirigir ataques contra el acusado es, en palabras de Cicerón, “una especie de regla de la acusación” (*lex quaedam accusatoria*). Curiosamente para nosotros, no se aprecia ningún escrúpulo frente a la utilización de esta técnica, que, desde nuestra sensibilidad actual, resulta inaceptable desde el punto de vista ético y desde el punto de vista legal. Ahora bien, si los tratados de retórica se refieren a la *vituperatio* de forma totalmente *aséptica*, como una realidad que no someten a ninguna valoración moral, podemos observar en algunos pasajes ciceronianos una tímida reflexión respecto del abuso de la invectiva. Así, en su defensa de Murena (13) Cicerón

trata de perfilar cuándo el *male dicere* representa un ejercicio adecuado de la acusación y cuándo degenera en simple y llana difamación, en *convicium*. El elemento determinante para delimitar uno y otro supuesto parece ser la verdad o falsedad de los hechos que se imputan:

Maledictum est, si vere obicitur, vehementis accusatoris, sin falso, maledicti conviciatoris. Quare cum ista sis auctoritate non debes, Marce, arripere maledictum ex trivio aut ex scurrarum aliquo convicio ...

“La injuria, si se profiere con un fundamento real, es propia de un vehemente acusador, pero si lo es con falsedad, de un malediciente difamador. De manera que, teniendo tanta autoridad, no deberías, Marco, prestar oídos a cualquier injuria escuchada en una esquina o en cualquier algarada de charlatanes ...”

Sin embargo, en la defensa de Celio (6), en la que Cicerón reflexiona también sobre este punto, las cosas parecen complicarse un tanto:

Sed aliud est male dicere, aliud accusare. Accusatio crimen desiderat, rem ut definiat, hominem ut notet, argumento probet, teste confirmet; maledictio autem nihil habet propositi praeter contumeliam quae si petulantius iactatur, convicium, si facetius urbanitas nominatur.

“Una cosa es hablar mal de alguien y otra cosa distinta acusar. La acusación exige que se impute un delito, que se concrete el asunto, que se censure a la persona, que se demuestre con argumentos y que un testigo lo confirme; el hablar mal de alguien (*maledictio*) no tiene otro propósito que injuriar (*praeter contumeliam*); si esto se hace de forma insolente, recibe el nombre de difamación (*convicium*), pero, si se hace con gracia, se le llama *urbanitas*”.

El pasaje de Cicerón demuestra que hay una conciencia de que, aprovechando el ejercicio de la acusación, uno puede caer en la pura maledicencia. Pero resulta significativo también que el elemento fundamental para discriminar entre *accusatio* y *convicium* no es simplemente la verdad o la mentira de las descalificaciones vertidas, como parecía apuntarse en el pasaje del *Pro Murena* citado arriba. Por el contrario, Cicerón admite aquí que hay un *male dicere* aceptable: cuando la afrenta se realiza con cierta gracia y elegancia, con *urbanitas*. Así pues, lo que en principio parecía una cuestión puramente

ética, a saber, si es legítimo aprovechar los tribunales para lanzar descalificaciones personales, acaba derivando en una cuestión estética: habrá que valorar en cada caso si la *contumelia* se ajusta o no a los cánones de la *urbanitas*; si es así, no hay en puridad *convicium*.

Cicerón realiza las anteriores consideraciones en el ejercicio de su labor de defensa: en la medida en que los *mala dicta* perjudican a sus defendidos, el orador se esfuerza en desacreditar la utilización de la invectiva por parte de sus rivales. Es lógico pensar que debía tratarse de un argumento bastante común en los tribunales romanos. En la misma línea, Apuleyo afirma en los primeros compases de su *Apología* que su acusador, dada la inexistencia de cargos fundados, trata de llevar adelante la acusación sólo a base de afirmaciones injuriosas. Ahora bien, Cicerón, llegado el momento, no tiene ningún empacho en recurrir él mismo a la invectiva, género en el que es un maestro. Aunque para el Arpinate hay una línea roja que el orador, en el ejercicio de la acusación, no debe cruzar en ningún caso: jamás se debe acusar a un inocente en un juicio capital (Cic. *off.*: *Atque etiam hoc praeceptum officii diligenter tenendum est, ne quem umquam innocentem iudicio capitis arcessas; id enim sine scelere fieri nullo pacto potest*). Claro que imputar falsamente a otro la comisión de un crimen no es sólo un problema ético: es un delito. De ello nos ocuparemos a continuación.

5.7 Oratoria forense, Verdad y Derecho

¿Cómo se enfrenta el Derecho romano a la problemática relación que mantienen, en sede forense, *discurso* y *Verdad*? A finales de época republicana encontramos sancionadas dos conductas del acusador que se consideran contrarias a la buena fe procesal. Por un lado está la *praevaricatio*: el acusador, faltando a sus deberes como tal –y normalmente en connivencia con la defensa–

sostiene una acusación endeble con la intención de que el acusado resulte finalmente absuelto. Por otro lado tenemos la *calumnia*: el acusador imputa al acusado un crimen aunque es consciente de que éste es inocente. Como señala el jurista Marciano en un pasaje del Digesto (48.16.1.1), la *praevaricatio* consiste en un *vera crimina abscondere* y la *calumnia* en un *falsa crimina intendere*. Del régimen legal de la *calumnia*, en la que vamos a centrar nuestra atención, poseemos un conocimiento bastante deficiente. El castigo de la *calumnia* fue introducido por una *lex Remmia*, cuya fecha exacta de promulgación desconocemos, aunque se ha propuesto una datación en torno al año 91 a.C. (cfr. García Camiñas 1984: 1-5; *contra* Centola 1999: 19-24). De ser así, su aprobación habría coincidido con acontecimientos como la clausura de las escuelas de Retórica y el juicio contra Rutilio Rufo, considerado víctima de una sentencia injusta. Los personajes públicos, víctimas habituales de las acusaciones, debían estar especialmente interesados en su aprobación, pero tal vez la cuestión preocuparía igualmente al ciudadano de a pie, sea porque también él podía verse afectado por una acusación calumniosa, sea porque una injusticia manifiesta siempre despierta la ira popular. En este sentido, Asconio (p.29 Stangl) comenta que en el año 54 a.C. M. Emilio Escauro fue sometido a un proceso *de repetundis*. Al parecer la acusación carecía manifiestamente de fundamento, por lo que Escauro fue absuelto y se decidió proceder contra los acusadores. Pues bien, señala Asconio que el populacho amenazaba con lanzarse sobre los mismos (*multique e populo manus in accusatores intenderent*), de manera que Catón de Útica, quien presidía el tribunal, se vio obligado a aplazar la sesión.

El mismo tribunal ante el que se había formulado la acusación era el competente para decidir, una vez dictada sentencia absolutoria, si el acusador, sencillamente, no había conseguido probar la acusación (*non probasti*) o si, por el contrario, había algo más, esto es, si había acusado de mala fe (*calumniasti*). Las fuentes documentan una variedad de castigos para el *calumniator*, variedad que

se explica por la idea del *talión*: el reo de *calumnia* debía sufrir la misma pena que habría padecido la persona a la que acusó falsamente, de haber sido condenada. Aunque, como esa condena no llegó a producirse, García Camiñas (1984: 99) juzga más apropiado hablar de un principio de *retorsión* de la pena que del principio del *talión*. Suele señalarse también que al *calumniator* se le marcaba con una *k* en la frente: así parece desprende de un conocido pasaje del *Pro Sexto Roscio* ciceroniano, aunque la cosa no deja de suscitar algunas dudas y es posible que esa *k* infamante sólo se aplicara en ciertos casos (Centola 1999: 46-54). Por lo demás, parece que la *k* en cuestión no se grababa a fuego en la frente: seguramente se tatuaba. En cualquier caso, a nosotros nos interesa destacar que la *infamia* del *calumniator* lo inhabilitaba para el ejercicio de algunos derechos, entre ellos el *ius accusandi*. Así pues, el orador condenado por *calumnia* quedaba –por decirlo así– fuera de circulación y debía emplear su pérfida lengua en otros menesteres. A algunos no les fue mal, como en el caso del rétor Epidio: condenado por *calumnia*, abrió una escuela y contó entre sus alumnos a destacados miembros de la aristocracia romana, entre ellos a Marco Antonio y al futuro emperador Augusto.

El problema de las acusaciones maliciosas cobra una nueva dimensión durante el Principado debido a la actividad de los *delatores*. El término *delator* tiene en realidad un significado bastante amplio y, por ello, hablar de los *delatores* como de una categoría de personas perfectamente delimitada resulta harto problemático (cfr. Fanizza 1988: 15; Rutledge 2001: 9 ss.; Rivière 2002: 61 ss.). Así, el término se aplica a veces a quienes simplemente denunciaban ante las autoridades la comisión de un delito o bien la infracción de las *leges caduciariae* de Augusto (estos últimos son los *delatores Fiscii*). Pero en las obras de Historia Antigua o de Literatura Latina suele utilizarse para hacer referencia, en concreto, a una serie de crueles oradores que sostuvieron acusaciones de lesa majestad, con el beneplácito del emperador y con afán de *praemia*. La impronta

que dejaron las delaciones fue enorme: Tácito las considera una de las calamidades de su época y califica a los *delatores* como un *genus hominum publico exitio repertum* (*ann.* 4.30); otro tanto puede decirse de Plinio; también despiertan a menudo la indignación de Juvenal; e incluso Fedro se refiere a ellos en la fábula del lobo y el cordero (1.1.13-14): *Haec propter illos scripta est homines fabula/ qui fictis causis innocentes opprimunt*. Por último, se ha sostenido que la insistencia de Quintiliano en la probidad del orador debe considerarse una reacción frente a la funesta oratoria de los *delatores* (Winterbottom 1964).

En el *Dialogus de oratoribus* (12.2) se describe la oratoria del Principado como una *lucrosa et sanguinans eloquentia*. No se trata de una referencia aislada: en un pasaje de las *Historias* de Tácito (4.42.4) los senadores acusan a Aquilio Régulo de haber ejercido la delación “por su sed de sangre y su ansia de recompensas” (*libidine sanguinis et hiatu praemiorum*). Y en la misma línea, Plinio (*epist.* 2.22.6) caracteriza a Cátulo Mesalino por sus *sanguinariis sententiis*. En efecto, la actividad de *delator* era considerada, no ya indecorosa, desde el punto de vista ético, sino incluso manifiestamente criminal. El hecho de practicar una *lucrosa eloquentia* se asimila en el sentir popular a un robo. En efecto, Quintiliano (12.7.3) señala que el hacer de la acusación un medio de vida y llevar a juicio a acusados para hacerse con una recompensa es casi un latrocinio: *accusatoriam vitam vivere et ad deferendos reos praemio duci proximum latrocinio est*. En la misma línea, Plinio, en su *Panegírico* (34.1), llama a los delatores *latrones*.

Si la confiscación de los bienes del acusado se considera un robo, la muerte del reo tras su condena se asimila a un homicidio. Hemos visto ya que el pensamiento romano conocía desde antiguo la idea de que la palabra tiene fuerza suficiente para causar daño a las personas, hasta el punto de provocar incluso la muerte. Así, la ley de las XII tablas castigaba con la pena capital el *malum carmen incantare*. Por otro lado, el pensamiento y el Derecho romanos conocían también la idea de que se puede asesinar a una persona valiéndose de un procedimiento judicial. Así, la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* consideraba

sicarius a quien, en su condición de magistrado o de juez, y en un proceso capital, hubiese aceptado dinero por condenar al reo (*Dig.* 48.8.1.1: *quive magistratus iudexve quaestionis ob capitalem causam pecuniam acceperit ut publica lege reus fieret*). Y, si se puede matar a alguien con la palabra y también se puede asesinar a alguien a través de un procedimiento judicial, cabe una última posibilidad, que aúna las dos anteriores: se puede matar a alguien a través de la palabra utilizada maliciosamente en un procedimiento judicial. La propia *lex Cornelia*, que acabamos de citar, castigaba a quien dolosamente hubiese prestado falso testimonio a fin de que otro fuera condenado en un juicio capital (*quive falsum testimonium dolo malo dixerit, quo quis publico iudicio rei capitalis damnaretur*). Y en esta tercera opción hemos de incluir también a los delatores. Un episodio narrado por Tácito (*ann.* 4.29.1-2) ilustra bien lo que queremos decir. Bajo el gobierno de Tiberio tuvo lugar un acontecimiento inaudito: un delator llamado Vibio Sereno cometió la impiedad de acusar de lesa majestad a su propio padre, del mismo nombre; para colmo, la acusación carecía por completo de fundamento. Como en el desarrollo del juicio se ponía de manifiesto la inconsistencia de los cargos, el acusador huyó de Roma, trastornado –dice Tácito– por su crimen y, al mismo tiempo, aterrorizado por los rumores del pueblo, que lo amenazaban con la prisión, con la lapidación y –lo que a nosotros más nos interesa– con las penas del parricida (*scelere vaecors, simul vulgi rumore territus robur et saxum aut parricidarum poenas minitantium*). Así pues, según el sentir del pueblo indignado, quien intentaba la condena capital de su padre mediante una acusación falsa merecía ser considerado parricida. La misma asociación de ideas late en el calificativo que Juvenal (7.114) aplica a un conocido delator: Cátulo Mesalino es calificado de *mortifer*.

Los delatores eran conscientes del papel que jugaba su *sanguinans eloquentia* en la condena de sus víctimas e incluso sacaban pecho de ello. Plinio (*epist.* 1.5.2-3) comenta un enfrentamiento entre los delatores Mecio Caro y Aquilio Régulo a propósito de los trapos sucios de uno y de otro. Caro le espeta

a Régulo: “¿Qué tienes tú que decir de *mis* muertos?” (*Quid tibi cum meis mortuis?*) “¿Acaso te digo yo algo de Craso o Camerino?” (*Numquid ego aut Crasso aut Camerino molestus sum?*). No obstante, cuando se les exigían responsabilidades, los delatores restaban importancia a la fuerza de su discurso. Tras la muerte de Nerón se trató de ajustar cuentas con los delatores que habían actuado bajo su gobierno. Tácito (*ann.* 4.8.2-3) narra que durante una sesión del Senado Helvidio Prisco echó en cara a Eprio Marcelo las funestas consecuencias de sus delaciones y, en particular, la muerte del senador Peto Trásea, persona famosa por su integridad. Eprio Marcelo respondió –no sin una buena dosis de razón– que de la muerte de Trásea no era más culpable su elocuencia que la sentencia del Senado (*non magis sua oratione Thraseam quam iudicio senatus adflictus*). En un pasaje de Quintiliano (5.10.79) encontramos citada una lapidaria frase de Domicio Afer que apunta en el mismo sentido, aunque no se menciona el contexto en que fue pronunciada: “yo acusé, vosotros condenasteis” (*ego acusavi, vos damnastis*).

En efecto, exigir responsabilidades a los delatores no resultaba nada sencillo: aparte de la corresponsabilidad de los senadores en las condenas, no existía un procedimiento legalmente previsto para revisar su conducta. En el sentir popular la *delatio* se asimila a la *calumnia* (cfr. Rivière 2002: 33 ss.). Así, Marcial (11.6) arremete contra un Vacerra atribuyéndole las ocupaciones más repugnantes, entre las cuales menciona, en primer lugar, las de delator y calumniador: *Et delator es et calumniator/ et fraudator es et negotiator,/ et fellator es et lanista. Miror/ quare non habeas, Vacerra, nummos*. Sin embargo, esta asociación entre una y otra figura no es extrapolable al ámbito jurídico. Las previsiones de la *lex Remnia* no resultaban aplicables a los *delatores*: para procesar a alguien por *calumnia* se requería que la persona acusada en falso hubiese sido absuelta; en cambio, cuando se reclamaban responsabilidades a los delatores, de lo que se trataba era de revisar un procedimiento que había concluido con la condena del reo y, en muchos casos, con su ejecución (en este sentido, Bauman 1974: 192-

193). Por ello, contra los delatores se utilizaron procedimientos excepcionales. Así, tras la muerte de Nerón los senadores aprobaron un senadoconsulto mediante el cual se arrogaron la potestad de instruir causas contra aquéllos (*ut accusatorum causae noscerentur*; cfr. Tac. *hist.* 4.42.6; *hist.* 2.10.1), al parecer mediante una *cognitio extraordinaria*. Resulta cuanto menos curioso que se pidiera para los delatores el *supplicium more maiorum*, que, seguramente, era la pena prevista en las XII tablas para el autor de *malum carmen*. Aunque no creemos que ello se deba a una asimilación entre la fuerza homicida del *malum carmen* y la capacidad de los delatores de sembrar la muerte a través de sus delaciones: en época imperial se produce cierto *revival* del *supplicium more maiorum* como modo de ejecución (Dickie 2001: 199-200) y ello explicaría por qué se solicitaba su aplicación en este caso. Sea como fuere, no conocemos ningún otro supuesto en el que se enjuiciara a los delatores a través de una *cognitio* senatorial. Algunos emperadores optaron por medidas más expeditivas: castigaron en masa a los delatores, que en algunos casos fueron azotados y exhibidos en el circo y posteriormente vendidos o exiliados. Así sucedió en tiempos de Tito, Nerva o Trajano (cfr. Fanizza 1988: 27-39; Rutledge 2001: 302-306; Rivière 2002: 33-38). Se trató de medidas de excepción, ejecutadas sin ningún tipo de garantías y manifiestamente irregulares –por no decir arbitrarias– desde el punto de vista jurídico, como se viene poniendo de manifiesto desde Mommsen. Sin embargo, tales medidas fueron bien acogidas a nivel popular: el propio Plinio, en su *Panegírico* a Trajano (34.1; 35.2), se deshace en elogios al emperador por haber procedido de tal forma contra los *delatores*. Ahora bien, debemos hacer una precisión. Hemos comentado *supra* que la realidad del fenómeno de la delación es bastante amplia y compleja: posiblemente, esos delatores castigados sin ninguna contemplación y de forma colectiva fueran gente de baja monta y no precisamente los crueles oradores que protagonizan los relatos de Tácito (cfr. especialmente Rivière 2002: 33-38, quien insiste en que se trataba sobre todo de *delatores Fiscii*). Los delatores más

poderosos e influyentes se las arreglaban, por lo general, para sobrevivir bajo los distintos emperadores.

5.8 De vuelta a la interdicción lingüística: eufemismo y ambigüedad

Hemos visto hasta ahora que el orador está sujeto a escasas limitaciones en el uso de la palabra. Al margen de la sanción legal de la *calumnia*, que opera exclusivamente en sede forense, un orador puede echar en cara a sus rivales la comisión de todo tipo de acciones criminales o indecorosas. Además puede utilizar términos de contenido inequívocamente injurioso y, así, llamar a su enemigo *traidor a la patria, monstruo, peste, degenerado...* Pero hay cosas que no se pueden decir, porque es posible que el orador no se vea constreñido por ninguna interdicción legal, pero sí está sujeto a otro tipo de interdicción: la interdicción lingüística. En concreto, las obscenidades no tenían cabida en la oratoria romana, de manera que, para cualquier referencia de contenido sexual, el orador debía recurrir al eufemismo (Adams 1990: 222-223). “La obscenidad” – dice Cicerón (*de orat.* 2.252)–, “no sólo es indigna del foro, sino incluso diría que de la conversación de hombres educados” (*obscenitas non solum non foro digna, sed vix convivio liberorum*). En la preceptiva retórica se insiste en la necesidad de evitar lo vulgar y lo obsceno (*Sen. contr.* 1.2.21-23; *Quint. inst.* 11.1.30). En el caso de los órganos sexuales el tabú es muy estricto: se trata de *membra quae honeste nominari non possunt* (*Inv. in Cic.* 3.5; cfr. Adams 1990: 56 para expresiones similares). Suele destacarse que Cicerón evita el término *mentula* incluso en su correspondencia privada (*fam.* 9.22.3).

No obstante lo anterior, no faltan en la oratoria romana ataques a la conducta sexual de un adversario. En tales casos, es preciso un gran dominio de los recursos lingüísticos para conseguir escarnecer al rival sin caer en la

obscenidad. La cosa no es, en efecto, nada sencilla. De entrada, una figura tan productiva como la metáfora está prácticamente descartada en la invectiva de naturaleza sexual: mediante la metáfora se marcan determinados rasgos característicos del objeto aludido, de manera que, más que eufemística, acaba resultando disfemística (Montero 1991: 19-20, 227-229). Así, en el caso del pene, son frecuentes las comparaciones con armas, palos u objetos puntiagudos en general (Adams 1990: 14 ss; Montero 1991: 78-80). Estas imágenes casan bien con el humor grueso de la comedia, pero resultan totalmente inapropiadas en la oratoria. Con todo algún ejemplo de metáfora puede mencionarse. En el *Pro Caelio* (34) Cicerón imagina una reprimenda del severo Apio Claudio a su casquivana descendiente Clodia: *Ideone ego pacem Pyrrhi diremi ut te amorum turpissimorum cotidie foedera ferires...?* Uría señala (1997: 359) que el término *foedus* es usado aquí metafóricamente para hacer referencia a la escandalosa conducta sexual de Clodia, a sus –diríamos nosotros– *ententes* amorosas.

Ante la escasa productividad de la metáfora, los eufemismos en la esfera sexual se basan en distintos tipos de metonimias (v.g. *dormire cum*) o en el recurso a expresiones genéricas o elípticas (cfr. Uría 1997: 364-406 para un estudio tipológico detallado). Así, en un fragmento de un discurso atribuido a Escipión Africano (*O.R.F.* 17) éste acusa a un rival de hacer “aquello que acostumbran a hacer los maricas” (*idem fecerit, quod cinaedi facere solent*). En la *Vida de César* de Suetonio (49) encontramos una anécdota digna de reseña. En cierta ocasión en la que César defendía en el Senado la causa de Nisa, hija de Nicomedes de Bitinia, se le ocurrió recordar los muchos beneficios que había recibido de su padre (*beneficiaque regis in se commemoranti*). Cicerón no dejó pasar la ocasión de escarnecerlo: “Ahórrate –dijo– los detalles, te lo ruego, que todo el mundo sabe lo que él te dio y lo que tú le entregaste” (“*remove*” *inquit* “*istaec, oro te, quando notum est, et quid ille tibi et quid illi tute dederis*”).

Aparte de comentarios hirientes lanzados aquí y allá de forma ocasional, cabe una invectiva de contenido sexual más elaborada y más sutil. Así sucede con los ataques que Cicerón dirige contra Sexto Cloelio, lugarteniente de Publio Clodio, en los que el Arpinate realiza un impresionante despliegue de técnica oratoria. Uría (2007), a quien seguimos en este punto, ha estudiado a conciencia el modo en que procede Cicerón. La idea que quiere transmitir a su auditorio es que Sexto Cloelio es un degenerado, practicante habitual de la *fellatio* y del *cunnilingus*. Sin embargo, son éstos términos totalmente interdictos que el orador no puede utilizar. Debe acudir, pues, a otras vías, y es ahí donde el orador demostrará su absoluto dominio del lenguaje. Cicerón no recurre al eufemismo, pues éste evita la mención del término vedado, pero el sentido de las palabras resulta perfectamente claro. Lo que Cicerón busca –dice Uría (*ibid.* 50)– es la *ambigüedad* en la expresión, jugando para ello con la polisemia y con la insinuación. Así, comienza llamando a Sexto Cloelio *spurcatissimus* (*dom.* 25-26): el adjetivo *spurcus* significa “sucio” y, en un sentido derivado, “moralmente corrupto”; pero, más en concreto, *spurcus* designa un tipo concreto de suciedad, relacionada con la orina y los excrementos, y de ahí pasa a asociarse a una práctica sexual considerada sucia como el sexo oral. Así pues, la utilización de este término concreto para aludir a la depravación de Sexto Cloelio no es en absoluto casual: Cicerón –afirma Uría– prepara a su auditorio para una serie de elaboradas alusiones a la inclinación de su adversario hacia el sexo oral. En el mismo párrafo aparecen menciones a “su lengua” (*lingua sua*) y a su “impura boca” (*ore impurissimo*), así como nombres relacionados con la actividad de comer (*helluo, praegustator*). Más adelante aparecen de nuevo juntos el adjetivo *spurciorem* y *lingua sua* (*dom.* 47-48) y se dice también que Sexto Cloelio “iba con la cabeza gacha” (*dom.* 83: *capite demisso*). En definitiva, las palabras o expresiones que utiliza Cicerón, consideradas en sí mismas, no tienen necesariamente un contenido sexual, pero acumuladas en un mismo pasaje transmiten en el auditorio una idea clara: Sexto Cloelio es un *fellator* y un

cunnilingus. Además de jugar con la polisemia, Cicerón recurre a lo que Uría denomina (2007: 53 ss.) *insinuación fonética* (*phonetic innuendo*). Así, llama a Sexto Cloelio *homo dialecticus* (dom. 47-48): *dialecticus* suena como el griego διαλέξειν, que significa “chupar por completo”. Quizás no sea tampoco casual –observa Uría– la aparición de una serie de sustantivos acabados en *-tor* (*praegustator*, *scriptor*), nombres asépticos en sí mismos, pero que utilizados en este contexto pueden reforzar fonéticamente la idea de que Sexto Cloelio es un *fellator*.

Hemos visto que la interdicción lingüística en el terreno sexual obliga al orador a recurrir a diversas técnicas de alusión. Aparte de ello, el orador debe tener en cuenta también el tipo de auditorio al que se dirige: Adams (1990: 222-223) observa que en los discursos que Cicerón pronuncia ante el pueblo no se encuentra ni rastro de esas alusiones que hemos comentado *supra* y que Cicerón sí se permite ante sus colegas senadores. Sin duda, un respetable hombre de estado ha de utilizar otro registro ante el pueblo, caracterizado por la *gravitas* y alejado de la familiaridad que implican tales alusiones. En definitiva, dentro del propio género oratorio, lo que resulta o no *decoroso* depende también de la situación. No vamos a abundar en este punto. Sirvan estas consideraciones finales para poner de manifiesto que, por imperativo de la interdicción lingüística, uno puede verse obligado a recurrir a palabras o expresiones de sentido oscuro o ambiguo. No estamos ya ante un *laedere nominatim et cum certis verbis*, sino ante un *laedere nominatim sed cum ambiguis verbis*. Con esto iniciamos el tránsito al siguiente capítulo, en el que estudiaremos aquellos supuestos en los que se ataca a alguien de forma no nominal y/o mediante palabras de sentido equívoco: *laedere non nominatim et cum ambiguis verbis*.

CAPÍTULO VI: *LAEDERE NON NOMINATIM* *ET CVM AMBIGVIS VERBIS*

6.1 Introducción

Hasta ahora hemos analizado el daño causado con la palabra, la *laesio verbis*, cuando la ofensa verbal se lleva a cabo *nominatim* y mediante términos que tienen un sentido inequívocamente ofensivo, aunque al final del capítulo anterior hemos terminado hablando de las invectivas en las que se recurre al eufemismo y a la ambigüedad, supuestos en los que el ataque continúa siendo nominal, pero los términos se tornan equívocos. En estos casos ya no estábamos ante un *laedere nominatim et cum certis verbis*, sino ante un *laedere nominatim, sed cum ambiguis verbis*. En este capítulo sexto vamos a profundizar en el problema de la ambigüedad, de las alusiones, de los dobles sentidos... No pretendemos teorizar sobre estos conceptos: nos referimos, en general, a todos aquellos supuestos en los que se evita llamar a las cosas por su propio nombre y a las personas por su nombre propio. Porque se puede ofender a alguien de palabra por medios más sutiles que el descarnado –y descarado– embate nominal. Así, puede omitirse sin más el nombre del destinatario del ataque o bien ocultarlo bajo un nombre falso o un pseudónimo. Y cabe también utilizar palabras o expresiones de sentido incierto, con las que el hablante puede disimular sus verdaderas intenciones e intentar eludir posibles responsabilidades por aquello que dice. De ahí que hayamos rubricado este capítulo como *laedere non nominatim et cum ambiguis verbis*, aunque debemos aclarar, ya de entrada, que ese *et* puede ser tanto disyuntivo como copulativo. En efecto, cabe la incertidumbre respecto del destinatario, o bien respecto del sentido mismo del

mensaje, o bien respecto del destinatario y del mensaje simultáneamente. Cabría mencionar también la posibilidad de incertidumbre en el emisor del mensaje, cuando éste se mantiene en el anonimato o utiliza un nombre falso o un pseudónimo, supuesto al que haremos referencia sólo de manera incidental.

Que el lenguaje puede ser ambiguo y que la intención de los hablantes puede ir más allá del tenor literal de sus palabras son realidades sobre las que meditaron los filósofos y rétores de la Antigüedad. En sus *Noches Áticas* (11.12.1) Aulo Gelio recoge las opiniones enfrentadas de Crisipo y Diodoro sobre el fenómeno de la ambigüedad. Crisipo sostenía que toda palabra es ambigua por naturaleza, pues de una misma palabra –de un mismo significante, diríamos nosotros– pueden desprenderse siempre dos o más significados (*Crysippus ait omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt*). Diodoro, en cambio, mantenía la tesis totalmente opuesta, negando que existiera ninguna palabra ambigua: nadie se expresa ni tiene el propósito de expresarse de forma ambigua; nadie debe dar la impresión de que ha dicho una cosa distinta de la que pretendía decir (*nullum, inquit, verbum est ambiguum, nec quisquam ambiguum dicit aut sentit, nec aliud dici videri debet quam quod se dicere sentit is*).

Frente a estas posturas maximalistas, los tratados de retórica ofrecen un tratamiento del fenómeno del *ambiguum* adaptado a las necesidades prácticas de la oratoria. Así, los tratados intentan sistematizar las diferentes cuestiones que a un orador pueden plantearse en un pleito –con diferentes propuestas según el autor–. Y, entre otros muchos supuestos, contemplan la posibilidad de que el texto de una ley o de un documento que se invoca en juicio (un contrato, un testamento) resulte ambiguo, es decir, susceptible de varias interpretaciones. Ante tal coyuntura, los tratados de retórica facilitan una serie de argumentos y *loci* que el orador puede utilizar para convencer al jurado de que su interpretación es la correcta (*Rhet. Her.* 1.12.20; 2.16.11). Puede darse también el

caso de que la intención del redactor de una ley o de un documento parezca estar en desacuerdo con las palabras utilizadas: es la llamada *constitutio ex scripto et sententia* (*Rhet. Her.* 1.11.19). Si se da tal situación, el orador ha de estar preparado para argumentar a favor del tenor literal del documento o bien a favor de la intención verdadera del autor. Y, a tal efecto, los tratados facilitan también una serie de *loci* de los que puede echar mano (*Rhet. Her.* 2.9.13-14).

En los supuestos a los que acabamos de hacer referencia la ambigüedad es, en principio, involuntaria, es decir, no buscada por el autor del texto que suscita controversia en juicio. Pero, a los efectos de nuestro trabajo, lo que nos interesa más bien es la ambigüedad voluntaria o, en términos más generales, la discordancia, buscada a propósito, entre lo que literalmente se dice y lo que se pretende decir. De este fenómeno se ocupan también los tratados de retórica, con diferencias notables entre unos y otros. Así, la *Rhetorica ad Herennium* (4.53.67), en su tratamiento de las figuras, incluye la llamada *significatio* o *émphasis* o alusión: *Significatio est res, quae plus in suspicione relinquit, quam positum est in oratione* (“la alusión es una figura en la se sugiere más de lo que literalmente se dice”). La *significatio* se consigue –dice la *Rhetorica ad Herennium*– a través de cinco procedimientos: la *exsuperatio*, el *ambiguum*, la *consequentia*, la *abscisio* y la *similitudo*. En la *exsuperatio* o hipérbole “se dice más de lo que tolera la verdad, para aumentar las sospechas” (*plus est dictum, quam patitur veritas, augendae suspicione causa*). El *ambiguum* propiamente dicho se da cuando se utiliza una palabra que posee dos o más acepciones, pero se interpreta en el sentido que quiere darle el orador (*cum verbum potest in duas pluresve sententias accipi, sed accipitur <tamen> in eam partem, quam vult, qui dixit*). Mediante la *consequentia* o inducción se expresan unos hechos que implican la previa existencia de otro hecho distinto (*per consequentiam significatio fit, cum res, quae sequantur aliquam rem, dicuntur*). Utilizamos la *abscisio* o reticencia cuando empezamos a decir algo y después interrumpimos el discurso, pero lo ya dicho basta para levantar sospechas (*si, cum incipimus aliquid dicere, deinde praecidamus,*

et ex eo, quod iam diximus, satis relinquitur suspicionis). Finalmente, recurrimos a la *similitudo* o comparación cuando mencionamos un hecho semejante y no añadimos nada más, pero damos a entender lo que pensamos (*cum aliqua re simili allata nihil amplius dicimus, sed ex ea significamus, quid sentiamus*).

El recurso a la ambigüedad y, en general, el aprovechar las sutilezas del lenguaje, no es patrimonio exclusivo de oradores y rétores. Por lo que parece, el romano de a pie se complacía en los juegos de palabras y en los dobles sentidos. Así, en una inscripción de Pompeya se plantea un acertijo basado en la homonimia (CIL IV 1877). La inscripción comienza diciendo: *Mulier ferebat filium similem sui ...* En principio, uno piensa que la mujer llevaba a su hijo, “que se le parecía”. Pero, al seguir leyendo, tal conclusión se revela como equivocada: *...nec meus est nec mi similat, sed vellem esse meus ...* (“... ni es mío ni se me parece, pero quisiera que fuera mío...”). La interpretación correcta es, pues, otra: lo que llevaba la mujer era un cochinito, semejante a su madre, la cerda (*sus, suis*). Siguiendo con los acertijos, Suetonio comenta (*Aug. 75*) que Augusto, con motivo de las *Saturnalia* o en cualquier otra ocasión en que le placía, regalaba vestimentas y monedas de gran valor, pero a veces, por diversión, lo que entregaba eran simples bagatelas cuya naturaleza encubría bajo nombres oscuros y ambiguos (*titulis obscuris et ambiguis*). La anécdota recuerda una escena de la *cena Trimalchionis* (Petr. *Sat. 56*) en la que el anfitrión distribuye entre los invitados unos boletos para participar en la rifa. Un esclavo anuncia los obsequios que se van a entregar, jugando también con el equívoco, pues lo que los allí presentes esperaban ver no se corresponde con la expectativa que su nombre les había creado. Así, el esclavo anuncia *Passeres*, pero el regalo no consiste en unos *gorriones*, como era de esperar, sino en un racimo de uvas *pasas*. Los juegos de palabras –aparte del ejemplo citado– resultan difíciles para el lector moderno (cfr. los comentarios de Schmelling 2011: 229-231). En cambio, a los protagonistas del *Satiricón* les provocan un ataque de risa por su escaso

gusto y ello hace estallar la cólera de un amigo de Trimalción, el liberto Hermerote, quien les increpa duramente y les amenaza con darles una tunda por mofarse del *ingenio* de su amigo.

El gusto por los acertijos no conocía de clases sociales. En una carta a Ático (*Att.* 7.13b), Cicerón anuncia que ya ha resuelto un enigma que le había planteado su amigo (*iam intellexi tuum aenigma*), aunque ha necesitado “calentarse la cabeza un buen tiempo” (*aestuavi diu*). Ático llama a la familia de los Opios de Velia *succones* (*Oppios enim de Velia succones dicis*). ¿Por qué? Tal como explica Biville (2005: 63-64), porque el nombre propio *Opii* suena como *opes* (riqueza), que a su vez es parónimo del griego ὀπός (jugo), que en latín es *succus*: los *Opii* son, pues, *succones*.

Dejando a un lado los acertijos, en un autor tan popular como lo fue Plauto pueden encontrarse chistes basados en el doble sentido de las palabras. Así, en la escena final del *Miles gloriosus* el fanfarrón Pirgopolinices cae en una trampa que le han preparado su vecino Periplectómeno y sus esclavos. Le acusan de adulterio y le amenazan con cortarles los testículos. Al final, lo que recibe es una buena somanta de palos, pero le dejan marchar con sus atributos intactos si jura que no tomará represalias por la tunda recibida. Pirgopolinices jura que no se vengará. No obstante, Periplectómeno le pregunta qué pasará si no cumple su juramento. Y Pirgopolinices responde (verso 1.417): *Ut vivam semper intestabilis*, frase que puede entenderse como “Que quede por siempre inhabilitado para declarar como testigo” –la intestabilidad era pena que correspondía al perjurio–, pero también como “Que me quede para siempre sin testículos”. Una broma similar puede leerse en el *Curculio* (versos 30-32). El esclavo Palinuro teme que su amo, Fédromo, cometa alguna estupidez por amor. Le pregunta por ello si no estará rondando a una mujer respetable, le insta a no realizar nada deshonesto y, finalmente, le advierte: *Semper curato ne sis intestabilis*. Parece que Palinuro alerta a su amo sobre las posibles represalias

del marido o del padre de la amada, en forma similar a la que estuvo a punto de padecer Pirgopolinices. Pero el término *intestabilis* no deja de ser ambiguo y Fédromo pregunta: “¿Qué quieres decir?” (*Quid istuc est verbi?*). Palinuro deshace el equívoco: “Que debes ir con cuidado; si has de amar, ama en presencia de testigos” (*Caute ut incedas via: quod amas amato testibus praesentibus*).

En los ejemplos citados, el efecto humorístico se basa en la polisemia del término *testis*, aunque más abundantes aún son las anfibologías basadas en la metáfora de contenido sexual (Herrero & Montero 1988: 92-93). Así, en el *Pseudolus* (1.177-1.190) el rufián Balión y el viejo Simón se burlan de Hárpax, el criado de un militar, acusándole de *pathicus*: “Cuando el soldado salía de guardia por la noche y tú le acompañabas, ¿entraba bien la *espada* del militar en tu *vaina*?” (*noctu in vigiliam quando ibat miles, quom tu ibas simul, conveniebatne in vaginam tuam machaera militis?*).

Los dobles sentidos, no necesariamente de contenido sexual, debían ser también característicos de otros géneros populares, como la atelana y el mimo. Así se desprende de un pasaje de Séneca el Rétor (*Contr.* 7.3.9), en el que los interlocutores discuten sobre el abuso de los *dicta*, de las sentencias [supuestamente] ingeniosas. Uno de los intervinientes, Mosco, acusa a Publilio Siro de haber introducido esta costumbre. En cambio, Casio Severo defiende el talento de Publilio: la culpa no es suya, sino de los malos imitadores. Pero lo que a nosotros realmente nos interesa es lo que se dice a continuación: Casio Severo califica de *vitium* la utilización capciosa de una palabra que puede entenderse en varios sentidos (*vitium, quod ex captione unius verbi plura significantis nascitur*). El primero en servirse de ese *vitium* fue Pomponio, el autor de atelanas, y de él la práctica habría pasado a Laberio, el autor de mimos, y a Cicerón, quien –a juicio de Casio Severo– transformó el vicio en virtud.

Aunque admirador declarado de Cicerón, Quintiliano juzga con mayor severidad las bromas del Arpinate. Cuando trata sobre la anfibología,

Quintiliano (6.3.47) advierte que no todos los juegos de palabras resultan apropiados en un orador: no lo son ni aquellos que tratan de captar la atención al estilo de la Atellana (*neque illa obscura quae Atellanio more captant*), ni aquellos que puede lanzar cualquier individuo de la condición más baja, en los que la ambigüedad se convierte casi siempre en insulto (*nec qualia vulgo iactantur a vilissimo quoque, conversa in maledictum fere ambiguitate*), ni tampoco aquellos que de vez en cuando se le escapaban a Cicerón, aunque –puntualiza Quintiliano– no en sus discursos (*ne illa quidem quae Ciceroni aliquando sed non in agendo exciderunt*). Pese a lo que manifiesta Quintiliano, en la *Controversia* de Séneca el Rétor citada *supra* se dice que Cicerón se servía de la anfibología tanto en el *sermo cotidianus* como en sus discursos. Por otro lado, se ha especulado con la posibilidad de que algunas bromas que aparecen en las *Verrinas* y que Cicerón atribuye al ingenio de los sicilianos, fueran en realidad invención del propio orador.

Hemos examinado el fenómeno de la ambigüedad desde la perspectiva del hombre de a pie y desde el punto de vista, más elaborado teóricamente, de la preceptiva retórica. Ahora toca ocuparse del Derecho. Para el jurista de hoy no resulta nada extraño plantearse cuál es la relación entre la voluntad de un sujeto y su expresión verbal o escrita. Tal como señalábamos en el capítulo I, el Derecho contractual moderno se asienta en el principio de la *autonomía de la voluntad* de los contratantes. Y, dado que la voluntad de las partes está en la base del negocio jurídico, la intención de los contratantes resulta fundamental para resolver cualquier duda interpretativa. Así, dispone el art. 1.281 del Código Civil que, si los términos de un contrato son claros y no dejan duda sobre la intención de los contratantes, se estará al sentido literal de sus cláusulas; pero si las palabras parecieren contrarias a la intención evidente de los contratantes, prevalecerá ésta sobre aquéllas. En lo que al Derecho Romano se refiere, veíamos en el capítulo I que, en origen, no es la voluntad la que, a

ojos de los romanos, produce determinados efectos jurídicos, sino el hecho de pronunciar unas palabras determinadas. Sin embargo, el problema de la voluntad va cobrando protagonismo a lo largo de la historia del Derecho romano hasta superar la creencia en la fuerza creadora de la palabra. Y, así, cuando en el siglo I a.C. Varrón (L.L. 6.72) comenta la etimología de voces como *respondere* y *spondere*, hace la siguiente observación: *non spondet ille statim qui dixit spondeo, si iocandi causa dixit, neque agi potest cum eo ex sponsu* (“no hace una promesa aquel que dice *prometo*, si lo dice en broma, ni se puede proceder contra él judicialmente con base en tal promesa”). Los estadios de esta evolución no son fáciles de reconstruir. Castresana (2007: 86) destaca el relevante papel que debió jugar la apertura de Roma a otras nacionalidades: “La palabra se abre a otras lenguas que no son la lengua latina en la medida que el acto de palabra constitutivo deja de ser exclusivo de la ciudadanía romana para transformarse en un acto de cognición de carácter internacional. Las palabras formularias –que comprometían conforme al rito civil romano– ceden posiciones a favor de cualesquiera palabras expresivas de una firme voluntad de compromiso: el acto de palabra constitutivo conserva intacta su típica estructura bilateral de pregunta y respuesta orales, pero ahora las palabras comunican la voluntad de compromiso del hablante y, sobre todo, crean el vínculo de fidelidad, el compromiso con la palabra dada”. La vieja *sponsio* se ve desplazada por una nueva forma de obligarse, más ágil, que tiene su fundamento en el respeto a la palabra dada: se trata de la *stipulatio*, algunas de cuyas modalidades presentan un nombre compuesto sobre el término *fides* (así, la *fide-promissio* y la *fide-iussio*). Si en la *sponsio* –dice Castresana en otro lugar (1991: 26-27)– “la fuerza vinculante de la promesa y la garantía de su cumplimiento derivan del uso de unas palabras *cuasimágicas* (*spondes? spondeo*), en la *fidepromissio*, sin embargo, la vinculación a la palabra dada procede de la *fides* que obliga o sujeta al hombre leal –sea o no ciudadano romano– a cumplir lo prometido”. Pues bien, es precisamente a propósito de la *stipulatio* cuando se

plantea en las fuentes jurídicas, por vez primera, el problema de la voluntad (Castresana 2007: 59, con bibliografía). Según testimonio de Ulpiano (*Dig.* 2.14.1.3; Ulp. 4 *ad ed.*) el jurista Sexto Pedio señaló ya que en la base de todo *contrato* y de toda obligación había un acuerdo de voluntades y que una estipulación, que se concluye mediante palabras, si no tiene detrás un acuerdo de voluntades, es nula: *ut eleganter dicat Pedius nullum esse contractum, nullam obligationem, quae non habeat in se conventionem, sive re sive verbis fiat: nam et stipulatio, quae verbis fit, nisi habeat consensum, nulla est.*

Aparte de las reflexiones de los juristas, a finales de la República un célebre proceso judicial sacó a público debate el problema de la discordancia entre la voluntad y su expresión. Nos referimos a la conocida como *causa Curiana*, en la que se enfrentaron uno de los mejores oradores de su generación, Lucio Licinio Craso, protagonista del *De oratore* ciceroniano, y un eminente jurista, Quinto Mucio Escévola. La causa versaba sobre la interpretación de un testamento –no vamos a entrar aquí en mayores detalles–: Craso defendía que éste debía interpretarse atendiendo a la voluntad del difunto, y Escévola, por el contrario, sostenía que debía estarse al tenor literal del mismo. Existe la tentación de considerar que la tesis sostenida por Escévola era la postura *oficial* de los juristas en este punto. Sin embargo, Escévola no actuaba como portavoz del colectivo de los juristas: defendía los intereses de su cliente, que en este caso concreto se veían favorecidos por una lectura literal del testamento; pero sería interesante saber lo que habría argumentado si le hubiese correspondido defender a la parte contraria. Sea como fuere, el caso es que finalmente se impuso la tesis de Craso: los *centumviri* entendieron que el testamento debía interpretarse conforme a la voluntad presunta del testador.

Centrémonos ya en el tema de nuestra tesis, en la *laesio verbis*. Como apuntábamos al inicio de este epígrafe, uno puede sentirse ofendido aunque no se le haya mentado *precisamente* por su nombre y aunque no se le hayan

dirigido términos de significado *inequívocamente* injurioso. El ambiguo verso de Nevio *Fato Metelli Romae fiunt consules* no les hizo ni pizca de gracia a los Metelos (cfr. *supra* capítulo III). Y en el pasaje del *Pseudolus* (1.177-1.190) que hemos citado *supra* las burlas de Balión y Simón, quienes mediante insinuaciones acusan a Hárpax de *pathicus*, provocan el enfado de este último: *In´ malam crucem!*, les responde. Las palabras que, sin ser propiamente insultos, resultan igualmente afrentosas, pueden ser calificadas también de *mala dicta*. Así, cuando Quintiliano enumera cierto tipo de anfibologías que resultan contrarias al *decorum* (cfr. *supra*), comenta que en, boca de las gentes más zafias, las palabras oscuras se tornan a menudo, y por obra de la ambigüedad, en un *maledictum* (*nec qualia vulgo iactantur a vilissimo quoque, conversa in maledictum fere ambiguitate*). Por otro lado, las *insinuaciones* insidiosas pueden ser descritas –al igual que la imprecación o el insulto más viscerales– como armas, como *tela* (Quint. *inst.* 9.2.75: *haeret enim nonnumquam telum illud occultum*).

Tal como apuntábamos en el capítulo II, en Derecho ático la δίκη κακηγορίας se basaba en un listado de términos prohibidos (ἀπόρρητα). En un discurso de Lisias (el décimo), su cliente, llamado Lisiteo, lleva a juicio a Teomnesto, quien le ha acusado de haber matado a su propio padre. Teomnesto se defiende del cargo alegando que él no ha utilizado el término ἀνδρόφονος (homicida, asesino) que recoge la ley. Lisiteo, por su parte, ruega a los jueces que no presten atención tan sólo a las palabras contempladas en la ley, sino que atiendan también a su significado, pues acusar a alguien de haber matado a su padre es lo mismo que llamarle *asesino*. En definitiva, para superar la literalidad de la ley, Lisiteo apela a la equidad o, en terminología griega, a la γνώμη δικαιοσύνη, a la “opinión más justa” (cfr. Biscardi 1982: 361-372). A diferencia de la δίκη κακηγορίας griega, la *actio iniuriarum* romana no se basa en un listado cerrado de palabras o expresiones consideradas objetivamente ofensivas: para que exista *iniuria* no se requiere la utilización de unos *certa verba*. Ello supone que, en principio, cualesquiera términos o expresiones,

dependiendo del contexto en que se utilicen, pueden ser susceptibles de *hacer daño*. Ahora bien, la represión del *laedere non nominatim et cum ambiguis verbis* plantea no pocos problemas de orden jurídico. ¿Cuál es el cauce procesal a seguir en estos casos? ¿Cómo probar que determinadas palabras o expresiones, aparentemente inocuas, enmascaran un verdadero *animus laedendi*? Por otro lado, ¿es realmente preciso atender a la *voluntas* del sujeto para decidir si unas palabras de sentido incierto merecen ser castigadas? A estos interrogantes trataremos de responder en la parte final de este capítulo. Previamente hemos de analizar la tipología de las alusiones *ofensivas* que podemos encontrar en la Literatura Latina y el marco histórico-político en el que éstas se desarrollan.

6.2 Política, ética y estética de la ambigüedad

Las alusiones *ofensivas* en la Literatura Latina se distribuyen de forma notablemente irregular en el tiempo. Son mucho más frecuentes durante el Principado y se incrementan a medida que se van restringiendo las posibilidades de hablar con libertad. En tiempos republicanos las alusiones se concentran en el teatro: la prohibición de *laedere nominatim in scaena* provoca que las referencias a la situación política contemporánea se enmascaren tras los argumentos de las obras representadas. Fuera de este ámbito, la *libertas* republicana permite a los prohombres de la ciudad expresar sin tapujos su opinión y atacar nominalmente y de forma abierta a sus rivales (cfr. *supra* capítulo IV). Sin embargo, un político romano también sabía actuar y expresarse de forma ambigua o vaga si la ocasión lo requería. Veamos algún ejemplo. Los tribunos de la plebe podían convocar a magistrados o a particulares para que compareciesen ante el pueblo (*producere in contionem*) y se pronunciasen públicamente sobre una cuestión concreta. Con ello intentaban presionar al

compareciente para que secundase las propuestas tribunicias, a riesgo de hacerse *impopular* en caso contrario. En tal tesitura, el orador que comparecía ante el pueblo podía verse obligado a un verdadero despliegue de elocuencia para salvar la situación sin comprometerse excesivamente en su respuesta (Pina Polo 1997: 67; cfr. también Morstein-Marx 2004: 160 ss.). Así, en el año 61 a.C. el tribuno Fufio Caleno llevó a una *contio* al por entonces procónsul Pompeyo y le preguntó su opinión sobre el procedimiento previsto para constituir el tribunal que debía juzgar a Clodio por el escándalo de la *Bona Dea*. Pompeyo pronunció un largo discurso, pero se limitó a responder vagamente “que él siempre había tenido en la máxima consideración la *auctoritas* del Senado” (Cic. *Att.* 1.14.3: *locutus est senatusque auctoritatem sibi omnibus in rebus maximam videri semperque visam esse respondit et id multis verbis*).

Cicerón fue objeto de acerbos críticas por evitar posicionarse claramente en determinadas coyunturas políticas, especialmente en el enfrentamiento entre Pompeyo y César (cfr. *supra* capítulo V). Macrobio (*Sat.* 2.3.9-11; 7.3.8) nos ha conservado una divertida anécdota en la que el mimógrafo Décimo Laberio le echó en cara al orador esa vergonzante *levitas*. Laberio buscaba asiento en el teatro, pero Cicerón no estaba dispuesto a hacerle un hueco en la bancada ocupada por los senadores: “Te dejaría sitio, si no estuviera tan apretado” (*recepissem te nisi anguste sederem*). Cicerón aludía con sus palabras a los nombramientos de nuevos senadores efectuados por César a fin de renovar una institución diezmada por la contienda civil. Pero Laberio, sirviéndose también del lenguaje alusivo, respondió con tremenda mordacidad: “Me sorprende que estés estrecho, tú que sueles sentarte en dos sillas al mismo tiempo” (*mirum si anguste sedes qui soles duabus sellis sedere*).

El Principado supone la instauración de un régimen autocrático que se oculta tras una fachada de normalidad institucional republicana que el propio régimen insiste en proclamar. La disociación entre *verba* y *acta* –dice Rudich

(1997: 4)– produce una suerte de *esquizofrenia socio-política* que condiciona el comportamiento individual y colectivo a todos los niveles. En las relaciones con el Poder, la actuación de los individuos se halla presidida por lo que Rudich (1993) denomina *dissimulatio* y Bartsch (1994) *theatricallity*. La supervivencia bajo esta nueva forma de gobierno pasa por mantener a toda costa las apariencias. Ante el *princeps*, uno no debe demostrar que sabe qué es lo que está realmente pasando: ha de limitarse a representar su *papel* en una gran farsa. Ello repercute, claro está, en el plano de la expresión lingüística: nadie osa llamar a las cosas por su nombre ni decir a las claras lo que piensa si ello puede situarle en una posición comprometida. Un conocido episodio relatado por Tácito ilustra bien este punto. Al final del libro XI de los *Annales* (26-38) el historiador habla de los escándalos de Mesalina, que acabaron desencadenando su ejecución. La desvergüenza de la emperatriz llegó a tal extremo que contrajo matrimonio en secreto con uno de sus amantes, Gayo Silio. Narciso, liberto de Claudio, denunció este hecho al emperador y le instó a adoptar medidas. Pero el *princeps* se mostraba indeciso y pronunciaba palabras contradictorias (*diversas principis voces*): ya clamaba contra los escándalos de su esposa, ya recordaba su matrimonio y la corta edad de sus hijos (*cum modo incusaret flagitia uxoris, aliquando ad memoriam coniugii et infantiam liberorum revolveretur*). Ante la indecisión de Claudio, Lucio Vitelio se limitaba a exclamar: “¡Qué fechoría, qué crimen! (*non aliud prolocutum Vitellium quam o facinus! o scelus!*)”. Narciso le instaba a que se expresara sin ambages y a que dijera la verdad (*instabat quidem Narcissus aperire ambages et veri copiam facere*), pero no consiguió que aquél dejase de responder más que “palabras de sentido incierto y que se podían hacer derivar hacia donde uno quisiera llevarlas” (*sed non ideo pervicit quin suspensa et quo ducerentur inclinatura responderet*). Otro de los presentes, Largo Cécina, seguía el ejemplo de Vitelio y se expresaba con idéntica ambigüedad. En esta situación, en la que todos evitaban comprometerse, sólo la decidida actuación de Narciso consiguió que Mesalina y sus amantes fueran ajusticiados.

En el episodio que acabamos de comentar la ambigüedad con la que se expresa Claudio obedece a su falta de determinación y a sus sentimientos encontrados. Pero, en otras ocasiones, la ambigüedad del emperador es calculada, pues también él participa del juego de la *dissimulatio*. Tiberio, en particular, era un consumado maestro en el arte del disimulo o, al menos, esa es la semblanza que de él nos transmite Tácito desde los primeros compases de sus *Annales*. Así, el historiador comenta el discurso pronunciado por Tiberio tras la muerte de Augusto: en él –dice Tácito (*ann.* 1.11)– había más de dignidad que de sinceridad (*plus in oratione tali dignitatis quam fidei erat*); las palabras de Tiberio, incluso en las cosas que no trataba de ocultar, ya fuera por su personalidad, ya por la costumbre, eran siempre vagas y oscuras (*Tiberioque etiam in rebus quas non occuleret, seu natura seu adsuetudine, suspensa semper et obscura verba*), y en esa ocasión, en la que se esforzaba por esconder celosamente sus pensamientos, quedaban envueltas en una incertidumbre y ambigüedad aún mayores (*tunc vero nitenti ut sensus suos penitus abderet, in incertum et ambiguum magis implicabatur*). Los senadores, por su parte, participaban de la *representación*: su mayor miedo era que pareciese que comprendían (*at patres, quibus unus metus si intellegere viderentur...*). Sobre el modo de expresarse de Tiberio vuelve Tácito en varios lugares de su obra. Así, en el libro XIII de los *Annales* (13.3) el historiador valora la elocuencia de los distintos *principes* y éste es el juicio que le merece el sucesor de Augusto: “Tiberio era también hábil en el arte de sopesar las palabras y, además, era capaz tanto de dar fuerza a su discurso, como de resultar ambiguo a propósito” (*Tiberius artem quoque callebat qua verba expenderet, tum validus sensibus aut consulto ambiguus*). Según hemos visto, las dobleces de Tiberio era un rasgo propio de su carácter, perfeccionado después por el uso. Tal parece haber sido también el caso de Nerón (*Tac. ann.* 14.56.2-3): “Estaba hecho por naturaleza y habituado por la costumbre a esconder su odio tras falaces ternezas” (*factus natura et consuetudine exercitus velare odium fallacibus blanditiis*). En cambio, Calígula era de natural exaltado

(Tac. *ann.* 6.45: *commotus ingenio*) y había tenido que aprender las falsedades de la simulación en el regazo de su abuelo (*simulationum tamen falsa in sinu avi perdidicerat*).

En el marco político que venimos describiendo, no respetar las reglas de la *theatricallity*, no *actuar* con el disimulo que exige el guión, provoca la ruptura de las apariencias y da lugar a situaciones tremendamente embarazosas –y potencialmente peligrosas para el *responsable* (cfr. Bartsch 1994: 12-23)–. Desde el punto de vista lingüístico –el que a nosotros en particular nos interesa– la expresión abierta y sincera de los pensamientos está fuera de lugar: es una de las formas de romper las reglas del juego. Algunos ejemplos ilustrarán mejor este punto. En un pasaje de los *Annales* (1.74.5-6) Tácito relata un proceso entablado contra Granio Marcelo, pretor de Bitinia, acusado de ciertas palabras y acciones que ofendían al emperador. Al oír los cargos que se imputaban al reo, Tiberio se enfureció y, rompiendo su habitual silencio, manifestó que él iba a expresar su parecer en esa causa, bajo juramento, para que los demás se viesen obligados a hacer lo mismo. Pero entonces Gneo Pisón hizo una pregunta de enorme torpeza: “¿En qué lugar vas a tomar la palabra, César? Si lo haces el primero, sabré que opinión seguir. Si lo haces el último, temo llevarte la contraria sin pretenderlo” (*igitur Cn. Piso 'quo' inquit 'loco censebis, Caesar? si primus, habebo quod sequar: si post omnis, vereor ne imprudens dissentiam'*). Ante tan descarada pregunta, Tiberio se quedó sin saber qué decir y, arrepentido porque no había sabido controlarse, toleró que se absolviese al reo de la acusación de *maiestas* (*permotus his, quantoque incautius efrerverat, paenitentia patiens tulit absolvi reum criminibus maiestatis*). En otro pasaje de su obra (4.70-71) Tácito cuenta que Tiberio remitió una carta al Senado en la que, con su característica oscuridad, manifestaba que temía por su vida y que sospechaba de las asechanzas de sus enemigos, aunque sin citar a ninguno por su nombre (*adiecto trepidam sibi vitam, suspectas inimicorum insidias, nullo nominatim compellato*). Entonces Asinio Galo,

en otro movimiento desafortunado, propuso que se pidiera al *princeps* que manifestase abiertamente al Senado sus temores, a fin de poner fin a los mismos (*tum censuit Asinius Gallus ... petendum a principe ut metus suos senatui fateretur amoverique sineret*). Pero Tiberio –dice Tácito– de entre sus virtudes ninguna valoraba tanto como su capacidad de disimulo (*nullam acque Tiberius, ut rebatur, ex virtutibus suis quam dissimulationem diligebat*) y, por ello, se tomó especialmente mal esa propuesta de que exteriorizase lo que mantenía oculto (*eo aegrius accepit recludi quae premeret*). Sólo la intervención de Sejano impidió que la inquina del emperador contra Galo tuviera mayores consecuencias. Peor suerte corrió cierto Titio Rufo, ya bajo el gobierno de Calígula. Rufo dijo algo intolerable, algo que nadie quería oír: afirmó que el Senado pensaba una cosa y votaba otra (Dio 59.18.5). Por estas escandalosas palabras fue objeto de una acusación, aunque no quiso esperar al desenlace de los acontecimientos y se quitó la vida.

Hemos visto que la *dissimulatio* es un principio que rige el comportamiento en el ámbito político y es también una pauta de expresión lingüística. Pero hay más. La *dissimulatio* busca reivindicarse incluso desde el punto de vista ético. Sin duda el autor que mejor refleja los nuevos cánones de lo que debe considerarse un comportamiento *decoroso* en el desempeño de los *officia* y en las relaciones con el Poder es Tácito. Al narrar la vida de Julio Agrícola, el historiador presenta un modelo de cómo obrar con honradez y justicia, pero adaptándose prudentemente a las circunstancias. Syme (1963: 540) expresa esto de forma más cruda, aunque tremendamente certera: “La biografía de Agrícola” –dice Syme– “ofrece una atemperada defensa del oportunismo político”. Prescindiendo de calificativos, señala Tácito (*Agr.* 6.3) que Agrícola pasó el año de su tribunado sin hacer demasiado ruido, condecorado como era de que, en tiempos de Nerón, la falta de determinación pasaba por sabiduría; la misma pauta de comportamiento y el mismo mutismo observó bajo su pretura

(*ipsum etiam tribunatus annum quiete et otio transiit, gnarus sub Nerone temporum, quibus inertia pro sapientia fuit. Idem praeturae tenor et silentium*). Posteriormente Agrícola marchó a servir en Britania. Al frente de su gobierno se encontraba Vetio Bolano, un hombre –dice Tácito (Agr. 8)– “más apacible de lo que reclamaba una provincia tan hostil” (*Praerat tunc Britanniae Vettius Bolanus, placidius quam feroci provincia dignum est*). De nuevo Agrícola hubo de acomodarse a las circunstancias y atemperó su natural energía y su arrojo, pues era hombre “versado en observar el respeto debido y hábil en conjugar lo práctico con lo honesto” (*Temperavit Agricola vim suam ardoremque compescuit, ne increaseret, peritus obsequi eruditusque utilia honestis miscere*). Al cambiar el gobernador de la isla, Agrícola pudo demostrar su verdadera valía y prestó brillantes servicios, pero, pese a ello, optó por no hacerse notar. Esa *dissimulatio* de su *fama* no hizo sino aumentar la misma, pues se podía adivinar cuánta esperanza de gestas futuras había en quien callaba las presentes, aun siendo tan importantes (Agr. 18.6: *ne laureatis quidem gesta prosecutus est, sed ipsa dissimulatione famae famam auxit, aestimantibus quanta futuri spe tam magna tacuisset*). Al final el prestigio de Agrícola acabó por despertar el recelo de Domiciano y fue causa de su perdición. Pero esto es algo en lo que no vamos a detenernos. Aquí nos interesa comentar un conocido exabrupto con el que Tácito, hacia el final de su obra, *interrumpe* la narración (42.4):

Sciant, quibus moris est illicita mirari, posse etiam sub malis principibus magnos viros esse, obsequiumque ac modestiam, si industria ac vigor adsint, eo laudis excedere, quo plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum <nisi> ambitiosa morte inclaruerunt.

“Que sepan aquellos cuyas acciones no es lícito admirar que, incluso bajo los malos emperadores, pueden existir grandes hombres y que el respeto y la modestia, si van acompañadas de trabajo y energía, pueden superar la gloria de muchos que, de forma aparatosa, pero sin ningún provecho para el Estado, se hicieron famosos con su ostentosa muerte”.

Syme (1963: 540) califica estas palabras de *violent and personal outburst*. En efecto, da la impresión de que Tácito se siente en la necesidad de justificar su propia actuación. Motivos no le faltaban: había hecho carrera –al igual que su amigo Plinio el Joven– bajo el gobierno del déspota Domiciano. De todos modos, considera Syme (*ibid.*: 26) que Tácito no habla sólo por Agrícola ni por sí mismo: “El Agrícola expone la moral y las ideas políticas de la nueva aristocracia, que no aparecen formuladas de forma sistemática, sino que emergen gradualmente del retrato de una persona y de los diferentes estadios de la carrera de un senador”.

Las ideas de Tácito se reflejan también en sus *Annales*. En el libro cuarto (4.20) el historiador elogia la figura de Marco Lépido, quien vivió bajo el gobierno de Tiberio y que para aquellos tiempos –dice Tácito– fue un hombre serio y sabio (*temporibus illis gravem et sapientem virum*), pues generalmente conseguía orientar hacia mejores fines las crueles adulaciones de otros (*nam pleraque ab saevis adulationibus aliorum in melius flexit*). Y, sin embargo, no carecía de tacto, pues consiguió mantener su autoridad y su gracia ante Tiberio (*neque tamen temperamenti egebat, cum acquabili auctoritate et gratia apud Tiberium vigerit*). Ello le lleva al historiador a plantearse si el favor de los emperadores hacia unos y su odio hacia otros depende, como las demás cosas, del Hado y de la suerte de cada cual, o si, por el contrario, una parte depende de nuestra sabiduría, de manera que, entre la frontal rebeldía y el vergonzoso servilismo, cabe un camino libre de intrigas y de peligros (*unde dubitare cogor fato et sorte nascendi, ut cetera, ita principum inclinatio in hos, offensio in illos, an sit aliquid in nostris consiliis liceatque inter abruptam contumaciam et deforme obsequium pergere iter ambitione ac periculis vacuum*). En estas palabras se halla recogida lo que Syme (1963: 548) denomina la doctrina del *middle path*, una doctrina elaborada para mantener las apariencias y, al mismo tiempo, permitir a un senador mantener su dignidad: *liberty but not licence, discipline but non enslavement*.

Según hemos visto, Tácito rechaza vehementemente la actitud de los *mártires* de la libertad y su inane sacrificio. Desde el punto de la expresión, la crítica directa al Poder no es algo digno de elogio: es una estúpida temeridad, propia de quienes ansían hacerse notar. Así, en el *Dialogus de oratoribus* (10.6-7) Aper critica el hecho de que Materno ofenda a través de su poesía a los poderosos, y no por defender a un amigo en juicio, algo que –dice Aper– siempre proporciona una excusa, sino por lograr el aplauso. No se trata de ideas exclusivas de Tácito, cuya autoría del *Dialogus* es, por lo demás, discutida (cfr., entre otros trabajos de este autor, Ballester 2012: 193-214, con convincentes argumentos lingüísticos). Valerio Máximo recoge en un capítulo de su obra (6.2) una serie de *dicta* y de *facta* en los que se refleja “la libertad de un espíritu vehemente” (*Libertatem autem uehementis spiritus dictis pariter et factis testatam*). Pues bien, al inicio de dicho capítulo encontramos un comentario muy revelador de la mentalidad de quienes escriben bajo el gobierno de los *principes*. Para Valerio Máximo, la libertad y la vehemencia se sitúan a medio camino entre la virtud y el vicio: si se atemperan de forma saludable, merecen elogio; si se exceden de los límites, censura (*quae inter uirtutem uitiumque posita, si salubri modo se temperauit, laudem, si quo non debuit profudit, reprehensionem meretur*). En la misma línea, Séneca el Rétor (*contr.* 2.4.13) afirma que no puede sentir lástima por aquellos que prefieren perder la cabeza antes que dejar pasar una frase ingeniosa (*sed horum non possum misereri, qui tanti putant caput potius quam dictum perdere*).

En definitiva, bajo el gobierno de los *principes* no cabe el ataque directo, que, desde una ética de la *dissimulatio*, resulta incluso *moralmente* reprobable, según acabamos de ver. Tampoco es aceptable la rastrera adulación, con la que uno pierde toda dignidad. Hay, sin embargo, una tercera vía: también desde el punto de vista lingüístico existe un *middle path*. Los rétores griegos meditaron ya sobre el modo adecuado de expresarse en aquellas circunstancias en que no cabe hablar con libertad. Así, en su tratado *Sobre el estilo* (294) Demetrio se

plantea cómo tratar con un tirano o con una persona de talante violento: “La adulación es vergonzosa y la crítica directa es peligrosa. Lo mejor es la vía intermedia: hablar de forma figurada” (τὸ μὲν οὖν κολακεύειν αἰσχρὸν, τὸ δὲ ἐπιτιμᾶν ἐπισφαλές, ἄριστον δὲ τὸ μεταξὺ, τοῦτ’ ἔστι τὸ ἐσχηματισμένον). Quintiliano recoge la tradición griega y, al exponer la figura denominada *schēma* –valga la redundancia–, dedica una considerable atención a ese modo de expresarse. Más adelante volveremos sobre el *schēma*. En este momento basta destacar que, para Quintiliano (9.2.67), manejar con destreza el *figured speech* para infligir una ofensa evitando el peligro es merecedor de aplauso: “Si gracias a la ambigüedad de las palabras puedes eludir el peligro, no habrá quien no alabe tu destreza verbal” (*quod [periculum] si ambiguitate sententiae possit eludi, nemo non illi furto favet*).

Dejando el ámbito de la preceptiva retórica, en una de sus epístolas (1.5.5-7) Plinio el Joven relata de forma muy vívida una comprometida situación que le tocó vivir en tiempos de Domiciano y de la que pudo escapar con dignidad gracias a su pericia oratoria. Defendía en los tribunales la causa de cierta Arrionila y su contrincante en juicio era el temible *delator* Régulo. Durante una sesión Plinio citó como precedente a su favor una sentencia dictada en su día por Metio Modesto, “un varón excelente” (*optimus virus*), según la opinión personal de Plinio. Pero en ese momento Modesto se encontraba en el exilio por decisión de Domiciano. Régulo vio la ocasión de poner en un aprieto a Plinio, cuestionando su lealtad al emperador: “¿Qué opinión te merece Modesto?”, le preguntó (*‘Quaero,’ inquit, ‘Secunde, quid de Modesto sentias.’*). Plinio comenta en su epístola el dilema al que se enfrentaba: “puedes ver qué peligro si hubiese respondido *buena* y qué deshonra si hubiese dicho *mala*” (*vides quod periculum, si respondissem ‘bene’; quod flagitium si ‘male’*). Plinio eludió dar respuesta en dos ocasiones, alegando que no se estaba juzgando la causa de Modesto. Pero Régulo no cejaba en su empeño y formuló por tercera vez la pregunta, ahora en términos aún más comprometedores: “No

te pregunto ya qué opinión te merece Modesto, sino su lealtad" (*'Non iam quid de Modesto, sed quid de pietate Modesti sentias quaero*). Al final Plinio se vio obligado a responder. Y encontró su vía de escape, su *middle path*: "Me preguntas qué opino; pues bien, yo considero una impiedad el mero hecho de preguntar por alguien respecto del cual ya se ha dictado sentencia" (*'Quaeris' inquam 'quid sentiam; at ego ne interrogare quidem fas puto, de quo pronuntiatum est.'*). Como explica Bartsch (1994: 63-63), Régulo había tratado de comprometer a Plinio preguntándole qué pensaba de la *pietas* de Modesto, de su lealtad al emperador: si Plinio hubiese expresado una buena opinión de Modesto, él mismo habría sido tachado de traidor. Pero el orador le dio la vuelta a la situación: Domiciano había dictado ya sentencia y, por lo tanto, no había nada más que decir sobre el asunto; preguntar por Modesto suponía poner en tela de juicio el criterio del emperador y, en consecuencia, el traidor era el propio Régulo. Éste quedó desarmado y se sentó en silencio (*conticuit*). Y Plinio recibió las felicitaciones de todos, pues había conseguido escapar del insidioso interrogatorio sin deshonorarse y, al mismo tiempo, había dejado herido a Régulo (*me laus et gratulatio secuta est, quod nec famam meam aliquo responso utili fortasse, inhonesto tamen laeseram, nec me laqueis tam insidiosae interrogationis involveram*).

Las contradicciones y ambigüedades inherentes al sistema político del Principado se reflejan –no podía ser de otro modo– en la literatura de la época. A menudo las obras son susceptibles de varias lecturas y resulta difícil asegurar cuáles eran las *verdaderas* intenciones de su autor al componerlas. Tácito escribe en un momento de excepcional dicha, en el que, según su conocido aserto, "uno puede pensar lo que quiera y decir lo que piensa" (*Hist. 1.1: rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*). Sin embargo, en su obra hay mucho de ironía y de insinuación. Algunos estudiosos han considerado que ello mina la credibilidad de Tácito en tanto que *historiador*, aunque su

talento como *artista* está fuera de toda duda. Otros, en cambio, han señalado que no se puede juzgar la obra historiográfica de Tácito desde parámetros contemporáneos: el modo en que se expresa el historiador ha de ponerse necesariamente en relación con los tiempos que le tocó vivir (cfr. Sinclair 1991 para un buen resumen de esta polémica). En esta segunda línea, O’Gorman (2006), en la presentación de su monografía sobre el estilo de los *Annales*, sostiene que la característica oscuridad de la prosa tacitea es utilizada por el historiador para arrastrar al lector a las ambigüedades y compromisos del régimen político sobre el que escribe. La tensión entre *lenguaje* y *significado* que se refleja y de la que se sirven los *Annales* es, para esta autora, la vía utilizada por Tácito para dar a voz a una forma de protesta política a la que debe responder el lector en el proceso de interpretar la narración.

En los epígrafes que siguen examinaremos los diversos mecanismos del *alludere* y volveremos sobre el problema de la intención de los autores que escribieron bajo el gobierno de los *principes*. Pero veremos también que no sólo debemos prestar atención al *emisor* del mensaje. Hay que atender igualmente a la perspectiva del *receptor*, a la reacción del auditorio frente a determinadas referencias. El primar, en el proceso comunicacional, la perspectiva del receptor sobre la del emisor, tiene importantes consecuencias en la problemática jurídica del *animus*. Pero sobre ello volveremos en su momento.

6.3 Entre el *laedere nominatim* y el *laedere non nominatim*

Hemos visto cómo el marco histórico-político influye de forma decisiva en el desarrollo de la práctica del *alludere*. En las páginas que siguen intentaremos presentar una sencilla tipología de los mecanismos de la ambigüedad, de las formas de la alusión o –dicho en términos lo más generales

posibles– de los modos en que se puede atacar a alguien *non nominatim et cum ambiguis verbis*. Pero, aplicados a tal menester, la primera circunstancia que debemos destacar es que existe una zona difusa entre el *laedere nominatim*, del que nos hemos ocupado en los anteriores capítulos de esta tesis, y el *laedere non nominatim*, que venimos estudiando en el presente. Se trata de aquellos supuestos en los que la ambigüedad se proyecta sobre la cualidad misma del *nombre propio*. Dicho de forma más clara: nos referimos a aquellos casos en los que se juega con la ambigüedad entre nombre común y nombre propio.

Existen varios procedimientos lingüísticos por los que un nombre propio puede, mediante una serie de modificaciones, actuar como nombre común (cfr. Orlandini 1995: 155-158). Y más frecuente aún es el paso de nombre común a nombre propio, como sucede en la personificación de los términos abstractos, del tipo *Pax* o *Virtus* (Orlandini 1995: 166-168). Dado que nombre común y nombre propio no constituyen categorías estancas, en ocasiones puede producirse ambigüedad –o buscarse a propósito–. Así, el astuto Ulises dijo al Cíclope que su nombre era *Nadie*. Cuando Polifemo, cegado por el héroe, llamó a gritos a sus compañeros, éstos no acudieron a socorrerle, dado que, según el propio Polifemo manifestaba, *nadie* le había herido. A veces la oscuridad de las respuestas de los oráculos se basa en esa ambigüedad entre nombre común y nombre propio (cfr. Codecà y Orlandini 2007: 105-110, con numerosos ejemplos). Así, Valerio Máximo (1.8.ext.8) cuenta la historia del sofista Dafnitas, quien, en su impiedad, trató de burlarse de Apolo Delfico: preguntó al oráculo “si encontraría a su caballo”, pese a que jamás había poseído caballo alguno (*Apollinem Delphis inridendi causa consuluit an equum inuenire posset, cum omnino nullum habuisset*). El oráculo le respondió que, efectivamente, encontraría a su caballo, pero que caería del mismo y que ello le supondría la muerte (*cuius ex oraculo reddita vox, inuenturum equum sed ut eo proturbatus periret*). Dafnitas se marchó convencido de que se había burlado del oráculo y había desacreditado sus respuestas, pero en su camino se topó con el rey Atalo, a quien había

zaherido a menudo con palabras injuriosas proferidas a sus espaldas, y éste ordenó que lo precipitasen desde la roca llamada *Del Caballo* (*incidit in regem Attalum, saepe numero a se contumeliosis dictis absentem laccessitum, eiusque iussu saxo cui nomen erat Equi praecipitatus*). De este modo –concluye Valerio Máximo– Dafnitas sufrió el suplicio que merecía por haber pretendido burlarse de los dioses. Pero a nosotros, más que la ambigüedad de los dioses y los castigos divinos, nos interesan la ambigüedad de los hombres y las penas previstas en sus leyes. Y de ello nos ocuparemos a continuación.

En el capítulo III comentábamos que, según la interpretación de autores como Matingly y Peruzzi, en el conocido verso de Nevio *Fato Metelli Roma fiunt consules* la ambigüedad no residiría en el término *fato*, sino en *Metelli*, que puede ser entendido como el *cognomen* de una noble familia romana o como el nombre común *metellus*. Aparte de este supuesto, que resulta discutible, contamos con otros ejemplos más claros en los que se juega con la ambigüedad entre nombre común y nombre propio. Así, durante los *ludi Apollinares* del año 59 a.C., cuando Pompeyo se encontraban en la cima de su poder e influencia, el actor Dífilo dirigió contra él el verso *miseria nostra magnus est* (“para nuestra desgracia es *grande*”), en el que la voz *magnus*, pronunciada oralmente, puede entenderse como un adjetivo corriente y, al mismo tiempo, como el *cognomen* de Pompeyo. Suetonio (*Caes.* 50) y Macrobio (*sat.* 2.2.5) nos han conservado un juego de palabras que afecta a otro de los triúnviro, Julio César. Éste medió para que su amante Servilia lograra adjudicarse una parcela a bajo precio y Cicerón bromeaba diciendo que la propiedad se había adquirido *tertia deducta*, esto es, con una rebaja del precio en un tercio. Pero las malas lenguas aseguraban que César se entendía, no sólo con Servilia, sino también con su hija *Tertia*, de manera que los verdaderos motivos de un precio de adquisición tan ventajoso salían a la luz: César había descontado del mismo los favores de Tercia.

Capitolino (*M. Ant. phil.* 29) nos ha transmitido una broma a costa del emperador Marco Aurelio. Al parecer, su esposa Faustina mantenía un romance con un tal Tértulo. Durante la representación de un mimo, el *stupidus*, que representaba el papel del marido burlado, le preguntaba a un esclavo el nombre del amante de su mujer. El esclavo le respondía: *Tullus Tullus Tullus*. El *stupidus*, aparentando no comprender, le preguntaba de nuevo. Y entonces el esclavo le respondía: *Iam tibi dixi* (“ya te lo he dicho”) *ter Tullus* (“tres veces/ *Tertulus*”). Reynolds (1943: 43) observa que en sus *Meditaciones* Marco Aurelio alaba la virtud de su esposa en términos que parecen sinceros, de manera que caben dos opciones: o Marco Aurelio estaba totalmente ciego ante la conducta de Faustina –algo difícil de creer, según este autor– o su comportamiento no era en realidad escandaloso. En este segundo supuesto –siempre según Reynolds– esta anécdota del mimo sería falsa.

El uso anfibológico del nombre propio no es necesariamente obra de poetas o actores más o menos ingeniosos, pues los juegos de palabras tienen en Roma una fuerte raigambre popular (cfr. Ballester 2014: 24-27, con numerosos ejemplos). Así, conservamos un verso anónimo que juega con los nombres propios de dos personas, *Carbo* y *Crassus*, y con los homónimos nombres comunes, *carbo* (carbón) y *crassus* (rico). A la muerte de Craso a Carbón comenzaron a marcharle especialmente bien las cosas y, por ello, este verso popular rezaba: *postquam Crassus carbo factus [est], Carbo crassus factus est*, es decir, “cuando el Ricachón se convirtió en carbón, Carbón se convirtió en ricachón”.

También de origen popular es un verso dedicado a los cónsules del año 42 a.C., Lépido y Planco, que fue cantado durante la ceremonia del triunfo. Éstos habían tomado parte en unas sangrientas proscripciones en las que perecieron sus propios hermanos y los soldados, jugando con el equívoco entre el etnónimo *Germani* (germanos) y el nombre común *germani* (hermanos),

entonaban: *De germanis, non de Gallis, duo triumphant consules* (Veleyo Patérculo 2.67.4). En un pasaje de sus *Filípicas* (11.14) Cicerón recurre un juego de palabras similar: Tito Anio *Cimber* había dado muerte a su propio hermano y Cicerón se pregunta irónicamente si acaso es conforme a Derecho que un Cimbro mate a un germano/hermano (*nisi forte iure Germanum Cimber occidit*). Por último, la *Historia Augusta* recoge un caso semejante, que tiene como destinatario al emperador Caracalla (10.6): el adjetivo *Geticus*, aplicado al emperador, podía entenderse como uno de los epítetos alusivos a los dominios sobre los que gobernaba, pero también como una referencia al asesinato de su hermano *Geta*.

Macrobio (*Sat.* 2.2.6) nos ha transmitido una anécdota que tiene por protagonista a un humilde zapatero. El zapatero declaraba como testigo en un juicio y el orador Munacio Planco trataba de desacreditar su testimonio, al resultarle perjudicial. Para ello le preguntó, sabiendo que era zapatero y teniendo en cuenta lo clasista que era la sociedad romana, a qué se dedicaba. El zapatero, con suma gracia (*urbane*, dice Macrobio), le respondió: *Gallam subigo*. En principio, “cepillo con betún”. Pero se decía que Planco mantenía relaciones adúlteras con una mujer casada llamada *Gala*, de manera que la frase podía entenderse también como “me cepillo a Gala”. De este modo –dice Macrobio– el zapatero, sirviéndose de la ambigüedad, convirtió su instrumento de trabajo en un reproche por el adulterio (*sutorium hoc habetur instrumentum, quod non infacete in adulterii exprobatorem ambiguitate convertit*).

Por último, debemos señalar que, en ocasiones, el equívoco entre nombre común y nombre propio puede utilizarse, no para lanzar una pulla, sino más bien para defenderse de la misma o para evitar situaciones embarazosas. A Cicerón le echaban en cara sus enemigos su condición de *homo novus* y además el que hubiera ordenado la ejecución de los catilinarios sin juicio previo. Por ello le calificaban como “el tercer rey extranjero de Roma”. En una carta a Ático (1.16.10) Cicerón relata de forma bastante prolija un enfrentamiento mantenido

en el Senado con Clodio (cfr. *supra* capítulo V). Éste llama a Cicerón *rex* y el orador esquivo el golpe cambiando de tercio: “¿Me llamas a mí *rex*? ... Pues a tí *Rex* ni siquiera te menciona [en su testamento] (*regem appellas ... cum Rex tui mentionem nullam fecerit*). Quinto Marcio Rex era el yerno de Clodio y no le había dejado nada en herencia, pese a las expectativas que Clodio se había creado. En la misma línea, Suetonio (*Iul.* 79.2) comenta los rumores que circulaban respecto de las presuntas aspiraciones de César al *regnum*. El propio César rehuía esta cuestión y, cuando la plebe le aclamaba como *rex*, respondía “que él era César, no *Rex*” (*quamquam et plebei regem se salutanti, Caesarem se, non Regem esse responderit*).

6.4 Ensayo de una tipología de la ambigüedad

En el supuesto, tan peculiar, que hemos analizado en el epígrafe anterior, la ambigüedad se proyecta, según hemos dicho, sobre el propio *nombre propio*. Pero el fenómeno de la ambigüedad se manifiesta en todos los niveles de la lengua: lo hace desde luego a nivel de la palabra, pero también se encuentra en unidades inferiores a la palabra y en unidades superiores, constitutivas del enunciado, sea en su estructura fónica, enunciativa, semántica o sintáctica (Biville 2005: 67-70). Con independencia de ello, la ambigüedad puede servirse también del lenguaje corporal (*ibid.*: 65-66), aunque en ocasiones el gesto, más que para crear ambigüedad, se utiliza para disiparla, indicando al oyente cuál es la interpretación *correcta* de unas palabras de sentido incierto. Así, en tiempos de Nerón el actor Dato, al recitar el verso *ύγίαινε πάτερ, ύγίαινε μητερ*, gesticuló como si estuviese bebiendo y nadando: de este modo dejaba claro que se estaba refiriendo a la muerte de Claudio –cuya bebida fue envenenada– y de Agripina –cuya embarcación fue hundida por orden del emperador– (Suet. *Nero*

39: *Ita demonstraverat, ut bibentem natantemque faceret, exitum scilicet Claudii Agrippinaeque significans*).

La forma más *económica* de ambigüedad es aquella que descansa en la homonimia o en la polisemia de los términos: es el caso del famoso *ius Verrinum* ciceroniano, al que nos hemos referido en el capítulo III. La homonimia puede ser también interlingüística. Así, cuenta Suetonio (*Dom.* 13.7) que el afán de Domiciano por construir arcos provocó la aparición de graffiti con el término *arci*: en latín, estamos ante el plural del sustantivo *arx*; pero, en griego, la forma verbal ἀρκεῖ, que suena igual, significa “ya basta”. Frente a la homonimia, otros juegos de palabras implican una ligera alteración de los términos: hablamos entonces de paranomasia. En el capítulo III citábamos algunos supuestos de deformación grotesca del nombre propio de las personas, como el *Biberius Caldus Mero* con el que los soldados se referían a *Tiberius Claudius Nero*. Pero las posibilidades de la paranomasia no se limitan a los nombres propios. Quintiliano (*inst.* 6.3.47) recoge una pulla lanzada por Cicerón contra el hijo de un cocinero que aspiraba a una magistratura: *ego quoque tibi favebo*, le dijo el orador. La frase significa “yo también te prestaré mi apoyo”, pero también podría entenderse como “yo, cocinero (*coque*), te prestaré mi apoyo”, con lo que Cicerón se estaría mofando de los humildes orígenes del candidato. Observa Ballester (2014: 18) que tal vez nos encontremos ante un temprano testimonio del cambio vulgar *kwo > ko*, de manera que Cicerón estaría jugando con la pronunciación popular de *quoque* y con el vocativo *coque*. De ser así, tendríamos en realidad un caso de homonimia y no de paranomasia. Sea como fuere, la alteración de un término no implica necesariamente el cambio de uno o varios fonemas: a veces basta con una simple modificación de la cantidad vocálica (cfr. Ballester 2014: 20-21, con numerosos ejemplos). Así, Suetonio (*Nero* 33.2) cuenta que, tras la muerte de Claudio, Nerón no dejaba escapar la ocasión de atacar la memoria del difunto emperador, especialmente a cuenta de su estupidez y de su crueldad. Decía, por ejemplo, que Claudio “había dejado de demorar su

estancia entre los hombres" (*nam et morari eum desisse inter homines*). Pero, al pronunciar el verbo *morari*, alargaba subrepticamente la primera vocal (*producta prima syllaba*); de este modo –explica Biville (2005: 67)– creaba un neologismo construido sobre el adjetivo *mōrus* (estúpido, idiota): con su muerte, Claudio había dejado de hacer estupideces.

En los supuestos de homonimia y paranomasia, que acabamos de comentar, la ambigüedad juega sobre el plano del significante, sobre su forma fonética. Pero la ambigüedad también puede proyectarse sobre el plano del significado, mediante el empleo de figuras de diverso tipo, y además –ya lo hemos dicho– puede desbordar el ámbito estricto de la palabra y proyectarse sobre todo un enunciado o un discurso (Biville 2005: 68). No pretendemos desarrollar aquí una tipología exhaustiva de las distintas figuras que pueden ser utilizadas como fuente de *ambigüedad* o como vehículo de la *alusión* o –dicho en términos lo más generales posibles– como instrumento para evitar llamar a las cosas por su nombre y ocultar así las verdaderas intenciones del hablante. En la preceptiva retórica pueden encontrarse clasificaciones varias. Comentábamos en el epígrafe introductorio que, para el *auctor* de la *Rhetorica ad Herennium* (4.53.67), la *significatio* o *émphasis* o *alusión* se consigue a través de cinco procedimientos: la *exsuperatio* o hipérbole, el *ambiguum*, la *consequentia* o inducción, la *abscisio* o reticencia y la *similitudo* o comparación. En una sistematización moderna de los preceptos de la Retórica, como lo es el tratado de Lausberg, este autor, al tratar de las *figuras de pensamiento* (*figurae sententiae*), incluye la categoría de las *figurae per immutationem*, en las que la *voluntas* semántica tiene dos planos: “el plano serio, en el que se mienta la verdadera *voluntas*, y el plano de juego, en el que se mienta en primer término otra *voluntas*, que a su vez sirve únicamente como medio expresivo de la *voluntas* seria”. En esta categoría de las *figurae per immutationem* Lausberg incluye la *alegoría*, la *ironía*, el *émphasis/schēma*, la *sinécdoque* y la *hipérbole* (1976: 283-301).

Finalmente, vamos a consignar aquí –pues nos parece muy sugerente– una propuesta de Ballester (2003), quien sostiene que existen tres procedimientos básicos de *aludir eludiendo*. Tenemos en primer lugar la *metáfora*, que incluye toda asociación basada en la *similitud* –el término se utiliza, pues, en sentido amplio, como meta-categoría–. En segundo lugar tenemos la *metonimia*, que es una asociación por *contigüidad*. Y al binomio metáfora/metonimia, al que los estudiosos habían prestado ya gran atención, Ballester añade (*ibid.*: 157) –y esta es en esencia su original aportación– un tercer polo de la creación retórica y artística, un tercer modo de *aludir eludiendo*: la *elusión* sin más, la *elipsis*. Si la metáfora se corresponde con el signo que denominamos *ícono* y la metonimia con el *índice*, la elipsis –afirma Ballester (*ibid.*: 156)– es *símbolo*, convención entre los hablantes –luego volveremos sobre ello–.

En nuestra exposición nosotros analizaremos en primer término un buen número de alusiones *ofensivas* en la Literatura Latina que se basan en el principio de la *similitud* o *metáfora*: se incluyen aquí la alegoría, la antítesis, la comparación, la parábola o el símil (Ballester 2003: 150). Después haremos una referencia a la *ironía* y al *schēma*, figuras que se basan en la *elipsis*: en ellas se omite la expresión de un pensamiento y la comprensión del mensaje exige la complicidad del oyente o del lector (Ballester 2003: 156-160). En cambio, no dedicamos ningún epígrafe específico a las alusiones basadas en la *metonimia*. En primer lugar, la metonimia es menos productiva que la metáfora. Y, por otro lado, el polo metonímico, la asociación por contigüidad, se desenvuelve más bien a nivel de la palabra y se corresponde, hablando en términos generales, con los *ornatos de dicción* (Ballester 2003: 148-149). A nosotros, en cambio, nos interesan ciertas alusiones que se desenvuelven a nivel superior al de la palabra: un determinado pasaje, una tirada de versos o incluso una obra literaria en su conjunto. Disquisiciones teóricas aparte, el caso es que no hemos encontrado

ninguna obra literaria en la que la alusión ofensiva se base de forma sostenida en una asociación por contigüidad.

6.5 Alusiones basadas en la similitud

Entrando a analizar aquellas alusiones que se basan en la *metáfora*, en la asociación por *similitud*, hemos de ocuparnos en primer lugar del teatro. Según hemos comentado ya en varios lugares, las alusiones en el teatro romano cuentan con una larga tradición, que arranca en época republicana. Veámos en el capítulo III que desde los primeros tiempos estuvo vigente en Roma la prohibición de *laedere nominatim in scaena*. Si realmente el poeta Nevio se permitió ofender a los Metelos con un verso pronunciado desde el escenario, su castigo vendría a confirmar lo que venimos diciendo. Sea como fuere, la prohibición de referencias nominales obligaba a servirse de obras que describían situaciones similares al presente. Un ejemplo claro de alusiones en el teatro republicano lo tenemos en la campaña orquestada en pro del retorno de Cicerón, exiliado por una ley de Clodio. Esta ley contenía una disposición que prohibía expresamente presentar ninguna propuesta relativa al regreso del orador y también tomar la palabra para defenderla. Clodio había hecho fijar el texto de la ley en la propia curia, como aviso para navegantes (Cic. *Att.* 3.12; 3.15.6): *at tute scripsisti ad me quoddam caput legis Clodium in curiae poste fixisse, NE REFERRI NEVE DICI LICERET*). Señala Lintott (1999: 63) que ese tipo de *cláusulas de salvaguarda*, con las que se trataba de evitar la futura derogación de una ley, no eran en absoluto extrañas. Sin embargo, su validez desde el punto de vista jurídico resultaba harto discutible. En el supuesto que nos ocupa, Cicerón (*Att.* 3.23.2-4) escribe a Ático comentándole la ineficacia de la cláusula, pero, por lo que se desprende de un pasaje del *Pro Sestio* (69), la ley Clodia

surtía de hecho un efecto intimidatorio: los cónsules sólo aceptaban hablar del regreso de Cicerón en conversaciones privadas. Finalmente, los senadores superaron ese miedo a *mentar* al Arpinate y aprobaron un decreto que permitía su vuelta a Roma. Al margen de ello, sus partidarios buscaron crear una opinión pública favorable a su regreso y, a tal efecto, aprovecharon las representaciones teatrales que debían tener lugar en las *Floralia* del año 57 a.C. Parece claro –señala Nicolet (1988: 370)– que había un concierto entre los ediles curules, encargados de organizar los espectáculos, y Pompeyo y la mayoría del Senado. Pero en el ámbito de la escena romana también existían trabas para hablar abiertamente sobre el regreso de Cicerón, no ya por la ley Clodia, sino por la convención que impedía *laudare vel vituperare aliquem vivum in scaena* (cfr. *supra* capítulo III). Por ello hubo que recurrir a las habituales alusiones. Una de las obras representadas fue el *Eurysaces* de Accio, que hablaba del injusto destierro del héroe griego Telamón. Otra era el *Simulans* de Afranio: durante su representación, toda la compañía de actores recitó unos versos mirando fijamente a Clodio, quien se encontraba entre el público y quedó profundamente turbado (el episodio se relata prolijamente en el *Pro Sestio* 118 y ha sido muy bien estudiado; cfr. Nicolet 1988: 368 o Bartsch 1994: 73, con bibliografía).

Tras el asesinato de Julio César, asistimos a una nueva y enconada pugna por ganarse a la opinión pública, tanto desde la tribuna de los oradores como desde la escena. Los *libertadores* fracasaron estrepitosamente en el primero de estos terrenos: Bruto y Casio se dirigieron al pueblo para justificar su acción, pero fueron recibidos con frialdad; además, el propio Cicerón criticó el decepcionante discurso de Bruto, calificándolo de *oratiuncula*. En cambio, Marco Antonio logró concitar el apoyo popular cuando leyó públicamente el testamento de César, en el que se recogían liberalidades para el pueblo. En lo que al teatro se refiere, durante los funerales de César se representaron algunas

obras encaminadas –asegura Suetonio (*Iul.* 84.2)– a despertar la conmiseración y la hostilidad por su muerte (*inter ludos cantata sunt quaedam ad miserationem et invidiam caedis eius accommodata*). Una de ellas era el *Juicio de las Armas* de Pacuvio, que contenía en siguiente verso: *men servasse, ut essent qui me perderent?* (“¿velé yo por estos hombres, para que fueran causa mi perdición?”). Otra era la *Electra* de Acilio, en la que –dice Suetonio– había frases similares. En cuanto a los *tiranicidas*, en el año 44 a.C. Bruto, en su calidad de *praetor urbanus* y encargado de organizar los *ludi Apollinares*, programó la representación del *Brutus* de Accio, obra dedicada al fundador de la República. Pero Marco Antonio canceló a última hora la representación de esta obra, por su evidente significación política, y la sustituyó por un *Tereo*. Se trata, como observa Nicolet (1988: 371), del único supuesto conocido de censura teatral en Roma. Sin embargo, Marco Antonio no pudo evitar que durante la celebración de esos *ludi Apollinares* se produjesen manifestaciones a favor de los *tiranicidas* (*Cic. Att.* 14.2 y 3, 16.5; *Phil.* 1.36). Al parecer, Publilio Siro contribuyó a esas manifestaciones de apoyo incluyendo en un mimo un *ambiguus iocus* aplicable a la situación política (Reynolds 1943: 39; Giancotti 1967: 219-223).

Durante el Principado tenemos documentados numerosos casos de alusiones en el teatro, que aparecen ahora focalizadas en la persona del emperador. Aunque hay una circunstancia que debemos destacar. En tiempos republicanos las referencias a la situación contemporánea eran a veces introducidas por el propio autor de la obra (así, en el mimo); en otras ocasiones era el actor quien, al ejecutar la pieza, daba a entender que un determinado pasaje debía entenderse aplicable a la situación presente, aunque en el texto original careciera de significación alguna (Abbot 1907: 55). En cambio, observa Bartsch (1994: 74-75) que bajo el gobierno de los *principes* el actor pierde ese papel de incitador. El protagonismo corresponde ahora al público, que podía reconocer la figura del emperador tras los personajes más diversos y en las

situaciones más variopintas, con independencia de las intenciones del autor de la pieza y del actor que la representaba. Así pues, la audiencia podía transformar en alusión un verso pronunciado desde el escenario, por el simple expediente de manifestar que lo interpretaba como tal. Veamos algunos ejemplos. Los rivales de Augusto habían difundido en su día rumores sobre su supuesta homosexualidad pasiva. Ciertamente o no, el caso es que durante una representación teatral el público interpretó como una alusión ofensiva contra su persona –y aplaudió con gran estruendo– un verso pronunciado a propósito de un sacerdote castrado de Cíbele: “¿Veis como ese maricón gobierna el orbe del mundo con su dedo?” (Suet. Aug. 68: *accepit in contumeliam eius et adsensu maximo comprobavit versum in scaena pronuntiatum de gallo Matris Deum tympanizante: "Videsne, ut cinaedus orbem digito temperat?"*). Tiberio protagonizó un escabroso *affaire* con una dama de la alta sociedad, quien, acosada por el *princeps*, prefirió quitarse la vida antes que acceder a sus demandas. El suceso debió ser de público conocimiento, pues en el *exodium* de una *atellana* el público aplaudió con entusiasmo un verso que parecía perfectamente aplicable al emperador: “El viejo cabrón le lame sus partes a la cabra” (Suet. Tib. 45: *Unde mora in Atellanico exodio proximis ludis adsensu maximo excepta percebruit, "hircum vetulum capreis naturam ligurire."*). Galba no contaba con excesivo favor popular. Poco después de su llegada a Roma, durante la representación de una *atellana*, un actor entonó el *notissimum canticum* –así lo llama Suetonio (Galba 13)– *Venit Onesimus a villa*. De inmediato el público entero le hizo coro, repitiendo la tonada varias veces (*cuncti simul spectatores consentiente voce reliquam partem rettulerunt ac saepius versu repetito egerunt*). Posiblemente, el tal *Onesimus* fuera el prototipo de amo avaricioso, fácilmente asimilable a Galba, quien era conocido por su tacañería (Reynolds 1943: 41, quien no obstante recoge otras interpretaciones posibles).

Pero, sobre todo, la figura del *princeps* se prestaba a comparaciones con los personajes tradicionales de la tragedia, especialmente si se comportaba de

forma tiránica y desaforada. Así, señala Syme (1963: 362) que un *Atreo* o un *Thyestes* podían resultar particularmente útiles para la invectiva contra el *princeps* o contra la dinastía entera. El caso de Nerón resulta muy peculiar. Conocido por sus veleidades artísticas, el emperador llegó a representar sobre el escenario los papeles de Edipo, Thyestes, Heracles, Alcmeon u Orestes. Por otro lado, su comportamiento en la vida real no difería demasiado del de estos personajes, de manera que su persona se *mimetizaba* perfectamente con los caracteres de la tragedia (cfr. Bartsch 1994: 36-62, para un estudio muy detallado de esta cuestión). No es de extrañar pues que, tras el asesinato de Agripina, apareciese un graffiti que rezaba: *Nerón, Orestes, Alcmeon, los matricidas* (Suet. *Nero* 39: Νέρων Ὀρέστης Ἀλκμέων μητροκτόνος). Y, cuando en el año 68 a.C., Julio Vindex, legado de la Galia Lugdunense, se levanta en armas contra el emperador, pronuncia una arenga en la que se pregunta cómo pueden llamar a ese hombre *César, Imperator* o *Augusto*; más bien debería ser llamado *Thyestes, Edipo, Alcmeon* u *Orestes*: esos son los papeles que representa y esos son los nombres que ha adoptado en lugar de los otros (Dio. 63.22.5-6).

A veces los versos de una pieza teatral podían ser utilizados fuera del escenario, aunque con idéntico propósito alusivo. Tácito (*ann.* 13.15) relata que, en cierta ocasión, durante las fiestas de Saturno, Nerón instó al joven Británico –hijo legítimo de Claudio, pero que había quedado postergado en la sucesión– a que se pusiera en pie y recitara algo a los asistentes (*Britannico iussit exsurgeret progressusque in medium cantum aliquem inciperet*). Pretendía con ello que el muchacho hiciera el ridículo. Pero, en contra de lo esperado, Británico recitó con entereza unos versos en los que daba a entender que había sido apartado del lugar que, por su ascendencia paterna, le correspondía y de las más altas instancias (*ille constanter exorsus est carmen, quo evolutum eum sede patria rebusque summis significabatur*). Moralejo (1991: I 114, nota al pie) señala que Británico debió recitar algún aria de tragedia, cosa que nos parece bastante plausible. El

caso es que el joven despertó la compasión de los presentes, especialmente perceptible porque la noche y el desenfreno –dice Tácito– habían relajado las exigencias del disimulo (*unde orta miseratio, manifestior quia dissimulationem nox et lascivia exemerat*). Hemos comentado *supra* que la ruptura de la *theatricallity* o de la *dissimulatio* suele tener graves consecuencias y esto es lo que sucedió en el presente caso: Nerón decidió eliminar a Británico y, como no se atrevía a acusarlo formalmente ni tampoco a ordenar de forma abierta la muerte de su hermano, recurrió al envenenamiento. Frente a este supuesto de puro y simple asesinato, otras alusiones –contra Nerón y contra otros *principes*– recibieron un castigo por cauces *legales*, aunque las garantías del reo fueran escasas o inexistentes. Pero sobre ello volveremos al final de este capítulo.

Hasta ahora nos hemos referido al teatro. Pero hay otros géneros en los que también pueden encontrarse alusiones basadas en la *metáfora* o *similitud* y en las páginas que siguen vamos a ocuparnos de ellos. Comenzaremos por la fábula. Bardon (1968: 163) afirma que Fedro “trasformó la fábula esópica en panfleto”. Tal vez la afirmación sea en exceso contundente, pero el caso es que, según manifiesta el propio Fedro, algunos se vieron retratados en sus versos. En el prólogo al libro tercero de sus fábulas el poeta asegura haber sufrido una *calamitas* y menciona por su nombre a Sejano, el poderoso prefecto del pretorio y mano derecha de Tiberio:

*quodsi accusator alius Seianus foret,
si testis alius, iudex alius denique,
dignum faterer esse me tantis malis,
nec his dolorem delenirem remediis.*

Siguen unos versos en los que Fedro niega expresamente que con sus fábulas esté haciendo referencia a nadie en particular. Sobre este argumento apologético volveremos en el epígrafe siguiente. Ahora nos centraremos en esa

calamitas que dice haber padecido el poeta. Según la opinión que parece mayoritaria, Sejano consiguió el exilio de Fedro, aunque no conocemos los detalles de su condena (cfr. el citado Bardon o Rodríguez Adrados 1979: I 135-138, con bibliografía). En apoyo de esta tesis suelen aducirse algunos versos que podrían ser entendidos como una alusión al prefecto del pretorio. Sin embargo, las referencias no son demasiado claras y con razón se ha señalado que en la obra de un moralista como Fedro es muy fácil ver ataques al ejercicio despótico del poder (Cascón 2005: 21, nota al pie). Por ello, otros estudiosos opinan que, en realidad, Fedro no alude en sus apólogos a Sejano y que éste no promovió ninguna medida contra él. Incluso hay quienes sostienen que Fedro fue acusado precisamente de lo contrario, de tener amistad con el prefecto del pretorio: el poeta sería entonces una de las víctimas de la represión desatada contra los partidarios de Sejano, tras caer éste en desgracia. En este sentido, cuando Fedro dice “si hubiera otro acusador, otro testigo y otro juez que Sejano ...” querría decir que la simple acusación de *Seiani amicitia* fue suficiente para atraer sobre él la desgracia y que, ante tal acusación, no había manera de defenderse. Desde esta perspectiva, Cascón (2005: 22), siguiendo a B. Romano, sostiene que las fábulas de Fedro no fueron la causa de su desgracia, sino su remedio. Fedro dedica el libro III a cierto Éutico, de quien espera recibir un *praemium* (epílogo III, 8-9). Ese Éutico sería un auriga, favorito de Calígula, con influencia y poder suficiente como para condonar o, al menos, paliar, la condena de Fedro. Si lo consiguió o no, es cosa incierta, pero Cascón (2005: 23) destaca que en el prólogo al libro IV el ánimo de Fedro es muy distinto y sus preocupaciones son sólo literarias. De todos modos, tampoco esta postura está exenta de críticas: Bardon (1968: 163) observa con acierto que Fedro era un personaje demasiado pequeño y que, si hubiese jugado algún papel importante en la actividad de Sejano, Tiberio no lo habría dejado con vida.

Nosotros pensamos que, en efecto, Fedro pudo servirse de la fábula como vehículo de alusiones. Un verso de Marcial (3.20.5), quien menciona “las

bromas del malvado Fedro" (*iocos improbi Phaedri*), parece apuntar en este sentido, aunque es cierto que la identificación de ese *Fedro* con el escritor de fábulas no es segura (cfr. Cascón 2005: 13-14). En cualquier caso, no es nuestro propósito desentrañar aquí las intenciones concretas del fabulista ni identificar a los destinatarios últimos de sus versos –suponiendo que tal cosa pueda hacerse–. A los efectos de este epígrafe nos interesa destacar una circunstancia: no cabe duda de que Fedro era consciente de la *potencialidad alusiva* del género. De hecho, Rodríguez Adrados (1979: I 38) destaca que Fedro realizó una importante aportación a la teoría de la fábula. En diversos pasajes de su obra, el poeta pone de relieve un rasgo importante del género: su carácter de crítica, y de crítica *encubierta*. Sus reflexiones aparecen reflejadas con especial claridad en el citado prólogo al libro tercero –con el que vamos a concluir–, en el que Fedro explica el origen de la fábula en los siguientes términos (versos 39-44):

*Nunc, fabularum cur sit inventum genus,
brevi docebo. Servitus obnoxia,
quia quae volebat non audebat dicere,
affectus proprios in fabellas transtulit,
calumniamque fictis elusit iocis.*

“Ahora explicaré por qué se ha inventado el género de la fábula. La servidumbre subyugada, como no se atrevía a decir lo que quería, vertió en fábulas sus propios sentimientos y evitó las acusaciones malévolas con divertidas ficciones”.

Aunque cae fuera del ámbito temporal que nos hemos marcado en este trabajo, vamos a mencionar un episodio narrado por Capitolino en la *Historia Augusta* (*Max. duo* 9.2-5), pues en él se funden las alusiones lanzadas desde el escenario y las comparaciones con el reino animal, como en la fábula de Fedro. La anécdota tiene como protagonista el emperador Maximino I, hijo de padre godo y de madre germana, quien por su enorme estatura y fuerza física se creía casi invencible. Aprovechando su desconocimiento del griego, un mimo

pronunció en su presencia unos versos enormemente osados, compuestos en esta lengua. Capitolino los transmite traducidos al latín:

Et qui ab uno non potest occidi, a multis occiditur.

Elephas grandis est, et occiditur.

Leo fortis est, et occiditur.

Tigris fortis est, et occiditur.

Cave multos, si singulos non times.

El emperador preguntó a sus amigos qué había dicho ese mimo, pero éstos se limitaron a responderle que se trataba de unos versos antiguos escritos “contra personas de agrio carácter” (*quod antiquos versus cantaret contra homines asperos scriptos*). Y como el emperador era un tracio y un bárbaro –dice Capitolino– se lo creyó (*et ille, ut erat Thrax et barbarus, credidit*).

Continuando con los géneros en verso, vamos a referirnos ahora a la sátira. En el capítulo V comentábamos que los herederos de Lucilio abandonaron la práctica de atacar por su nombre a personas vivas. Pero puntualizábamos que ello no garantizaba necesariamente la impunidad del poeta, pues alguien podía darse por aludido y adoptar represalias. Así parece haber sucedido en el caso de Juvenal. Conservamos varias *Vitae* del satirógrafo y en ellas se hace referencia a un supuesto exilio del poeta. Sin embargo, esas *Vitae* discrepan en aspectos tan esenciales como el emperador bajo cuyo gobierno se produjo el exilio de Juvenal o el lugar mismo de su destierro. Además, algunos datos parecen meras deducciones basadas en el texto de sus sátiras. Por ello, algunos estudiosos han considerado que la historia del exilio de Juvenal es una pura invención (cfr. Guillén 1991: 425, con bibliografía). Quienes, por el contrario, aceptan la realidad histórica de este hecho, han tratado de reconstruir el curso de los acontecimientos, con resultados bastante dispares, como veremos a continuación.

Las biografías de Juvenal atribuyen su exilio a unos versos que éste compuso contra un histrión. Algunas de ellas especifican que el destinatario de tales versos era el pantomimo Paris (*deinde paucorum versuum satura non absurde composita in Paridem pantomimum*). En el siglo V d.C. Sidonio Apolinar (*Carm.* 9.273) parece seguir esa misma tradición cuando se refiere a un poeta, a quien no identifica por su nombre, “que fue exiliado por la ira de un histrión” (*irati fuit histrionis exul*). Higuét (1937) señala que ese Paris era un famoso pantomimo de tiempos de Domiciano, a quien Juvenal menciona por su nombre en su sátira séptima (7.87). En ella el satirógrafo critica que las influencias de un pantomimo –y no los méritos personales– sirvan para promover a los honores (7.88-92):

*Ille et militiae multis largitus honorem
semenstri vatum digitos circumligat auro.
Quod non dant proceres, dabit histrio. Tu Camerinos
et Bareas, tu nobilium magna atria curas?
Praefectos Pelopea facit, Philomela tribunos.*

En realidad, cuando la sátira séptima fue publicada Paris había perdido ya el favor del emperador y había sido ejecutado. Por ello Higuét (1937: 506) considera que el ofendido por los versos fue el mismo Domiciano, dado que se satirizaba su falta de criterio a la hora de efectuar nombramientos. Frente a la propuesta de Higuét, otros autores, como Michel (1963) o Gérard (1970), sitúan el exilio de Juvenal en tiempos de Adriano. Y Cizek (1977) defiende incluso la existencia de dos exilios: uno en tiempos de Domiciano y otro en tiempos de Adriano. Tampoco hay acuerdo a la hora de señalar al ofendido por los versos de Juvenal. Ciertamente, éste no era el pantomimo Paris, quien, según acabamos de comentar, había muerto ya en el momento en que se publicó esta sátira: Juvenal cumplía con su programa de mencionar por su nombre tan sólo a personas ya fallecidas (cfr. *supra* capítulo V). Por otro lado, la *Vita* conservada en el manuscrito *Pithonaeus* confirma que Juvenal se sirvió de la alusión: *Venit ergo Iuvenalis in suspicionem, quasi tempora figurate notasset*. Así pues, otra persona

distinta, cercana al emperador y con influencia sobre él, debió *reconocerse* tras el personaje de Paris. Michel (1963) defiende que los versos citados *supra* ofendieron a Antínoo, amante del emperador Adriano. Y Gérard (1970) sostiene que Juvenal fue desterrado a instancias de Tito Elio Alcibíades: este influyente personaje era probablemente actor o, por lo menos, protector de los *Technites* de Dioniso; además, formaba parte del grupo de libertos griegos, poderosos y adinerados, molesto por las invectivas de Juvenal contra los extranjeros. No vamos a decantarnos por ninguna de estas propuestas. Como en el caso de Nevio o en el de Fedro, somos bastante escépticos en cuanto a la posibilidad de reconstruir los hechos con un mínimo de fiabilidad. A los efectos de esta tesis, baste señalar que, de ser cierta la noticia sobre el destierro de Juvenal, su técnica de mentar tan sólo a personas ya fallecidas no lo libró de represalias, pues otros se sintieron identificados con tales personas y buscaron vengar la ofensa.

Hasta ahora nos hemos referido a una serie de géneros que se sirven del verso. A continuación vamos a ocuparnos de los géneros en prosa, comenzando por las *declamaciones*. En la oratoria política de época republicana era relativamente frecuente acusar a un adversario de ejercicio despótico del poder, de comportarse como un *rex*, un *dominus* o un *tyrannus*. En este motivo típico de invectiva confluyen, por un lado, la tradicional y genuina aversión de los romanos hacia la figura del *rex* y, por otro, el estereotipo del tirano griego, que viene a fundirse y a *colorear* esa tradición nativa (Dunkle 1967: 158-159). Bajo el gobierno de los emperadores no encontramos acusaciones de ese tipo dirigidas directa y nominalmente contra el *princeps*. Pero uno de los temas utilizados habitualmente en las escuelas de retórica como motivo de declamación era el del tiranicidio y cabe entonces plantearse si en la figura del tirano debe verse una alusión a la realidad política del Principado o si estamos simplemente ante un motivo tópico de controversia. Boissier (1909: 99-100) caracterizaba a los maestros de retórica como verdaderos adalides de los ideales *republicanos*. Y

Bardon (1968: 300-301) afirma que una parte de la *oposición* a los emperadores se había refugiado en las escuelas de retórica y que Vespasiano trató de ganarse a los rétores mediante una política de liberalidades. Sin embargo, parece bastante inverosímil que existiera una oposición generalizada de la escuela frente al poder político (Tabacco 1985: 132). El hecho de declamar contra los tiranos –al igual que el declamar sobre Cicerón y sobre la libertad– no tenía necesariamente significación política ni tampoco consecuencias jurídicas. Sólo conocemos dos casos –de los que nos ocuparemos en el último epígrafe de este capítulo– en los que los responsables de una declamación de este tipo sufrieron castigo. Ahora bien, parece lógico pensar que, a medida que el comportamiento de los emperadores se tornaba más despótico, el motivo del tiranicidio sí pudo ser utilizado por aquellos que se sentían oprimidos como una suerte de *válvula de escape* de sus emociones (en este sentido, Dunkle 1971: 14).

Aunque por las circunstancias políticas del Principado las declamaciones contra los tiranos despiertan un especial interés, otros tópicos utilizados para la declamación podían dar lugar a alusiones puntuales. En una de las *Controversias* de Séneca el Rétor (2.4; estudiada por Bartsch 1994: 82-84) los protagonistas declaman sobre el siguiente tema: un hombre adopta al niño que su hijo desheredado ha tenido con una meretriz; otro hijo impugna la adopción acusando al padre de demencia. En este debate Porcio Latrón declamaba a favor del hijo que impugnaba la adopción. En contra de ésta dijo que no se considera realmente de la nobleza a quienes, procediendo de lo más bajo, han accedido a ella por adopción, y otras cosas por el estilo (*dixit non asciti ex imo per adoptionem nobilitati (in)serunt(ur, et) [in hanc] alia in hanc summam*). Pero, para desgracia de Latrón, entre el auditorio se encontraban Augusto y Marco Agripa y justamente en aquellos días se comentaba que el César tenía la intención de adoptar a sus nietos Lucio y Gayo, hijos de Agripa, quien había alcanzado la nobleza, no por nacimiento, sino por sus acciones (*declamabat illam Caesare Augusto audiente et M. Agrippa, cuius filios, nepotes suos, Caesar [Lucium et Gaium] adoptaturus diebus illis*

videbatur. erat M. Agrippa inter eos, qui non nati sunt nobiles sed facti). Las similitudes entre el tópico de declamación y la realidad misma eran tan evidentes que la situación resultaba tremendamente embarazosa. Por ello Mecenas hizo ver a Latrón que el César tenía prisa y que debía concluir ya (*Maecenas innuit Latro(ni) festinare Caesarem; finiret iam declamationem*). Aunque algunos opinaban que, en realidad, Mecenas había obrado con malicia y que había actuado de ese modo, no para evitar que el César oyera lo que se estaba diciendo, sino para lo contrario: para que reparara en ello (*quidam putabant hanc malignam rem Maecenatis esse; effecisse enim illum, non ne audiret quae dicta erant Caesar, sed ut notaret*).

Siguiendo con los géneros en prosa, vamos a referirnos ahora a la *historia*. En su *Poética* (1451b) Aristóteles señalaba que, en términos generales, la poesía “es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular”. “Es general” –explica el filósofo– “a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades” (trad. García Yebra, Gredos). Aplicando estas consideraciones al tema que nos ocupa, podemos decir que esa tendencia a “lo general” de la poesía, especialmente del drama, la hace particularmente adecuada para servir como vehículo de alusiones basadas en el principio de la similitud. No obstante, la historia, aunque se refiere en principio a las vicisitudes de determinados individuos en un momento concreto, también goza de cierta *potencialidad alusiva*. El historiador romano Tácito era perfectamente consciente de ello. En un conocido pasaje de sus *Annales* (4.32-33), Tácito lamenta lo ingrata que resulta su labor: frente a aquellos que narraron con libertad las grandes gestas del pasado, su tarea es “angosta y carente de gloria” (*nobis in arto et inglorius labor*). Además, los escritores antiguos raramente encuentran detractores (*antiquis scriptoribus*

rarus obtreceptor). En cambio, en el momento en que él escribe aún viven los descendientes de muchos que, bajo en gobierno de Tiberio, padecieron el castigo o la infamia (*multorum qui Tiberio regente poenam vel infamias subiere posteri manent*). Y aunque las propias familias se hubieran extinguido, siempre se puede encontrar –dice Tácito– “a quienes, por la similitud de su conducta, piensan que se les echan en cara las malas acciones ajenas” (*utque familiae ipsae iam extinctae sint, reperies qui ob similitudinem morum aliena malefacta sibi obiectari putent*).

Hemos podido comprobar que la metáfora, la comparación, lo símil, es un recurso extraordinariamente productivo como vehículo de alusiones. Pero a veces la alusión no se basa exactamente en la *similitud*, sino más bien en la *disimilitud*, en la *antítesis*. El propio Tácito se refiere a ello en el pasaje que acabamos de citar (*ann.* 4.33): “Incluso la gloria y la virtud tienen sus enemigos, como si condenasen a sus opuestos” (*etiam gloria ac virtus infensos habet, ut nimis ex propinquo diversa arguens*). En las líneas que siguen vamos a ocuparnos precisamente de una serie de alusiones que se basan, en buena medida, en la antítesis.

En el año 25 a.C. el historiador Cremucio Cordo fue acusado de *maiestas* por ciertas frases de su obra. Según Tácito (4.34) se trataba de una acusación sin precedentes y oída entonces por vez primera (*novo ac tunc primum audito crimine*): Cremucio Cordo había publicado unos anales en los que había elogiado a Marco Bruto y había llamado a Gayo Casio “el último de los romanos” (*quod editis annalibus laudatoque M. Bruto C. Cassium Romanorum ultimum dixisset*). Tácito recoge el discurso pronunciado por Cremucio en su defensa. Según una opinión bastante extendida, ese discurso es invención del propio Tácito (cfr. Mc Hugh 2004: 391, con bibliografía). Sin embargo, aunque así fuera, la narración no deja de tener su interés desde el punto de vista jurídico, pues recoge los argumentos que *podrían* ser esgrimidos frente a una

acusación de *maiestas* (en este sentido, Bauman 1974: 100-103, quien estudia con detalle este episodio). A los efectos de nuestra tesis, debemos destacar que el primer argumento en el que se escuda Cremucio Cordo es la ausencia de *laesio nominatim*: él no ha escrito nada en contra del *princeps* ni de su padre, a quienes protege la *lex maiestatis* (*neque haec in principem aut principis parentem, quos lex maiestatis amplectitur*). En segundo lugar, recuerda que muchos otros han escrito en términos elogiosos sobre Bruto y Casio, así como sobre Pompeyo o Cicerón, sin sufrir ninguna represalia. Y, finalmente, Cremucio Cordo señala que no está incitando a una revuelta armada, que Bruto y Casio murieron hace más de setenta años y que se limita a recordarlos como historiador. Pero la expresión feroz de Tiberio le hizo comprender que estaba condenado de antemano, de manera que, tras pronunciar su discurso, abandonó el Senado y se dejó morir de hambre.

Siguiendo con este tipo de alusiones, en el *Dialogus de oratoribus* Materno ha escrito un *Catón* que ha levantado ampollas, debido a una serie de frases bastante osadas. La figura de Catón aparece también en la *Farsalia* de Lucano. Y lo hace rodeada de una aureola de autoridad moral. Su suicidio se compara con un sacrificio, con una especie de *devotio*: *Hic redimat sanguis populos, hac caede luatur, / quidquid Romani meruerunt pendere mores* (2.312-313). Rudich (1997: 123) sostiene que el parlamento de Catón en el libro segundo de *Farsalia* podía ser entendido como una verdadera llamada a levantarse contra el tirano. Y aún va más allá. En su biografía de Lucano, Suetonio (12 ss.) cuenta que, durante una *recitatio* de la *Farsalia* que tenía lugar en el Senado, Nerón se levantó de forma abrupta y dio por terminada la sesión (*Nero se recitante subito ac nulla nisi refrigerandi sui causa indicto senatu recessisset*). Inmediatamente después se prohibió a Lucano la actividad poética y defender causas en los tribunales –sobre ello volveremos en el capítulo siguiente–. Rudich (*ibidem*) sospecha que Nerón debió molestarse precisamente por esos versos que Lucano pone en boca de Catón, aunque, evidentemente, es aventurado afirmar nada con seguridad.

Los mártires de la libertad no eran necesariamente los héroes republicanos, Catón, Cicerón, Bruto o Casio: los grandes hombres que se opusieron al despotismo imperial y sufrieron sus consecuencias también podían ser objeto de sentidos elogios y ello podía ofender al *princeps* de turno, aunque éste no fuera el responsable de su castigo. Así, cuenta Tácito (*Agr.* 2) que Aruleno Rústico escribió una biografía de Petro Trásea y Herenio Seneción otra de Helvidio Prisco. Trásea fue víctima de Nerón y Prisco de Vespasiano, pero el elogio de estos varones molestó a Domiciano: los autores de sus biografías fueron ajusticiados y su obra fue pasto de las llamas.

Para finalizar con este apartado de las alusiones basadas en la similitud –o en la disimilitud–, debemos incluir aunque sea una mención a la caricatura y a la parodia, en las que hay una imitación y una deformación grotesca de la realidad (cfr. Cèbe 1966: 8-13). Y, a fin ilustrar este punto, vamos a hacer una breve referencia al *Satiricón* de Petronio –o a las *Satyrica*, como ahora suele designarse esta obra–. Es habitual identificar al autor del *Satiricón* con cierto *Petronio* a quien se refiere Tácito en un conocido pasaje de sus *Annales* (16.18; cfr. Courtney 2003: 6-9 y Schmelling 2011: XIII-XVII, con abundante bibliografía sobre esta controvertida cuestión). El tal Petronio –dice Tácito– se pasaba el día durmiendo y la noche entregado a sus obligaciones sociales y a los placeres de la vida (*illi dies per somnum, nox officiis et oblectamentis vitae transigebatur*). Ahora bien, no se trataba de un vulgar dilapidador de bienes, sino que se le tenía por un consumado experto en el lujo (*habebaturque non ganeo et profligator ut plerique sua haurientium, sed erudito luxu*). Por ello fue acogido en el círculo de los más íntimos de Nerón como *arbiter elegantiae*: el propio emperador sólo consideraba digno de estima aquello que Petronio aprobaba (*nihil amoenum et molle adfluentia putat, nisi quod ei Petronius adprobavisset*). El ascendente de Petronio provocó la *invidia* de Tigelino y ello fue causa de su perdición. Tigelino logró excitar en su contra la innata crueldad del *princeps*: preparó una acusación contra Petronio y

sobornó a un esclavo para que lo denunciase. Petronio no quiso esperar al desenlace de esa acusación y se dio muerte abriéndose las venas, en una escena narrada por Tácito de forma memorable (*ann.* 16.19).

Aceptemos que el autor del *Satiricón* es el Petronio del que habla Tácito –la hipótesis es bastante verosímil–. Se plantea entonces una cuestión directamente relacionada con el objeto de este capítulo: a saber, si en la cena de Trimalción debe verse una *parodia* de los banquetes celebrados por Nerón, quien, de este modo, sería acusado de mal gusto y de falta de refinamiento. Se trata de una cuestión discutida desde antiguo. Boissier, en su clásico estudio sobre la *oposición* bajo los Césares (1909: 253 ss.), se ocupa de este punto y concluye que, en realidad, el *Satiricón* fue compuesto para divertimento de Nerón y su círculo, y no para escarnio del emperador. La polémica no puede darse por zanjada a día de hoy. Un estudioso como Courtney (2003: 9, con bibliografía) considera que, a la hora de construir el personaje de Trimalción, Petronio pudo tomar rasgos de personas que conocía, incluido el propio Nerón, pero no cree que el personaje sea una *caricatura* sistemática del emperador. Una postura similar mantiene Rudich (1997: 250), aunque este autor pone de manifiesto una circunstancia que nos interesa destacar. Con independencia de cuál fuera la verdadera intención de Petronio, el hecho es que su obra era susceptible de una doble lectura: como un simple entretenimiento o –desde la disidencia– como una caricatura del emperador. En esta línea, sostiene Rudich que Tigelino debió convencer a Nerón de que la obra era una burla hacia su persona. La hipótesis, no obstante, resulta imposible de demostrar.

6.6 Alusiones basadas en la elipsis

Entre los procedimientos que pueden utilizarse para hacer daño a otro de forma subrepticia, mediante palabras que, consideradas en sí mismas, no tienen un significado ofensivo, se encuentra la *ironía*. En su acepción más estricta, la ironía consiste en expresar exactamente lo contrario de lo que literalmente se dice. En la preceptiva retórica es frecuente estudiar la *ironía* como un tipo de *alegoría* (Haury 1955: 10, 22; Lausberg 1967: 284, si bien este autor opta por tratar esta figura de forma autónoma). En nuestro caso, consideramos, siguiendo a Ballester (2003: 159), que se trata de una figura basada en el principio de la *elipsis*: efectivamente, en la ironía hay algo que se omite, algo que se calla, de manera que la comprensión del mensaje requiere de la colaboración del oyente o del lector.

Haury dedicó una obra clásica (1955) al estudio de la ironía –y del humor– en Cicerón. Pero a nosotros nos interesa el recurso a la ironía bajo el gobierno de los emperadores. Durante el Principado, el [aparente] elogio del régimen podía ser utilizado precisamente para lo contrario: para deslizar críticas al mismo. Así, se ha sostenido que en el *Dialogus de oratoribus* la intervención de Materno cantando las bondades del Principado no es sino una tremenda ironía. Y en el mismo sentido se ha interpretado la séptima sátira de Juvenal, en la que el satirógrafo, después de elogiar el papel del emperador como patrono de las artes, dibuja un triste panorama en el que los artistas a duras penas pueden sobrevivir con el producto de su genio (cfr. Bartsch 1994: 98-147, aunque esta autora prefiere hablar de *doublespeak* y no de *ironía*). La ironía es particularmente clara cuando el [aparente] elogio se sirve de la *hipérbole* más grotesca (Haury 1955: 11). En una de sus sátiras, Juvenal (4.65-71) explota magistralmente este recurso. Un pescador ofrece a Domiciano un enorme pescado que, según dice, se ha dejado capturar a propósito para honrar la mesa del emperador:

*'accipe' dixit
'priuatis maiora focis. genialis agatur
iste dies. propera stomachum laxare sagina
et tua seruatum consume in saecula rhombum.
ipse capi uoluit.' quid apertius? et tamen illi
surgebant cristae. nihil est quod credere de se
non possit cum laudatur dis aequa potestas*

Destaca Alh (1984: 197-200) la similitud entre estos versos y el cuento de Andersen *El traje nuevo del emperador*. Al igual que en este popular relato, Domiciano queda como un auténtico estúpido al dejarse engatusar por la ridícula adulación del pescador, sin que ninguno de los presentes se atreva a desvelarle la verdad. Abandonando la ficción literaria, recordemos que Tiberio despreciaba especialmente la adulación. Bajo su gobierno –cuenta Tácito (*ann.* 3.65)– los senadores, incluso los de menor rango, rivalizaban a la hora de levantarse y proponer honores de la forma más rastrera y desaforada (*certatim exsurgerent foedaque et nimia censerent*). Pero el emperador, al abandonar la curia, solía exclamar en griego algo así como: “¡Ay, hombres predispuestos a la esclavitud!” (*quoties curia egrederetur, Graecis verbis in hunc modum eloqui solitum 'o homines ad seruitutem paratos!*'). El historiador comenta que incluso a aquél que no quería la libertad pública le hastiaba aquella resignación propia de siervos (*scilicet etiam illum qui libertatem publicam nollet tam proiectae seruietium patientiae taedebat*; en el mismo sentido *ann.* 2.87). Pero, al margen de estos motivos, Tiberio debía ser consciente de que unos honores tributados de forma grotesca podían redundar en su personal descrédito. Así se desprende de la siguiente anécdota, que nos transmite también Tácito (*ann.* 3.47-3-4). Tras ser sofocada una revuelta en la Galia, Tiberio marchó a observar la situación y ponerla en orden. El Senado formuló los habituales votos por su regreso. Pero Cornelio Dolabela, pretendiendo adelantarse a los demás, llegó al extremo absurdo de adulación de proponer que, al regresar de Campania, se tributara a

Tiberio la *ovatio* a su entrada en la Ciudad (*solus Dolabella Cornelius dum antire ceteros parat absurdam in adulationem progressus, censuit ut ovans e Campania urbem introiret*). La respuesta de Tiberio fue contundente: respondió en una carta que no andaba tan necesitado de gloria como para que, después de haber sometido a los pueblos más feroces y de haber recibido o rechazado en su juventud varios triunfos, hubiera de buscar ahora, en su vejez, un honor tan vano por un viaje por los alrededores de la Ciudad (*igitur secutae Caesaris litterae quibus se non tam vacuum gloria praedicabat ut post ferocissimas gentis perdomitas, tot receptos in iuventa aut spreto triumphos, iam senior peregrinationis suburbanae inane praemium peteret*).

Hemos hablado de la ironía. Otra figura que se basa también en la *elipsis* es el *schēma*. Quintiliano (9.2.65) asegura que esta figura estaba muy en boga en sus tiempos (*qua nunc utimur plurimum; id genus quod et frequentissimum est et exspectari maxime credo veniendum est*). “Por medio del *schēma*” –dice el rétor de Calahorra– “pretendemos que se sobreentienda algo que no decimos expresamente, levantando para ello cierta sospecha; no se trata de *lo contrario*, como en el caso de la ironía, sino de otra cosa distinta, que se encuentra oculta, como a la espera de ser descubierta por el auditorio” (*in quo per quandam suspicionem quod non dicimus accipi volumus, non utique contrarium, ut in εἰρωνείᾳ, sed aliud latens et auditori quasi inveniendum*). Como hemos comentado con anterioridad, los rétores griegos habían reflexionado ya sobre el *figured speech*. En su tratado *Sobre el estilo* (287) Demetrio señalaba que los motivos para servirse del *schēma* son dos: el buen gusto y la seguridad personal del orador (ἀληθινὸν δὲ σχῆμά ἐστι λόγου μετὰ δυοῖν τούτοις λεγομένων, εὐπρεπείας καὶ ἀσφαλείας). En el primero de estos supuestos –diríamos nosotros– el recurso al *schēma* está ligado a la interdicción lingüística o, en términos más generales, a la *politesse*, al *non decet*: responde a la necesidad de evitar determinados términos o expresiones demasiado sinceras. En el segundo caso, su utilización está relacionada con la interdicción legal, con el *non licet*: obedece

al deseo de eludir responsabilidades por la *iniuria verbis*. Quintiliano recoge la tradición griega y añade un tercer motivo para servirse del *schēma*, a saber, la simple preferencia estilística por esta figura:

Eius triplex usus est: unus si dicere palam parum tutum est, alter si non decet, tertius qui venustatis modo gratia adhibetur et ipsa novitate ac varietate magis quam si relatio sit recta delectat.

Observa Ahl (1984: 189) que Quintiliano invierte el orden de Demetrio: en el momento histórico en que escribe, el primer y principal problema no es ya la educación y la decencia, sino la supervivencia. Pero el recurso al *schēma* no garantiza la impunidad de quien se sirve del mismo: el propio Quintiliano (*inst.* 9.2.69) advierte que, cuando una figura es abiertamente perceptible, pierde su condición misma de *figura* (*aperta figura perdit hoc ipsum, quod figura est*) y que las intenciones del hablante no deben resultar demasiado evidentes (*sed licet modum adhibere, in primis ne sint manifestae*). Estas consideraciones nos llevan ya al epígrafe final de este capítulo, en el que estudiaremos los modos en que el Derecho intenta reprimir el *laedere non nominatim et cum ambiguis verbis*.

6.7 El Derecho ante el *laedere non nominatim et cum ambiguis verbis*

Hemos de ocuparnos ya del modo en que el Derecho reacciona frente a la *laesio verbis* cuando se omite el nombre del ofendido y se recurre a alusiones. En el capítulo III poníamos de manifiesto la relevancia que se concede en las fuentes al hecho de ofender a alguien *nominatim* y apuntábamos que algunos han visto en ello un vestigio de la antigua creencia en el poder mágico del nombre. Manfredini (1979: 126; 224, nota 125) considera que la represión de la difamación, tanto oral como escrita, estaba circunscrita a la difamación nominal.

En el capítulo III hemos criticado la tesis de este autor y hemos defendido que la exigencia de *certidumbre* respecto de la persona ofendida (*Dig.* 47.10.15.9) no debe entenderse necesariamente como sinónimo de *nominatio*. A las consideraciones que allí realizamos, debemos añadir ahora que existe una serie de supuestos en los que el Derecho considera víctima de *iniuria* a alguien que no ha sido ni directa ni –mucho menos– nominalmente atacado: nos referimos a la llamada injuria *indirecta*, de la que vamos a ocuparnos a continuación.

En un pasaje del Digesto (47.10.1.3; Ulp. 56 *ad ed.*), Ulpiano explica que se puede sufrir *iniuria* a través de uno mismo o a través de otras personas (*Item aut per semet ipsum alicui fit iniuria aut per alias personas*). A través de uno mismo, cuando se inflige la injuria directamente a un *pater* o a una *mater familias*, esto es, a alguien que es *sui iuris*, que no está sujeto a la potestad ajena (*Per semet, cum directo ipsi cui patri familias vel matri familias fit iniuria*). Y a través de otras personas cuando se causa la injuria por medio de los hijos, los esclavos, la mujer o la nuera (*Per alias, cum per consequentias fit, cum fit liberis meis vel servis meis vel uxori nuruive*). En efecto –dice el jurista– nos concierne la injuria que se causa a aquellos que se encuentran sometidos a nuestra potestad o ligados por el afecto (*Spectat enim ad nos iniuria, quae in his fit, qui vel potestati nostrae vel affectui subiecti sint*). En las *Instituciones* de Gayo (3.221) podemos encontrar unas consideraciones similares: *Pati autem iniuriam videmur non solum per nosmet ipsos, sed etiam per liberos nostros, quos in potestate habemus; item per uxores nostras, quamvis in manu non sint ...* Finalmente, las *Instituciones* de Justiniano (4.4.2) se ocupan también de esta materia, resultando manifiesta la influencia de Gayo en el texto justiniano.

Para referirse a esas situaciones en las que sufre *iniuria* a través de una tercera persona (el hijo, la esposa, el esclavo), los romanistas hablan –como apuntábamos– de *injuria indirecta*, aunque algunos prefieren la expresión *injuria mediata*. Los juristas romanos no emplearon tal terminología, aunque ésta tiene

cierto apoyo textual en las fuentes antiguas: en el pasaje del Digesto citado *supra* Ulpiano contrapone la injuria que uno puede sufrir *directamente* (*cum directo ipsi cui patri familias vel matri familias fit iniuria*) y la que se recibe a través de terceros. Por otro lado, algunos romanistas, como es el caso de Guerrero Lebrón (2005: 83-85), incluyen también dentro de la categoría de *injuria indirecta* las ofensas a través de un objeto inanimado: las injurias a un cadáver, sufridas por los herederos del difunto, y las injurias a través de imágenes y esculturas, sufridas por los representados.

A los efectos de nuestro trabajo, nos interesan exclusivamente las injurias verbales. Y, respecto de las mismas, debemos insistir en que uno puede sentirse ofendido cuando se insulta o se falta al respeto a su esposa o a sus hijos. En tales casos, cabe ejercitar la *actio iniuriarum* con fundamento en el *edictum generale* o, tratándose de atentados al pudor de los hijos o de la esposa, en el *edictum de adtemptata pudicitia* (cfr. *supra* capítulo III). En cuanto a las ofensas infligidas a través de los esclavos, el pretor dictó un edicto específico para disciplinar esta situación: se trata del *edictum de iniuriis quae servis fiunt*. Pero los juristas se muestran reacios a admitir la posibilidad de que un insulto a un esclavo pueda ser perseguido como ofensa a su dueño. Así, Gayo realiza las siguientes consideraciones (3.222):

Servo autem ipsi quidem nulla iniuria intellegitur fieri, sed domino per eum fieri videtur: non tamen iisdem modis, quibus etiam per liberos nostros vel uxores iniuriam pati videmur, sed ita cum quid atrocius commisum fuerit, quod aperte in contumeliam domini fieri videtur; veluti si quis alienum servum verberaverit: et in hunc casum formula proponitur. At si qui servo convicium fecerit, vel pugno eum percusserit, non proponitur ulla formula, nec temere petenti datur.

“Se entiende que el esclavo mismo no puede ser víctima de injuria, sino que se le causa injuria a su dueño a través de él. Ahora bien, no sufrimos injuria por medio del esclavo del mismo modo que la sufrimos por medio de nuestros hijos y mujeres, sino sólo cuando se ha cometido un hecho especialmente grave, que puede considerarse hecho en manifiesta afrenta de su dueño. Por ejemplo, si alguien azota al esclavo de otro: en tal caso se concede acción. En cambio, si alguien insulta al esclavo ajeno o lo golpea con el puño, no se contempla ninguna fórmula ni se concede acción a quien la reclama temerariamente”.

En cambio, en un pasaje del Digesto (47.10.15.44; Ulp. 77 *ad ed.*) Ulpiano mantiene una postura más matizada: hay que atender a la entidad del insulto y a la personalidad del esclavo. Si se golpea levemente a un esclavo o se le insulta levemente –dice el jurista– el pretor no concederá acción (*nam si leviter percussus sit vel maledictum ei leviter, non dabit actionem*). Pero si se le ha causado infamia por algún hecho o a través de una composición escrita, estima Ulpiano que ha de valorarse la calidad del esclavo a la hora de conceder o denegar acción (*at si infamatus si vel facto aliquo vel carmine scripto, puto causae cognitionem praetoris porrigendam et ad servi qualitatem*).

La idea de que se puede ofender a alguien atacando a aquellos que le son especialmente queridos o próximos se manifiesta también en ciertos episodios acaecidos bajo el gobierno de los emperadores, que vamos a analizar a continuación. Dión Casio (59.13.3-5) comenta que Calígula se irritaba porque, durante los espectáculos, el público no siempre aplaudía a los artistas que a él le gustaban e incluso a veces mostraba su favor a aquellos que no eran de su agrado. Algunos espectadores pagaron estas *afrentas* con su vida. En la misma línea, Vitelio hizo ejecutar a algunos plebeyos por *haber hablado mal* abiertamente del equipo de los azules –del que era seguidor–, considerando que se habían atrevido a ello por desprecio hacia su persona y con la esperanza de un cambio de gobierno (Suet. *Vit.* 14.3: *quosdam et de plebe ob id ipsum, quod Venetae factioni clare male dixerant, interemit, contemptu sui et nova spe id ausus opinatus*). Domiciano protagonizó también episodios similares. A él se refiere Plinio el Joven cuando, en su *Panegírico* (33.3), tacha de “demente” e “ignorante de lo que es el verdadero honor” a aquél que juzgaba crímenes de lesa majestad en la propia arena del Circo y que pensaba que se le despreciaba si no se veneraba a sus gladiadores y que se atentaba contra su divina persona si se *hablaba mal* de ellos: *Demens ille, verique honoris ignarus, qui crimina maiestatis in arena colligebat, ac se despici et contemni, nisi etiam gladiatores eius veneraremur, sibi maledici in illis, suam divinitatem, suum numen violari, interpretabatur*. No

conocemos ningún texto en el que se relacionen estos episodios con la *injuria indirecta* a la que nos hemos venido refiriendo y de la que sí se ocuparon, en el ámbito del Derecho privado, los juristas romanos. Guerrero Lebrón tampoco los comenta en la monografía que dedica a la injuria indirecta en Derecho Romano (2005). Sin embargo, creemos que, en el fondo, late la misma idea de que se puede ofender a alguien *diciendo mal* de otra persona allegada al mismo –un *metonímico* modo de injuriar, en definitiva–, aunque se trate de una manifestación aberrante de tal idea, propia de un déspota o de un “demente”, por usar el calificativo que emplea Plinio.

De lo que hemos dicho hasta ahora se desprende que el Derecho contempla la posibilidad de castigar las ofensas verbales aunque no se haya pronunciado el nombre del ofendido. Sin embargo, es innegable que, a falta de *nominatio*, la persecución de la *maledicentia* resulta más complicada. Y si, además de omitirse el nombre del destinatario, se utilizan palabras de sentido incierto, la complejidad es aún mayor. En las páginas que siguen vamos a analizar algunas de estas situaciones en las que no hay ofensa nominal. Comenzaremos por un conocido episodio que tuvo lugar bajo la dictadura de Julio César y que se desarrolló en ese ámbito en el que la prohibición de *laedere nominatim* regía con especial vigor: el teatro. Nos referimos al enfrentamiento entre el propio César y el caballero romano y mimógrafo Décimo Laberio. Sabemos que la crítica de la actualidad política estaba presente en los mimos de Laberio, pues así lo demuestran los fragmentos que han llegado hasta nosotros. Al menos en uno de ellos (79-80 Bonaria), perteneciente al mimo *Necyomantia* (*La evocación de los muertos*), se satirizaban algunas medidas del dictador:

*duas uxores? Hercle, hoc plus negoti est, inquit cocio:
sex aediles viderat*

“¿Dos esposas? Por Hércules, más complicación todavía, dijo el buhonero:/ había visto seis ediles”.

En estos versos Laberio se burlaba de la decisión de elevar el número de ediles de cuatro a seis, adoptada por César en el año 44 a.C., y de otra que se rumoreaba tenía la intención de adoptar: nada menos que permitir la poligamia en Roma (Suet. *Iul.* 52). Según Gelio (17.14.1-2), la maledicencia y la arrogancia de Laberio molestaban tanto a César que éste declaraba preferir los mimos de su rival Publilio Siro: *C. autem Caesarem ita Laberii maledicentia et adrogantia offendebat, ut acceptiores et probatiores sibi esse Publilii quam Laberii mimos predicaret.* Sin embargo, no cabía adoptar ninguna medida legal contra Laberio, pues –razones de oportunidad política aparte– no nos consta que el mimógrafo infringiera la prohibición de ὀνομαστί κωμῳδεῖν y, por lo demás, sus referencias a la actualidad política difícilmente podrían calificarse de *iniuria* o de atentado a la *maiestas*. Por ello, César recurrió a un medio más subrepticio para tomar venganza. En el año 46 a.C. organizó unos juegos e *invitó* a Décimo Laberio a que subiese al escenario y compitiese con Publilio Siro, que era de extracción social inferior, un liberto, para juzgar quién de los dos era mejor mimo, en la doble faceta de actor y de autor. El vencedor recibiría una recompensa de 500.000 sestercios. Al parecer, Laberio se sintió coaccionado por el poder de César y por este motivo accedió a representar personalmente uno de sus mimos. Así lo apunta Macrobio (2.7.3): *sed potestas non solum si invitet, sed et si supplicet, cogit* (“pero el Poder, no sólo si invita, sino incluso si suplica, obliga”). No obstante, Giancotti (1967: 180) plantea la posibilidad de que Laberio se encontrase en graves problemas financieros y, por ello, hubiese encontrado la *invitación* de César realmente atractiva. Sea como fuere, el hecho de subir al escenario como actor era un hecho con enorme trascendencia jurídica: en Roma, los actores estaban marcados por la *infamia* y, en el caso de Laberio, su actuación implicaba la pérdida del rango ecuestre. El propio Laberio era consciente de este hecho y así lo expresaba en estos conocidos versos (152-153 Bonaria):

*eques Romanus e Lare egressus meo,
domum revertar mimus ...*

“Yo, que como caballero romano de mi casa salí,/ vuelvo a ella convertido en actor de mimos”.

En la introducción a su edición de los mimos romanos, Bonaria (1965: 6) cuestiona la relevancia jurídica de estos acontecimientos. Considera este autor que la severa ley que prohibía a los ciudadanos de noble rango ocuparse en el teatro (*darsi al teatro*) como actores y como autores debía haber caído ya en desuso si Laberio, de familia ecuestre, pudo dedicarse al teatro sin aparente escándalo y, al hilo de ello, afirma, en nota al pie, que los versos antes transcritos no constituyen un aserto de carácter jurídico, sino tan sólo expresión de la débil protesta de quien se siente objeto de un abuso. Sin embargo, la *severa ley* a la que se refiere Bonaria no era en puridad tal ni afectaba tan sólo a los ciudadanos *de noble rango*. Lo que existía era una antiquísima regla consuetudinaria que guiaba la actuación de los censores en su tarea de la *cura morum*: la profesión de actor era considerada infamante y ello justificaba la remoción de las tribus y del ejército de cualquier ciudadano mediante la *nota censoria*; si, además, éste pertenecía al orden ecuestre o senatorial, la infamia provocaba también la pérdida de su rango. Por otro lado, esa regla no sólo no cayó en desuso, sino que fue después positivizada. La conocida como *tabula de Heraclea*, que suele fecharse precisamente a finales del siglo I a.C. , excluye a los actores de las magistraturas y del *ordo decurionum* en los municipios latinos. Por otro lado, podemos observar, con Till (1975: 260, nota 1), que Suetonio (*Iul.* 39) destaca el carácter novedoso de los espectáculos organizados por César y, precisamente en este contexto, comenta que en un combate de gladiadores lucharon personas de noble cuna y que el caballero Décimo Laberio representó un mimo: la novedad radicaba, evidentemente, en que gladiadores y actores pertenecían desde siempre a la categoría de los *infames*.

En definitiva, no cabe duda de que la *performance* de Laberio era un hecho con verdadera trascendencia jurídica. Ésta es por lo demás, la opinión prácticamente unánime de los estudiosos (cfr., por ejemplo, Giaccotti 1967 –sin duda el estudio más concienzudo de este episodio–; Dumont 2004: 244-249; o López y Pociña 2007: 315-317). Resta tan sólo comentar, aunque sea de forma escueta, el desenlace del certamen. Macrobio nos informa de que en el mimo que utilizó en su enfrentamiento con Publilio Siro, Laberio se vengaba de César en la medida de sus posibilidades, introduciendo versos de enorme audacia (2.6.4-5; cfr. también Sen. Rhet. *contr.* 7.3.9 y Suet. *Iul.* 39), como el siguiente (172 Bonaria): *porro Quirites libertatem perdimus* (“hace tiempo, ciudadanos, que perdimos la libertad”); o este otro (139 Bonaria): *necesse est ut multos timeat quem multi timent* (“necesario es que a muchos tema aquél a quien muchos temen”). Lintott ha calificado el proceder de Laberio como una verdadera *provocatio ad populum*. La observación –aunque escueta– nos parece de lo más acertada: Laberio no estaba en condiciones de apelar al pueblo romano formalmente reunido en los comicios para que lo amparase ante el atropello de César. Pero sí tenía al pueblo agolpado en el teatro, expectante, y es allí donde buscó su apoyo. Macrobio relata que, al recitar Laberio sus provocadores versos, las miradas del pueblo entero se volvieron hacia César, quien, derrotado por la mordacidad del cómico, y en un gesto de inteligencia política, no pudo menos que mostrarle públicamente su favor. Publilio Siro fue proclamado vencedor del certamen, al parecer de forma merecida: el público le prefería y el propio Laberio reconoció su superioridad. Pero César recompensó también a Laberio: le entregó el anillo de caballero, con lo que daba a entender que éste recuperaba su rango de *eques* y, además, le entregó medio millón de sestercios.

En el episodio de Laberio tenemos, pues, un ejemplo de respuesta a una ofensa no nominal, aunque, según hemos comentado, César actúa de forma subrepticia, pues las referencias de Laberio difícilmente podían encuadrarse en delito alguno conforme al Derecho Romano de época republicana. Su caso

anuncia la futura política de los emperadores: durante el Principado los ataques no nominales y las simples alusiones van a ser castigadas severamente, a veces de forma también subrepticia; en otros casos de forma abierta. De ello vamos a ocuparnos a continuación.

En época republicana la práctica del *laedere non nominatim* no era en absoluto desconocida. Según hemos venido repitiendo a lo largo de este trabajo, en la escena romana regía la prohibición de ὀνομαστί κωμωδεῖν, de manera que cualquier ataque lanzado desde la misma por fuerza debía omitir el nombre del destinatario. Pero, fuera de este ámbito, un Lucilio, un Catulo o un Cicerón no tienen ningún reparo en arremeter contra sus adversarios identificándolos por su nombre. Y lo hacen, además, a cara descubierta, esto es, sin ocultar tampoco de quién parte la ofensa. Cabría hacer, claro, algunas matizaciones. Así, los discursos pronunciados por Cicerón tras regresar de su exilio están plagados de ataques contra el artífice del mismo, Publio Clodio, pero, como ha puesto de manifiesto Catherine Steel (2007), Cicerón evita mencionar en muchos casos el nombre de su odiado enemigo. Esa omisión del nombre responde, tal como estudia la autora citada, a la estrategia retórica del orador –no podemos entrar aquí en más detalles–. Sin embargo, en las relaciones con el *princeps*, callar el nombre no es una opción retórica: deviene una necesidad. Conocemos –es cierto– algunos supuestos de personas que atacaron o hicieron escarnio abiertamente de un emperador, pero por lo general la reacción fue contundente. Así, en tiempos de Tiberio, Elio Saturnino fue precipitado desde la roca Tarpeya por haber pronunciado unos versos injuriosos contra el emperador en su presencia (Dio. 57.22) y Sextio Paconiano fue estrangulado por haber compuesto poesías contra el César en la cárcel en la que se encontraba preso (Tac. *ann.* 6.39; Dio 57.22). Frente a estos supuestos, lo habitual es que las injurias eviten la mención del nombre, ya sea el del propio autor de la ofensa, que busca de este modo no ser identificado, ya sea el del destinatario de la

misma, para complicar así la persecución del delito. Como veremos a continuación, una serie de disposiciones adoptadas en los primeros tiempos del Principado vinieron a regular de forma expresa esas situaciones caracterizadas por la *ausencia de nombre propio*, bien sea el del ofensor, bien sea el de la víctima.

Señalábamos en el capítulo III que un controvertido pasaje del Digesto (47.10.5.9-11) se refiere al fenómeno de la difamación a través de un *liber*, que fue castigada con la *intestabilitas*, bien por la *lex Cornelia de iniuriis*, bien –según otros– por un *senatusconsultum* que vino a extender las previsiones de dicha ley. Lo relevante en este capítulo es que la norma resultaba también aplicable en aquellos supuestos en los que la divulgación del escrito se hubiese llevado a cabo bajo el nombre de otro o de forma anónima (*etiamsi alterius nomine ediderit vel sine nomine*). Por otro lado, parece claro que la proliferación de pasquines y de *graffitti* difundidos de esa forma se convirtió en un motivo de constante preocupación. En el mismo pasaje del Digesto que hemos citado se hace referencia a un *senatusconsultum* que hizo extensiva la pena de la *intestabilitas*, prevista para el autor de un *liber* infamante, a los autores de *ἐπιγράμματα aliudve quid sine scriptura in notam aliquorum producti*. También se favoreció la tan denostada delación (cfr. *supra* capítulo V), reconociendo *praemia* para los denunciadores, fueran libres o esclavos: “¿Qué le vamos a hacer” –comenta Ulpiano con un punto de resignación– “si ello redundará en el interés público?” (*Quid enim si publica utilitas ex hoc emergit?*).

Las fuentes literarias confirman esa preocupación por perseguir la difamación anónima. Así, Suetonio (*Aug.* 55) comenta la relativa tolerancia de Augusto ante los libelos difundidos en el Senado contra su persona. El emperador puso gran cuidado en rebatir sus argumentos y no intentó descubrir a sus autores (*etiam sparsos de se in curia famosos libellos nec expavit et magna cura redarguit ac ne requisitis quidem auctoribus*). Ahora bien, Augusto dispuso que, en lo sucesivo, se llevase a cabo una investigación para identificar a aquellos que

publicasen libelos o poemas para infamia de cualquiera bajo el nombre de otro, (*id modo censuit, cognoscendum posthac de iis, qui libellos aut carmina ad infamiam cuiuspiam sub alieno nomine edant*). Por la terminología que emplea Suetonio (*cognoscendum de iis...*), parece que esa represión de los escritos difundidos bajo nombre ajeno no se llevaba a cabo a través del sistema de las *quaestiones*, sino por el nuevo procedimiento de la *cognitio extra ordinem*. En este sentido, Muciaccia (1984: 62, 74, 78) destaca el carácter innovador de la medida augústea. Y en la misma línea Balzarini (1983: 72) señala que en la represión de algunas formas de difamación tenemos seguramente el primer ejemplo de intervención *extra ordinem* en materia de *iniuria*.

El propio Suetonio nos ha transmitido en otro pasaje (*Aug. 51*) un supuesto en el que se identificó y se castigó a una de esas personas que difamaban *sub alieno nomine*: Junio Novato fue penado con una multa por haber difundido una *asperrimam epistulam* contra Augusto bajo el nombre de Agripa el Menor (*Agrippae iuvenis nomine*). Dión Casio (55.27) narra otro episodio similar, acaecido también en tiempos de Augusto, concretamente en el año 6 a. C. Una serie de circunstancias generaron ese año un clima de descontento popular, que se tradujo en la difusión de panfletos aprovechando la noche (*βιβλία νύκτωρ ἐξετίθεσαν*). Se decía que eran obra de Publio Rufo, pero resultaba evidente que sus autores eran otros y que estaban utilizando el nombre de aquél con la intención de eludir responsabilidades (*ἕτεροι δὲ τῷ ἐκείνου ὀνόματι καταχρώμενοι καινοτομεῖν ἐπιστεύοντο*). Por ello se acordó llevar a cabo una investigación oficial, cuyo resultado desconocemos. Bauman (1970: 261) sostiene que existe una correspondencia total entre los pasajes del Digesto y de Dión Casio, así como con el texto de Suetonio que hemos citado en primer lugar (*Aug. 55*), de manera que ese senadoconsulto del que habla el Digesto debió aprobarse en el año 6 a.C, fecha en que tuvieron lugar los acontecimientos narrados por Dión Casio. Sin embargo, la correspondencia no es tan clara como pretende Bauman y, posiblemente, estemos ante medidas adoptadas en

momentos distintos (Muciaccia 1984: 62-67). La cuestión, por lo demás, carece de trascendencia para nuestra tesis.

La difamación anónima u oculta tras un nombre falso mantuvo su protagonismo bajo el gobierno de otros emperadores. Así, Tácito (*ann.* 5.4.3) relata que, en un momento de crisis durante el Principado de Tiberio, se difundieron falsas propuestas contra Sejano bajo el nombre de antiguos cónsules, “pues muchos daban rienda suelta de forma oculta y, por ello, de forma más procaz, a la licencia de sus espíritus” (*ferebantur etiam sub nominibus consularibus fictae in Seianum sententiae, exercentibus plerisque per occultum atque eo procacius libidinem ingeniorum*). Según el testimonio de Suetonio (*Nero* 39), en tiempos de Nerón se escribieron en las paredes y circularon de boca en boca muchos epigramas, tanto en griego como en latín, compuestos contra el emperador. Sin embargo, Nerón soportaba bien las injurias de la muchedumbre y se mostraba indulgente con quienes le ofendían, hecho que –como observa Suetonio– no deja de resultar sorprendente. Por ello no puso ningún empeño en descubrir a sus autores e incluso, cuando algunos individuos fueron denunciados ante el Senado, prohibió que se les impusiera un castigo demasiado severo.

La difamación *sub alieno nomine* podía traerle problemas a aquél cuyo nombre se utilizaba como fachada. Marcial nos ofrece un interesante testimonio de ello. En uno de sus epigramas (7.12.5-8) defiende la inocencia de sus escritos, que no hieren ni siquiera a quienes tiene motivos para odiar (*ut mea nec iuste quos odit pagina laesit*); pero hay quien difunde versos aparentando que han sido escritos por el poeta (*cupiant cum quidam nostra videri*) y “vomita veneno de víbora” utilizando su nombre (*vipereumque vomat nostro sub nomine virus*). El mismo motivo aparece en 7.72, poema en el que Marcial solicita la ayuda de su amigo Paulo, abogado de profesión (12-16):

*Si quisquam mea dixerit malignus
atro carmina quae madent ueneno
ut uocem mihi commodes patronam
et quantum poteris, sed usque, clames:
' Non scripsit meus ista Martialis'.*

“Si algún malintencionado afirmara que son míos/ los poemas que rezuman negro veneno,/ asísteme con tu voz defensora/ y proclama una y otra vez tan alto como puedas:/ “Esos no los ha escrito mi Marcial”.

La misma petición de defensa dirige Marcial a Munacio Galo en otro poema (10.33.5-8):

*ut tu, si uiridi tinctos aerugine uersus
forte malus liuor dixerit esse meos,
ut facis, a nobis abigas, nec scribere quemquam
talía contendas carmina qui legitur.*

“Si de unos versos impregnados de negra bilis,/ dijera por un azar la malévola envidia que son míos,/ apártala de mí –como sueles hacer– y alega que no escribe/ tales poemas aquél a quien se lee”.

Nos hemos referido hasta ahora a la ocultación del nombre del autor. Pero, a los efectos de nuestra tesis, nos interesa más bien la ocultación del nombre de la víctima: a esta circunstancia nos referimos cuando hablamos de *laedere non nominatim*. Ocupémonos, pues, de este supuesto. Hemos visto que, a tenor de un pasaje del Digesto (47.10.5.9-11), un *senatusconsultum* –posiblemente de tiempos de Augusto– se ocupó de la difamación mediante *ἐπιγράμματα aliudve quid sine scriptura*. Pues bien, si seguimos leyendo el Digesto, comprobamos que, a continuación, se habla de la difamación de una persona no identificada por su nombre (47.10.6; Paul. 55 *ad ed.*):

Quod senatus consultum necessarium est, cum nomen adiectum non est eius, in quem factum est: tunc ei, quia difficilis probatio est, voluit senatus publica quaestione rem vindicari. Ceterum si nomen adiectus sit, et iure communi iniuriarum agi poterit: nec enim prohibendus est private agere iudicio, quod publico iudicio praeiudicatur, quia

ad privatam causam pertinet. Plane si actum sit publico iudicio, denegandum est privatum: similiter ex diverso.

“Este senadoconsulto es necesario cuando no se expresa el nombre de aquél contra el que se dirige: en tal caso, como la prueba resulta difícil, quiso el Senado que el asunto se ventilase en un juicio público. Cuestión distinta es que se hubiese indicado el nombre y se pudiese demandar con la acción de injurias de derecho ordinario: desde luego no debe impedirse el ejercicio de una demanda privada porque se halla previsto para el caso un juicio público, ya que éste atañe a una causa privada. Claro que si se ejercita la acción pública debe denegarse la privada, y a la inversa”.

En principio, de la redacción del Digesto parece desprenderse que un mismo senadoconsulto se ocupó tanto de la difamación mediante *ἐπιγράμματτα aliudve quid sine scriptura*, como de la difamación de una persona no identificada por su nombre. Sin embargo, Balzarini (1983: 94-95) pone en duda tal circunstancia: si así fuera, el senadoconsulto en cuestión debía contener dos previsiones totalmente distintas, algo que a este autor le causa extrañeza. De nuevo hemos de señalar que la cuestión carece de excesiva trascendencia para nuestra tesis. A los efectos de nuestro trabajo, nos basta con constatar que, a comienzos del Principado, se adoptaron medidas contra la difamación anónima y contra la difamación de una víctima *innominada*. Si se dictó una sólo disposición al respecto, como sostiene, por ejemplo, Bauman, o bien se dictaron varias, como piensan otros (Muciaccia 1984: 77-78; Balzarini 1983: 115), ello no afecta al desarrollo de nuestros argumentos.

También resulta controvertida la naturaleza de esa *publica quaestio* de la que habla el Digesto (47.10.6; Paul. 55 *ad ed.*). Unos entienden que la difamación de una víctima *innominada* se dilucidaba ante la *quaestio de iniuriis*. Otros piensan en la *quaestio maiestatis*. Y, finalmente, otros consideran que el término *quaestio* no designa aquí un tribunal constituido según las reglas de las *quaestiones perpetuae*, sino que se utiliza en el sentido genérico de “investigación”: la difamación de víctima *innominada* daba lugar a una investigación de oficio por parte del Senado o del *princeps* (*cognitio senatus aut principis*; sobre esta polémica, cfr. Muciaccia 1984: 75, nota al pie, con

bibliografía). Sea como fuere, cabe plantearse por qué estos supuestos de *iniuria* se sustraían al régimen general de la *actio iniuriarum* de Derecho privado y pasaban a resolverse en esa *publica quaestio* a la que nos venimos refiriendo. Como hemos apuntado *supra*, Manfredini piensa en un problema de falta de legitimación: si no se mencionaba por su nombre al ofendido, el pretor no podía concederle acción. En cambio, Balzarini (1983: 83) acepta la explicación que da el jurista Paulo en el mismo pasaje del Digesto que venimos analizando: se trataba de un problema de dificultad probatoria (*quia difficilis probatio est*) y no de falta de legitimación. En efecto, no cabe duda de que la persecución de la difamación no nominal plantea unos problemas de prueba que no se dan en los casos de difamación nominal. Además existen otros inconvenientes, que no son de orden estrictamente jurídico. De todo ello vamos a ocuparnos a continuación.

La persecución de las injurias de todo tipo resulta, por regla general, *incómoda*: el ejercicio de una acción judicial no hace sino airear el asunto, manteniéndolo ante la mirada curiosa de la opinión pública. Un ejemplo ilustrará mejor lo que queremos decir. En tiempos de Tiberio, el rétor Vocieno Montano fue acusado de proferir ofensas contra el emperador (*ob contumelias in Caesarem dictas*; Tac. *ann.* 4.42). La acusación se basó en la *lex maiestatis* y el caso fue juzgado por el Senado. En el juicio declaró como testigo un soldado llamado Emilio, quien, en su afán de aportar todas las pruebas, refirió palabra por palabra todo lo que había oído (*studio probandi cuncta refert*). La situación resultaba extremadamente embarazosa; tanto es así que, según Tácito, los presentes intentaron hacer callar al testigo, sin lograrlo. Bauman (1974: 120-121) sostiene incluso que ese soldado que declaró en el juicio debía pertenecer a la facción de Agripina y que, al reproducir con todo detalle las injurias oídas, pudo avergonzar públicamente a Tiberio sin ningún miedo, dado que declaraba en calidad de testigo. Sea como fuere, el caso es que Tiberio tuvo que oírse las

lindezas con las que habitualmente se le zahería a sus espaldas (*audivit Tiberius probra quis per occultum lacerabatur*) y se alteró hasta tal punto que empezó a dar voces, diciendo que iba a replicar y a limpiar su nombre, en ese mismo momento, o bien en el curso del proceso, hasta que con los ruegos de los que estaban a su lado y la adulación de todos presentes, logró recobrar la compostura (*perculsus est ut se vel statim vel in cognitione purgaturum clamitaret precibusque proximorum, adulatione ominum aegre componerte animum*). No hace falta decir que Vocieno Montano fue condenado. Pero Tiberio salió maltrecho de este episodio: si el emperador ya era reacio a presentarse en público, este hecho le decidió a evitar las reuniones del senado y las voces que le echaban a la cara duras verdades (*cunctantem iam Tiberium perpulit ut vitandos crederet patrum coetus vocesque quae plerumque verae et graves coram ingerebantur*).

En definitiva, traer a público debate las injurias de las que uno ha sido objeto puede suponer una humillación adicional. Pero, además, una reacción airada ante la afrenta puede dar la impresión de que el injuriado es persona quisquillosa o vengativa o –peor aún– de que los hechos o vicios que se le atribuyen son ciertos. Por ello, puede resultar preferible responder con ingenio a la afrenta o, en último término, pasarla por alto, consiguiendo además con ello que se elogie la magnanimidad de carácter del ofendido. Cuando el historiador Cremucio Cordo es llevado a presencia de Tiberio, acusado también de *maiestas*, le recuerda al emperador la tolerancia que mostraban César y Augusto ante las afrentas (*ann. 4.34*): “Pero el mismo divino Julio, el mismo divino Augusto, soportaron estas afrentas y las dejaron estar, no es fácil decir si por magnanimidad o por sabiduría. Porque si se ignoran caen en el olvido; si uno se enfurece, parece que se admiten” (*sed ipse divus Iulius, ipse divus Augustus et tulere ista et reliquere, haud facile dixerim, moderatione magis an sapientia. Namque sprete exolescunt: si irascere, adgnita videntur*).

Si, como decimos, discutir abiertamente sobre la difamación tiene ya de por sí sus inconvenientes, en los casos de difamación no nominal, la cosa se

complica aún más. De entrada, el ofensor cuenta con una defensa muy fácil: le basta con negar que se esté refiriendo al supuesto ofendido. Marcial juega con este motivo en algunos poemas. Así, en un epigrama (3.8) se burla de la amada de Quinto:

*"Thaida Quintus amat." "Quam Thaida?" "Thaida luscam."
Vnum oculum Thais non habet, ille duos.*

"Quinto ama a Thais". "¿A qué Thais?" "A Thais la tuerta".
"Pues a Thais le faltará un ojo, pero a él los dos".

Unos pocos epigramas después (3.11) Marcial se dirige nuevamente a Quinto, quien se ha molestado al entender que el poeta se estaba refiriendo a su amada, aunque bajo un nombre ficticio. Marcial escurrir el bulto:

*Si tua Thais nec lusca est, Quinte, puella,
cur in te factum distichon esse putas?
Sed simile est aliquid. Pro Laide Thaida dixi?*

"Si tu chica no se llama Thais ni tampoco es tuerta,
¿por qué piensas, Quinto, que el dístico va dirigido contra ti?"
"Pues porque hay ciertas similitudes". "¿Qué piensas, que dije Thais en lugar de Lais?"

En la misma línea, podemos citar otro poema (12.78) en el que Marcial niega haber escrito nada contra Bitínico, quien, por lo que se deduce, también se ha sentido aludido por el poeta:

*Nil in te scripsi, Bithynice. Credere non vis
Et iurare iubes? Malo satis facere.*

"Nada he escrito contra ti, Bitínico. ¿Que no me crees
y me exiges que lo jure? Prefiero darte la razón".

En definitiva, en los supuestos en los que no se menciona el nombre del ofendido, se plantea una dificultad probatoria. Pero hay un obstáculo adicional: al reclamar por las injurias sufridas, se viene a reconocer públicamente que, en

determinados personajes execrables o en ciertas alusiones vergonzantes, uno se reconoce a sí mismo. Y ello es síntoma de mala conciencia. Es éste un motivo que utilizan los poetas para defender su obra. Así Marcial, en la carta que abre el libro primero de sus epigramas, manifiesta su confianza en que nadie que tenga buena opinión de sí mismo pueda hallar en sus escritos nada de lo que quejarse (*de illis queri non possit quisquis de se bene senserit*). Y, más adelante, insiste: que se mantenga alejado de la inocencia de sus bromas el intérprete malintencionado (*absit a iocorum nostrorum simplicitate malignus interpres*). Fedro explota este mismo motivo en el prólogo del libro tercero de sus fábulas (45-50). Según hemos comentado *supra*, muchos entienden que Sejano se sintió aludido por las fábulas de Fedro y que maniobró para conseguir su exilio. En el citado prólogo, el poeta niega que él se esté refiriendo a nadie en particular. De todos modos –añade–, si hay alguien que, por su natural suspicaz, se da por aludido y, aplicando a su persona lo que es común a todos, desnuda estúpidamente su mala conciencia, quiere disculparse: su intención no es censurar a nadie en concreto, sino mostrar la vida misma y las costumbres de los hombres:

*Suspicione si quis errabit sua,
et, rapiens ad se quod erit commune omnium,
stulte nudabit animi conscientiam,
huic excusatum me uelim nihilo minus.
Neque enim notare singulos mens est mihi,
uerum ipsam uitam et mores hominum ostendere.*

Recapitulando, parece claro que la persecución judicial del *laedere non nominatim* presenta serios inconvenientes y que, al acudir ante un tribunal (sea una *quaestio perpetua*, sea el Senado en funciones jurisdiccionales), el ofendido puede salir trasquilado. Por ello puede resultar preferible vengar las ofensas por otras vías. De ello vamos a ocuparnos a continuación, analizando un procedimiento judicial que tuvo lugar en tiempos de Tiberio. Su desdichado protagonista es Mamerco Emilio Escauro, persona conocida –dice Tácito (*ann.*

6.29)– por la nobleza de su linaje y por sus dotes de abogado, aunque de vida infame (*insignis nobilitate et orandis causis, vita probrosus*). A Escauro le perdió el odio de Macrón, quien, tras la caída de Sejano, se había convertido en el nuevo prefecto del pretorio y en la persona con más influencia sobre Tiberio. Comenta Tácito que Macrón ejercía las mismas malas artes que Sejano, aunque con más disimulo (*easdem artes occultius exercebat*). El caso es que denunció ante el emperador el argumento de una tragedia escrita por Escauro, llamando la atención sobre unos versos que parecían referirse a Tiberio (*detuleratque argumentum tragoediae a Scauro scriptae, additis versibus qui in Tiberium flecterentur*). Tácito no especifica de qué tragedia se trataba, pero sí lo hace Dión Casio (58.24.4-5), quien comenta el mismo episodio: la obra llevaba por título *Atreo* y, a la manera de Eurípides, aconsejaba a los súbditos soportar la locura de su gobernante. Tiberio se reconoció tras el sanguinario personaje de Atreo y, siguiendo con el símil de la tragedia, exclamó –no falto de cierto macabro ingenio– que él obligaría a Escauro a convertirse en un Áyax. Efectivamente, Escauro puso fin a su vida con un honroso suicidio. Pero lo que a nosotros nos interesa es que tanto Tácito como Dión Casio señalan que a Escauro no se le acusó formalmente de haber escrito esta tragedia. En realidad los cargos presentados fueron los de adulterio con Livila y práctica de la magia (*verum ab Servilio et Cornelio accusatoribus adulterium Liviae, magorum sacra obiectabantur*, dice Tácito). Bardón (1968: 167) señala que las pruebas de los acusadores eran tan débiles que hubo que acudir a otros cargos. Sin duda. Pero nosotros creemos que, al margen de las pruebas, Tiberio no tendría ningún interés en que se discutiese en juicio su parecido con Atreo. Sin duda resultaba más cómodo castigar a Escauro imputándole otros cargos que actuaran como fachada de la verdadera causa de su persecución.

El caso de Mamerco Emilio Escauro no constituye un hecho excepcional: tenemos documentados más supuestos del uso torticero de los procedimientos judiciales. Así, Tácito describe en el libro cuarto de sus *Annales* (4.17-19) el

creciente recelo de Tiberio ante los partidarios de Agripina y de Germánico. A fin de dar un golpe de autoridad y de sembrar el miedo, Tiberio decide lanzarse contra Gayo Silio, por su amistad con Germánico y porque se había ganado una popularidad peligrosa gracias a sus victorias en Germania. El emperador insta a Varrón, cónsul en ejercicio, a presentar una acusación de concusión y de lesa majestad. El episodio le merece a Tácito un ácido comentario:

Proprium id Tiberio fuit scelera nuper reperta priscis verbis obtegere. Igitur multa adseveratione, quasi aut legibus cum Silio ageretur aut Varro consul aut illud res publica esset coguntur patres...

“Era típico de Tiberio encubrir delitos recién inventados con antiguas palabras. Y, así, con mucha seriedad, como si en el caso de Silio se tratara de aplicar las leyes, como si Varrón actuara realmente como un cónsul y como si aquello fuera una verdadera república, se reunió el Senado...”

A lo largo de este capítulo hemos analizado el importante papel que, bajo el gobierno de los emperadores, desempeñaba la *dissimulatio*. Ésta opera en el ámbito de la expresión literaria, se erige en pauta de comportamiento político e incluso se reivindica desde el punto de vista moral (hay –decíamos– una *ética* de la *dissimulatio*). La añagaza procesal, a la que acabamos de hacer referencia ahora, no es sino la manifestación de la *dissimulatio* en el ámbito de los procedimientos judiciales y del Derecho. El lenguaje empleado por Tácito refuerza esta idea. Así, en el libro tercero de los *Annales* (3.17) el historiador califica el juicio contra Plancia, acusada de envenenar a Germánico, pero protegida por la todopoderosa Livia, como un *simulacro de proceso* (*hac imagine cognitionis*). Y en otro pasaje de los *Annales* (13.21.3) Agripina se defiende de unas acusaciones presentadas contra ella señalando que se trata –diríamos nosotros– de un *montaje*: Domicia, la instigadora de tales acusaciones, sirviéndose de su amante Atimeto y del histrión Paris, ha escrito el libreto de esa farsa (*per concubinum Atimetum et histrionem Paridem quasi scaenae fabulas componit*).

También hay *dissimulatio* en el supuesto exilio con el que se castigó a Juvenal. Hemos comentado *supra* que las diversas *Vitae* proporcionan información contradictoria sobre este episodio. No obstante, hay un punto en el que concuerdan: el exilio de Juvenal se disfrazó de cargo honorífico. Así, la *Vita* conservada en el manuscrito *Pithonaeus* señala que Juvenal, aunque era ya octogenario, fue apartado de la *Vrbs* mediante la atribución de un honor militar: se le concedió el mando de una prefectura de cohorte en Egipto y hubo de trasladarse allí (*per honorem militiae quamquam octogenarius urbe summotus est missusque ad praefecturam cohortis in extrema parte tendentis Aegypti*). Esta especie de castigo –continúa diciendo el autor de esa *Vita*– se juzgó la más apropiada: Juvenal bromeaba con sus alusiones encubiertas y el castigo impuesto se acomodaba a la levedad y a la *jocosidad* de su falta (*id supplicii genus placuit ut levi atque ioculari delicto par esset*). Sin embargo –concluye la *Vita*– el poeta falleció muy poco tiempo después debido a la angustia y al tedio que le ocasionó su exilio (*Verum intra brevissimum tempus angore et taedio periit*).

El castigo de las ofensas infligidas *non nominatim* no siempre se servía de añagazas procesales ni se ocultaba necesariamente tras excusas varias. La *dissimulatio* –lo hemos visto– inspiraba el comportamiento de Tiberio, pero otros emperadores actuaban como déspotas manifiestos y, en lo que a nuestro tema se refiere, no tenían ningún escrúpulo en castigar abiertamente las alusiones contra su persona –o lo que entendían como tales–. Además, los cambios que experimenta la administración de Justicia durante el Principado van a propiciar que el castigo se imponga de forma inmediata y contundente. A esta cuestión vamos a dedicar las últimas páginas de este capítulo.

Durante el Principado se va afirmando progresivamente una distinción en el estatus de los ciudadanos romanos: se habla ahora de *honestiores* y de *humiliores*. En el ámbito del Derecho penal, los delitos cometidos por los *humiliores* se castigan con penas considerablemente más graves y más

infamantes que las previstas para los *honestiores*. Y, desde el punto de vista procesal, se observa que en el enjuiciamiento de los *honestiores* se respetan en mayor medida las garantías del acusado: por lo menos existe una *apariencia* de proceso. Los *honestiores* pasan a ser juzgados por el Senado, que asume funciones jurisdiccionales, desplazando a las *quaestiones perpetuae*. En los casos de Vocieno Montano, Cremucio Cordo y Mamerco Emilio Escauro, que hemos analizado ya, se puede apreciar esta circunstancia. Bajo el gobierno de Tiberio el Senado mantuvo un gran protagonismo, aunque el emperador ejercía una considerable influencia sobre este órgano a través de diferentes vías (cfr. Bauman 1996: 52-56). Sin embargo, la situación cambia con los emperadores posteriores, quienes pasan a enjuiciar directamente algunos delitos, relegando al Senado a un segundo plano. Bauman (1996: 65) señala que el primer intento de proporcionar al tribunal del emperador una base sólida se debió a Calígula y que el proceso fue acelerado por Claudio. Las consecuencias de esta nueva situación son evidentes: el emperador cuenta ahora con mayor libertad para reprimir las supuestas ofensas contra su persona, con merma de las posibilidades de defensa de los reos. Calígula actuaba de forma arbitraria, al conocer de las causas en privado y sin respetar las garantías de los acusados (*ibid*: 69-70). Claudio sí se sentaba en público con su *consilium* (*ibid*.: 70-73), pero se le criticaba por su crueldad y porque permitió los excesos de los acusadores.

Si examinamos los supuestos de *iniuriae in principes* de que tenemos constancia, podemos comprobar que, tras el Principado de Tiberio, se generaliza el castigo directo por el emperador de las ofensas dirigidas contra su persona, tanto si se trata de un *laedere nominatim*, como de un *laedere non nominatim*. En el caso concreto de las alusiones, que es el que aquí nos interesa, hemos comentado ya, al tratar sobre la injuria indirecta, que en tiempos de Calígula, Vitelio o Domiciano algunos plebeyos fueron ejecutados de forma sumaria por *hablar mal* de los aurigas o actores favoritos del *princeps*. Hay muchos ejemplos más. Calígula mandó quemar vivo en la arena a un autor de

atelana por un verso ambiguo (Suet. *Cal.* 27.4). Lo expeditivo y cruel de dicho castigo nos hace plantearnos incluso si el emperador actuaba en tanto que *juez* o hacía uso de su *coercitio* sobre los actores o incluso si se basaba en la pura arbitrariedad exenta de ningún control. La cuestión parece en realidad bastante ociosa: las sutilezas jurídicas no debían importar demasiado a quien llegó a proponer que se nombrase cónsul a su caballo. En la misma línea, Domiciano hizo ejecutar a Helvidio Prisco al considerar que en una obra teatral había una alusión a su divorcio (Suet. *Dom.* 10.4). Y la misma suerte corrió Hermógenes de Tarso a causa de ciertas alusiones en su obra historiográfica. Incluso los escribas que copiaron la obra fueron crucificados (Suet. *Dom.* 10.1).

También hay castigo directo por el emperador o por sus funcionarios en dos supuestos, que pasamos a comentar, en los que el emperador se sintió aludido a través de la figura del tirano y adoptó represalias. Bajo el gobierno de Calígula, Secundo Carrinate fue condenado al exilio por pronunciar una declamación contra los tiranos (Dio. 59.20.6; Juv. 7.205 ss.) Y, en tiempos de Domiciano, el sofista Materno fue ejecutado por este mismo motivo (Dio. 67.12.5). Algunos identifican a este Materno con el Curiacio Materno que protagoniza el *Dialogus de oratoribus*, aunque se trata de una cuestión controvertida (cfr. Bartsch 1993: 248-249, con bibliografía) y, por lo demás, intrascendente a los efectos de esta tesis. A nosotros nos interesan más bien los pormenores del castigo. Algunos niegan que estas condenas vinieran motivadas exclusivamente por el hecho de *declamare in tyrannos*, pues, en tal caso, conoceríamos más condenas de este tipo (Fleskes, *apud* Tabacco 1985: 8, nota 13). Sin embargo, el argumento no nos parece concluyente. El modo de proceder de cada emperador variaba considerablemente según su personalidad: la obra historiográfica de Cremucio Cordo, a la que hemos hecho ya referencia, motivó su condena en tiempos de Tiberio, pese a que Augusto la había leído sin hallar en ella nada ofensivo. En el caso concreto que nos ocupa, la propaganda augústea pretendía que nada había cambiado con el advenimiento del

Principado, de manera que, oficialmente, el nuevo régimen –por lo menos en sus inicios– no podía *darse por aludido* cuando alguien clamaba contra la *tiranía* (en este sentido, Tabacco 1985: 132-133). Pero Calígula y Domiciano, los emperadores que castigaron a los responsables de las declamaciones, se caracterizaron por su carácter susceptible y por su crueldad, de manera que pudieron sentirse ofendidos y castigar sin contemplaciones –y sin ningún disimulo– un hecho al que otros emperadores no habrían dado mayor importancia. Finalmente, desconocemos las circunstancias concretas en las que Carrinate y Materno pronunciaron sus declamaciones: tal vez había en ellos alusiones especialmente claras a la conducta de los emperadores.

Los juristas romanos que se ocuparon de la *iniuria* tomaron en consideración –al igual que se hace en el Derecho actual– la intención del autor (cfr. *supra* epígrafe 4.1). Sin embargo, en los supuestos que acabamos de comentar, el castigo impuesto de forma directa y sumaria por el emperador hace irrelevante la cuestión del *animus iniuriandi*, que ni siquiera se trae a debate. Basta con que el emperador se sienta aludido para que se desaten terribles consecuencias. La situación se torna particularmente peligrosa en la medida en que en muchos casos es el auditorio el que *construye* un significado que el autor no buscaba, con lo que las palabras, una vez proferidas, escapan a su control y pueden volverse en su contra (Bartsch 1994: 74, 88; Rudich 1997: 10-16). La perspectiva del *receptor* prima, pues, sobre la del *emisor* del mensaje, sobre todo si el receptor es el *princeps*. Y, para eludir el castigo, no basta con que el autor no quiera ofender: ha de evitar también todo aquello que *potencialmente* pueda entenderse como una alusión. En un ambiente tan opresivo, cabría pensar que lo más seguro es permanecer callado. Pero no es así: también el silencio puede resultar ofensivo. De ello nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VII: *LAEDERE SILENTIO*

7.1 Introducción

A lo largo de esta tesis hemos analizado los distintos modos en que se puede hacer daño con la palabra (*laedere verbis*). Pero la palabra tiene un compañero inseparable: el silencio. “Antes de comenzar a hablar –observa Fierro (1992: 47)– está el silencio. Después de haber hablado, es, de nuevo, el silencio. Son los silencios los que acotan los límites de la palabra, de un discurso no infinito”. Del mismo modo, “los textos, en general, arrancan de un espacio en blanco y terminan en un lugar en blanco. Son blancos, ausencias de grafismos, los que acotan los límites del texto, de un texto, se entiende, no infinito”. “Lo blanco se intercala, además, en los intersticios de la escritura; el silencio, en los huecos de la sonoridad verbal, formando trama con ella”. En el capítulo I comentábamos que en algunos relatos sobre la creación, como el Evangelio de San Juan, la palabra aparece como fuerza primigenia, anterior incluso a los dioses. Pero señala Fierro (1992: 47-48) que en la propia tradición cristiana le salieron contradictores al cuarto evangelista: en cierta mito-teología gnóstica, a la existencia del mundo, y como principio divino, precede no la Palabra, sino el Silencio.

Habida cuenta de que el silencio es una realidad estrechamente ligada al habla, hemos de plantearnos si, del mismo modo que se puede hacer daño con la palabra, también se puede hacer daño con el silencio. Pero para ello hemos de precisar, en primer lugar, qué entendemos por *silencio*. En el capítulo anterior hemos analizado la posibilidad de ofender a alguien recurriendo a diversas técnicas de alusión. Cuando el hablante emplea figuras como la *ironía* o el

schēma omite la expresión de algún pensamiento, pero el destinatario del mensaje puede sobreentender aquello que se ha omitido. En estos casos hay algo que se dice expresamente y algo que se calla. En cambio, nosotros reservamos el término *silencio* para referirnos a aquellos supuestos en los que no existe discurso de ningún tipo, a los casos de total y absoluta ausencia de expresión verbal. En la misma línea, Garavelli (1994: 392) distingue entre la *ficción del silencio* y la efectiva práctica del mismo. Y Ramírez (1992: 36) establece una diferencia entre el *silencio* propiamente dicho y *lo tácito*, que sólo puede ser considerado silencio en un sentido figurado metonímico.

Es habitual destacar que el silencio se caracteriza por su falta de univocidad, por su polisemia (Castilla del Pino 1992: 82-83). Cuando alguien intenta responder a la pregunta “¿qué significa el silencio?”, se ve abocado inevitablemente a elaborar un listado de significados posibles. En realidad carece de sentido plantear tal pregunta en abstracto. Más que un *silencio*, existen muchos *silencios*, en plural (Ramírez 1992: 27), y preguntarse por el significado del silencio equivale a preguntar qué significa el hecho de que alguien, en un momento dado, no diga nada (Ramírez 1992: 20). Estas consideraciones que acabamos de realizar son válidas con carácter general y, desde luego, resultan aplicables al silencio de los romanos: Martínez Vela (2012: 179), tras analizar las fuentes antiguas, concluye que “resulta imposible realizar una definición unívoca del silencio, debiendo limitarnos a constatar la gran variedad y multiplicidad de sentidos que podía alcanzar en los más variados contextos”. Pero, si bien es cierto que el valor del silencio ha de analizarse en cada caso concreto, podemos al menos afirmar que unos silencios tienen habitualmente connotaciones positivas y otros connotaciones negativas. Así, el silencio puede ser muestra de respeto, de prudencia o de escrúpulo religioso o, por el contrario, expresión de indiferencia, rencor o abierta hostilidad. A este segundo

bloque pertenece el silencio *ofensivo*, en el que centraremos más adelante nuestra atención.

Vamos a comentar la significación del silencio en distintos ámbitos de la vida romana, para ocuparnos luego de su trascendencia jurídica. En primer lugar, a través del silencio se plasman las jerarquías sociales. Así, de los esclavos y de las mujeres se espera que sean silenciosos; por el contrario, la excesiva locuacidad, el hablar más de la cuenta, es un defecto típico y tópico de estos colectivos. Roma comparte estos *valores* y estos tópicos con otras muchas culturas. Así, en un papiro egipcio fechable en torno al año 2000 a.C., su autor, llamado Ipu-ur, menciona como signo de desorden social el hecho de que las esclavas se permitan hablar con libertad (Momigliano 1971: 509). En el caso de Roma, hemos comentado en el capítulo III que el *servus* plautino se caracteriza por su insolencia verbal, pero señalábamos también que estamos ante un personaje típico de la comedia: en la realidad las cosas debían ser bastante distintas. En la propia comedia plautina hay vestigios de ello. Así, en el *Rudens* (112-114) un personaje se escandaliza ante la desfachatez de un esclavo: “Bien rico debe ser, y bien sinvergüenza, un esclavo que se atreve a tomar la palabra estando presente su amo o a hablar con tanta desconsideración a un hombre libre” (*Peculiosum esse addecet servom et probum, / quem ero praesente praetereat oratio / aut qui inclementer dicat homini libero*). Y, más adelante, el mismo personaje insiste (118-119): “Habría que castigar a éste, que se adelanta a tomar la palabra estando su amo presente” (*Istic infortunium, / qui praefestinet, ubi erus adsit, praeloqui*). En una de sus *Epístolas a Lucilio* (5.47.3) Séneca ofrece un testimonio más sobrecogedor:

At infelicibus servis movere labra ne in hoc quidem ut loquantur, licet; virga murmur omne compescitur, et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt, tussis, sternumenta, singultus; magno malo ulla voce interpellatum silentium luitur; nocte tota ieiuni mutique perstant.

“A los desdichados esclavos no se les permite mover los labios ni siquiera para hablar. Con la vara se acalla todo murmullo y no se libran siquiera de los azotes los ruidos fortuitos, la tos, el estornudo, el sollozo. Con un duro castigo se paga el haber roto el silencio con una sola palabra. Durante toda la noche permanecen de pie, en ayunas y callados”.

Pasemos ahora a las mujeres. Muchos estudiosos –y estudiosas– han escrito sobre el *silencio* de las mujeres romanas (así, Finley 1975; Castresana 1993: 11-12; Cantarella 1997: 13-15, 19-22). En los testimonios escritos que nos han llegado desde la Antigüedad rara vez las mujeres nos hablan con su propia voz, que queda ahogada por la del varón. Por ello, escribir una historia de las mujeres exige, como dice Castresana (1993: 11), “poner voz a los silencios femeninos”. Si al estudioso moderno le llama la atención el silencio de la mujer romana, la comedia plautina, por el contrario, explota el tópico de que las mujeres son unas charlatanas. En *Cásina* (490 ss.) Lisídamo le da instrucciones a su esclavo Olimpión para que vaya a hacer la compra. “¿Quieres que compre lenguado?” –pregunta Olimpión– (*Vin lingulacas?*). “¿Para qué? –responde Lisídamo–, si ya está mi mujer en casa. Bastante lenguado tenemos con ella: no se calla nunca” (*Quid opust, quando uxor domist?! Ea lingulacast nobis: nam numquam tacet*). En algún caso el defecto de la charlatanería se asocia a otro vicio reprobable en las mujeres: la ingesta de vino. Así, en la *Cistellaria* (120 ss.) una vieja cortesana reconoce que se le suelta la lengua cuando bebe en exceso. Las propias mujeres son conscientes de la imagen que se tiene de ellas. En la *Aulularia* (123-126) Eunomia le dice a su hermano Megadoro que preste atención a los consejos que va a darle, aunque no se le escapa que a las mujeres se les tiene aversión (*quamquam haud falsa sum nos odiosas haberi*): “se nos considera en exceso charlatanas, y con razón; y hasta dicen que, ni hoy en día ni en tiempo alguno, se ha visto a una mujer que fuera muda” (*nam multum loquaces merito omnes habemur,/ nec mutam profecto repertam ullam esse/ <aut> hodie dicunt mulierem <aut> ullo in saeclo*).

La charlatanería de las mujeres puede afectar incluso al propio desarrollo del espectáculo teatral. En el prólogo del *Poenulus*, quien presenta la obra da una serie de instrucciones dirigidas al público. Algunas de ellas tienen por destinatarias a las matronas (31-35). Se les exhorta a que contemplen el espectáculo en silencio y a que en silencio se rían, a que moderen el tintineo de su cantarina voz y a que se guarden para casa sus conversaciones, de manera que no resulten molestas a sus maridos tanto en un sitio como en otro:

*matronae tacitae spectent, tacitae rideant,
canora hic voce sua tinnire temperent,
domum sermones fabulandi conferant
ne et hic viris sint et domi molestiae.*

La exhortación al silencio femenino, que en Plauto adopta un tono jocoso, tiene una expresión más seria y aleccionadora en el plano mítico. En los *Fastos* (2.570-616) Ovidio describe un rito destinado a atar las lenguas de los enemigos, que se practicaba en honor de una divinidad denominada *Tacita* o *Muta*. Y a continuación el poeta revela quién era esa misteriosa divinidad. Se trataba de una náyade llamada Lara, a la que Júpiter arrancó la lengua como represalia por su indiscreción: Lara avisó a su hermana Yuturna de que el rey de los dioses pretendía yacer con ella y además informó a Juno de que su marido estaba enamorado de una náyade. Señala Cantarella (1997: 20-21) que el relato de Lara no es la historia de un simple desliz cometido por una mujer en un momento dado. Su trascendencia es mayor: es la historia que los romanos presentan como ejemplar para todas las mujeres. “En definitiva” –dice Cantarella– “Lara usó la palabra a destiempo *porque era una mujer*, es decir, inevitablemente, respondiendo a un defecto típicamente femenino”.

Entre los hombres libres también se respetan las jerarquías a través del silencio. En este punto existe una gran diferencia entre Roma y la Atenas clásica. En Atenas cualquier ciudadano podía tomar la palabra en la asamblea a

fin de expresar libremente su parecer. La lengua griega dispone de dos voces específicas para referirse a la libertad de palabra: *isēgoría* y *parrhēsía*. El término *isēgoría* pone el acento en la igualdad de que gozan los ciudadanos a la hora de tomar la palabra y el término *parrhēsía* hace hincapié en la libertad para decir todo aquello que uno estime oportuno. Pero es tal la importancia reconocida a la palabra que *isēgoría* se utiliza en ocasiones como sinónimo de *democracia* y de *libertad*, pues la posibilidad reconocida a todo ciudadano de tomar la palabra es la quintaesencia de la libertad, “su última y más difícil conquista” (Scarpat 1964: 22-3). En la misma línea, *parrhēsía* se usa como sinónimo de *derecho de ciudadanía* (Scarpat 1964: 29-36). Por el contrario, en un estado de corte oligárquico, como lo era la Roma republicana, el uso de la palabra estaba reservado a aquellas personas que gozaban de una especial *auctoritas*, según hemos comentado ya en el capítulo V. La lengua latina no dispone de un término específico para referirse a la *libertad de expresión*: en ocasiones se recurre a giros como *libere loqui* y, en otros casos, se utiliza simplemente el sustantivo genérico *libertas*. Resulta además muy significativo que, cuando se traduce el término *parrhēsía* al latín, se utiliza en la peor de sus acepciones, como equivalente a *licentia* o a *contumacia* (Finley 2005: 118-119). En definitiva, el ciudadano romano no tiene un *derecho a hablar* en público: lo que de él se espera es que permanezca callado. Cuando en una agitada asamblea popular el orador lograba que su auditorio guardase silencio, ello se interpretaba como muestra de respeto y de reconocimiento hacia su *auctoritas* y su *dignitas*. Nuestras fuentes, que reflejan sobre todo la ideología de la aristocracia en el poder, se complacen en este tipo de anécdotas (cfr. Morstein-Marx 2004: 164-165). He aquí tal vez el mejor ejemplo de esta mentalidad aristocrática: en el año 138 a. C., y en una situación de carestía de alimentos, el cónsul Publio Escipión Nasica se dirigió a la asamblea del pueblo y, viendo que la plebe estaba alborotada, pronunció las siguientes palabras: “Callaos, por favor, ciudadanos; que yo sé mejor que vosotros qué es lo más conveniente para el Estado” (*Tacete, quaeso, Quirites...: plus ego quam vos quid rei*

publicae expediat intellego). Si hemos de creer a Valerio Máximo (3.7.3), quien nos transmite la anécdota, las palabras del cónsul provocaron un respetuoso silencio en su auditorio.

Aparte de las asambleas populares, el silencio está presente en las distintas ceremonias oficiadas por los sacerdotes y los magistrados romanos. No se trata tan sólo de una muestra de respeto o de escrúpulo religioso: en el capítulo I comentábamos la creencia de que una palabra pronunciada a deshora podía dar al traste con el ritual; por ello un asistente del magistrado instaba a los presentes a guardar silencio (*favete linguis*). Roma contaba incluso con una diosa patrona del silencio (*praesul silentii*): Angenora. Plinio (*nat.* 3.65) y Solino (1.6) afirman que se le ofrecían sacrificios el 21 de diciembre (*cui sacrificatur ante diem XII kal. Ian.*) y que la diosa estaba representada en una estatua que tenía la boca atada y sellada (Plin: *ore obligato obsignatoque simulacrum habet*; Sol: *praenexo obsignatoque ore simulacrum habet*). Macrobio (*Sat.* 3.9.4), por su parte, señala que a la diosa se le representaba llevándose un dedo a la boca, como quien pide silencio (*quae digito ad os admoto silentium denuntiat*). Poco más sabemos a ciencia cierta de esta antigua divinidad: sobre su figura se han formulado las más diversas teorías, que no pretendemos analizar aquí (cfr. Ferri 2007: 295, nota al pie, para una nutrida bibliografía). Nos limitaremos a apuntar que Macrobio recoge las distintas hipótesis formuladas sobre la identidad de la divinidad tutelar de Roma, aquella cuyo nombre era secreto, y Angenora figura entre las candidatas. Pero tal hipótesis no parece demasiado sólida: la actitud de la diosa pidiendo silencio ha llevado a una comprensible –pero infundada– asociación entre Angenora y la divinidad tutelar cuyo nombre debía permanecer en secreto (Basanoff 1947: 22).

Al margen de las ceremonias y rituales, el silencio es una realidad presente en el día a día del hombre de a pie. Por ello no es de extrañar que todas

las lenguas cuenten con un buen número de máximas o de refranes en los que se reflexiona sobre el valor del silencio. La Antigüedad grecorromana no constituye una excepción: Tosi (2013: 9-17) ha podido recopilar un número nada desdeñable de *sententiae* griegas y latinas relativas al silencio y a la excesiva locuacidad, aunque algunas de las que recoge datan de época medieval. Nos limitaremos a señalar aquí que en Roma, como en otras muchas culturas, el saber popular considera el silencio un signo de sabiduría o, por lo menos, de prudencia. Así, en un fragmento de Pomponio (12 R) se insta a escuchar, si uno no tiene nada que decir: *Auscultare disce si nescis loqui*. En la misma línea, una máxima atribuida a Seneca (*De moribus* 104) reza: *auribus frequentius quam lingua utere* (cfr. Tosi 2013: 10-11, quien recoge otro dicho semejante atribuido a Cleobulo, uno de los siete sabios de Grecia). Finalmente, en uno de los conocidos como *Disticha Catonis* (1.3.1) –no entramos a discutir la cuestión de su autoría–, se considera como la primera de las virtudes el contener la lengua: *Virtutem primam esse puto compescere linguam: / Proximus ille deo est, qui scit ratione tacere*. Aparte de estas *sententiae*, circulaba en la Antigüedad una conocida anécdota protagonizada, supuestamente, por Simónides: éste permanecía en silencio mientras los demás participantes en la conversación se dedicaban a hablar mal de otros; preguntado por qué no decía nada, respondió que alguna vez se había arrepentido de haber hablado, pero nunca de haber callado.

Frente a los supuestos que acabamos de comentar, en los que el silencio tiene connotaciones positivas, hay otros casos en los que éste aparece cargado de tintes negativos. El día a día está lleno de incómodos silencios. La función fática del lenguaje, de la que hablaba Jakobson, no pretende otra cosa –recuerda Ramírez (1992: 35)– sino llenar un espacio de silencio para deshacer miedos o sospechas: “Hablamos del tiempo o preguntamos a la gente cómo le va, simplemente para ahuyentar la desazón que produce el silencio. Esas palabras rituales se asemejan al origen de la costumbre de estrechar la mano, como un

signo de no llevar armas". En otros casos, por el contrario, no buscamos disipar el silencio: nos servimos conscientemente de él para expresar rencor o animadversión contra una persona. Dar la callada por respuesta o retirarle a alguien la palabra son actos cargados de significado. La interrupción traumática y voluntaria de la comunicación es un ejercicio formalmente no violento, pero de una sustancial violencia (Invitto 1994: 69). En la literatura clásica hay un ejemplo magnífico de ello: nos referimos al silencio de Áyax. En su descenso al Hades, Odiseo se encuentra con el alma de Áyax, el hijo de Telamón, aún dolido por su derrota en el juicio para adjudicar las armas de Aquiles. Odiseo se dirige a Áyax conciliador e intenta que deponga su cólera; pero Áyax nada le responde y se marcha en silencio con las demás almas. Recuerda Ballester (2003: 144) que este pasaje gozó de gran fama en la Antigüedad y fue imitado por Virgilio en el canto sexto de la *Eneida* (6.450-476), en el que Eneas y la desechada Dido protagonizan una escena semejante. Eneas trata de explicar a Dido que se ha visto obligado a abandonarla en cumplimiento de la voluntad de los dioses y muy a su pesar: *invitus, regina, tuo de litore cessi*. Pero Dido no atiende a razones (467-471):

*talibus Aeneas ardentem et torva tuentem
lenibat dictis animum lacrimasque ciebat.
illa solo fixos oculos aversa tenebat
nec magis incepto vultum sermone movetur
quam si dura silex aut stet Marpesia cautes.*

"Con tales palabras quería ablandar Eneas a su aún enamorada
y que torva lo miraba mas solo provocaba sus lágrimas
y entonces ella apartándose bajó la mirada
y en cuanto aquél le empezó a hablar su rostro quedó tan impasible
cual el duro sílex o el marpesio mármol" (trad. Ballester)

La fuerza expresiva del silencio de Áyax suscita en el anónimo autor del tratado *De lo sublime* (9.2) el siguiente comentario: "el silencio de Áyax en la *Nekyia* es más grande y más sublime que cualquier discurso posible" (ἡ τοῦ

Αἶαντος ἐν Νεκυία σιωπὴ μέγα καὶ παντὸς ὑψηλότερον λόγου). Ello nos lleva a plantearnos si hubo en Roma una reflexión sobre las capacidades comunicativas del silencio, sobre la *elocuencia* del silencio –valga el afortunado oxímoron–. Nada de ello puede encontrarse en los tratados de retórica: éstos se ocupan del *alludere*, de *lo tácito*, pero no del silencio propiamente dicho. Sin embargo, Plinio el Joven, que fue un reputado orador, afirma (*epist.* 7.6.7) que, según le ha demostrado la experiencia, “a veces no es menos propio del orador guardar silencio que hablar”: *accepi enim, non minus interdum oratorium esse tacere quam dicere*. Es más: en algunas causas capitales su silencio ha resultado más útil a los reos que el más elaborado de los discursos (*Atque adeo repeto me quibusdam capitibus reis vel magis silentio quam oratione accuratissima profuisse*). Seguidamente Plinio recuerda un caso real que defendió ante los tribunales y que le permite ilustrar el anterior aserto. Unos clientes de Plinio se veían expuestos a que se reabriese un juicio por envenenamiento que había sido previamente archivado. Para ello, la acusación debía aportar nuevas pruebas que justificasen la reapertura del proceso. El acusador, Julio Africano, un joven con talento, pero poco curtido en los tribunales (*iuuenis ingeniosus sed non parum callidus*), pronunció un largo discurso y aún solicitó del juez que le permitiese añadir una palabra, porque el tiempo fijado para su intervención ya se había agotado. Cuando le llegó su turno a Plinio, todo el mundo esperaba que se explayase en su réplica (*cum omnes me ut diu responsurum intuerentur*), pero él se limitó a decir: “Habría respondido con gusto, si Africano hubiese añadido esa palabra, en la que, no me cabe duda, se encontraban todas esas nuevas pruebas” (*‘Respondissem’ inquam ‘si unum illud verbum Africanus adiecisset, in quo non dubito omnia nova fuisse.’*). Aparte de esta irónica afirmación, Plinio se abstuvo de responder a ninguno de los argumentos de la acusación. El resultado fue demoledor: “Me resulta difícil recordar –dice el orador– haber conseguido con ninguno de mis discursos un consenso tan grande como el que conseguí

entonces sin pronunciar discurso alguno” (*Non facile me repeto tantum assensum agendo consecutum, quantum tunc non agendo*).

Hemos visto hasta ahora que el silencio es un fenómeno presente en los distintos ámbitos de la vida cotidiana. Por ello no es de extrañar que el Derecho se enfrente también a esta realidad y considere el silencio como un hecho con relevancia jurídica. En el ámbito del Derecho Privado los civilistas se han planteado desde antiguo si el silencio puede ser interpretado como una manifestación de voluntad en la conclusión o el desenvolvimiento de diversos negocios jurídicos. En el ámbito del Derecho Administrativo, la ley regula expresamente qué significado cabe atribuir al silencio de la Administración Pública. Según los casos, el silencio administrativo puede tener efectos positivos o negativos para los intereses del administrado: en unos supuestos supone la aceptación tácita de su solicitud; en otros, la desestimación tácita de sus peticiones (*vide* arts. 43 y 44 de la ley 30/92 de 26 de noviembre, de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común). El silencio está también muy presente en los tribunales de justicia. De hecho, el procedimiento más utilizado actualmente en el orden jurisdiccional civil, el llamado *proceso monitorio* (arts. 812 a 818 de la Ley de Enjuiciamiento Civil), se basa en buena medida en el silencio. En este procedimiento el acreedor comparece ante el Juzgado y afirma que cierta persona le adeuda una cantidad determinada de dinero, presentando unos documentos que sirven para acreditar la *buena apariencia jurídica* de su reclamación. Admitida a trámite la petición inicial de proceso monitorio, se requiere al deudor para que en el plazo de 20 días abone la cantidad que se le reclama o bien comparezca ante el Juzgado y manifieste los motivos, por los que, a su entender, no adeuda, en todo o en parte, dicha cantidad, todo ello con el apercibimiento –de ahí lo de *monitorio*, del verbo *moneo*– de que, si no paga ni se opone formalmente a la reclamación, se procederá directamente al embargo de sus bienes a fin de cubrir

la cantidad debida, sin necesidad de celebrar juicio ni de dictar sentencia. Así pues, el silencio del deudor tiene en el procedimiento monitorio una enorme relevancia y, por ello, como regla general no se considera válida la notificación practicada al mismo por medio de edictos: hay que asegurarse de que el deudor realmente conoce la reclamación que se dirige contra él para que su silencio despliegue los efectos previstos en la Ley. Por último, diremos que en el orden jurisdiccional penal el silencio del acusado o de su defensa no puede interpretarse en ningún caso como un reconocimiento de los hechos que se le imputan. Todo lo contrario: se entenderá que el acusado se opone a las acusaciones contra él formuladas (así, art. 784 de la Ley de Enjuiciamiento Criminal).

Como se desprende de lo que acabamos de manifestar, la falta de univocidad característica del silencio se traslada también al ámbito jurídico: no hay en Derecho un sólo *silencio*, sino muchos *silencios* distintos y cada uno de ellos produce efectos particulares. Del mismo modo, tampoco cabe hablar, en general, del valor que se atribuye al silencio en el mundo del Derecho, sino del valor que un determinado ordenamiento jurídico concede al silencio (en este sentido, Pérez 2012: 433 y 441). Hechas estas precisiones, procede abordar ya la problemática del silencio en el Derecho Romano.

El Derecho Romano reconoce desde antiguo la relevancia jurídica del silencio. Así se aprecia, por ejemplo, en la vetusta forma de transmitir la propiedad denominada *in iure cessio*, es decir, cesión ante el pretor. La *in iure cessio* consistía en esencia en un litigio fingido entre quien pretendía transmitir un bien y quien pretendía adquirir el mismo. El adquirente afirmaba ante el magistrado que dicho bien (un animal, un esclavo) le pertenecía: *hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio* (Gai. *inst.* 2.24). Entonces el pretor preguntaba al transmitente si se oponía a dicha reclamación de propiedad y, si éste no se oponía o guardaba silencio, el pretor adjudicaba el bien a quien lo

había reclamado (*quo negante aut tacente tunc ei qui vindicaverit, eam rem addicit*). Dejando el ámbito del proceso, Castresana (2007: 57) ha destacado el papel que desempeña el silencio en aquellos actos de palabra que presentan la forma de declaración unilateral de voluntad. Veíamos en el capítulo I que determinadas declaraciones unilaterales de voluntad tenían eficacia constitutiva, esto es, producían una serie de efectos por la sola manifestación del hablante. No obstante, observa Castresana que, en tales supuestos, el receptor de la declaración unilateral debía concurrir al acto: “sólo así se objetivaba el reconocimiento de las determinaciones orales del emisor; la expresión no verbal del receptor, su silencio, era un silencio activo que reconocía la intención comunicativa-constitutiva del emisor”. Teniendo en cuenta esta circunstancia, concluye esta autora que, en realidad, todo acto de palabra presenta un esquema bilateral: en unos casos concurren dos declaraciones verbales; en otros (las llamadas tradicionalmente declaraciones *unilaterales* de voluntad) se dan dos tipos de comunicación, verbal y no verbal (=silencio).

Así pues, la relevancia jurídica del silencio se pone ya de manifiesto en las etapas más antiguas del Derecho. Y, en su desenvolvimiento histórico, el Derecho Romano se enfrentará nuevamente al problema del silencio y de su significado en los distintos ámbitos del ordenamiento: en el proceso, en el Derecho de familia, en el ámbito contractual... Los romanistas han prestado lógica atención al valor del silencio en el Derecho Romano. En muchos casos abordan este tema en relación con determinadas instituciones jurídicas, como la *relocatio tacita*, esto es, la reconducción del arrendamiento cuando las partes no han manifestado su voluntad de poner fin a la relación contractual (así, Martínez Vela 2011). También hay estudios que intentan ofrecer una visión de conjunto del fenómeno del silencio en el Derecho (es el caso de Goretti 1982). Pero la cuestión que aquí nos ocupa, la posibilidad de *hacer daño* con el silencio (*laedere silentio*), escapa a la esfera tradicional de intereses de los romanistas, quienes, por el contrario, han prestado gran atención a la *iniuria verbis*. En las

páginas que siguen nosotros vamos a explorar esa posibilidad de hacer daño con el silencio. Para ello seguiremos el mismo esquema expositivo que hemos desarrollado en otras partes de esta tesis. Así, en el capítulo II veíamos que en ocasiones el Derecho reprime la práctica del *male dicere*, pero también puede servirse de la misma en las leyes y en las instituciones. Del mismo modo, el Derecho –o, si se prefiere, el Poder– puede reprimir ciertas manifestaciones del silencio que considera *ofensivas*, pero también puede emplear el silencio y el olvido como castigo: hay un silencio institucionalizado y un silencio contrario al orden constituido. Por exigencias de nuestra exposición, comenzaremos por este último.

7.2 El silencio como manifestación de oposición

La consideración del silencio como manifestación de hostilidad o de oposición al orden establecido es en Roma el resultado de la evolución histórica que experimentan las relaciones entre el ciudadano y el Poder. Como señalábamos en el epígrafe anterior, en época republicana el silencio del pueblo tiene, al menos en determinadas circunstancias, una connotación positiva: se considera una muestra de respeto y de reconocimiento a la *auctoritas* y a la *dignitas*. Sin embargo, a medida que el Principado se torna un régimen cada vez más despótico, el silencio empieza a parecer sospechoso. Al ciudadano no le bastará ya con mantener un discreto mutismo: se le exigirá ahora una expresa manifestación de adhesión. Esto que decimos a propósito de Roma, no constituye un caso excepcional. Señala Ramírez (1992: 31) que, con carácter general, “el dictador teme al silencio más que al mismísimo diablo [...] Al mismo tiempo que se oculta tras el silencio y las fluctuaciones caprichosas de sentido, que lo hacen inaccesible e indescifrable, el Poder exige la transparencia

y la univocidad de sus subordinados. La semiótica del poder es una semiótica asimétrica. El que manda quiere leer en los que obedecen como en un libro abierto, y quiere estar en posesión del código secreto que le permite descifrar lo más hondo y subversivo de sus intenciones”.

Quienes se hayan próximos al emperador corren un especial peligro de que se malinterpreten sus palabras y también sus silencios. Así, Tácito narra las asechanzas de Sejano para indisponer a Tiberio con Nerón, el hijo mayor de Germánico. Éstas surtieron el efecto buscado y Nerón se ganó la inquina del emperador (Tac. *ann.* 4.60): Tiberio lo miraba de forma amenazadora o con una falsa sonrisa; ya hablara o ya callara el muchacho, lo acusaba, bien por su silencio, bien por sus palabras (*Tiberius torvus aut falsum renidens vultu: seu loqueretur seu taceret iuvenis, crimen ex silentio, ex voce*). Pero no se trata sólo de intrigas palaciegas: como señalábamos *supra*, el silencio de cualquier ciudadano resulta sospechoso para el Poder. En Roma las asambleas populares dejaron de reunirse en tiempos de Tiberio, pero el sentir popular podía manifestarse en el teatro y en otros espectáculos (cfr. Yavetz 1969: 18-24). Según hemos visto en el capítulo anterior, determinados versos de una obra podían ser interpretados como una alusión contra al emperador. Además, éste podía sentirse ofendido cuando el público abucheaba a alguno de sus actores, gladiadores o aurigas favoritos, y sus represalias podían ser terribles: los responsables podían ser ejecutados en el acto. Pero la simple frialdad o el silencio del público también podían enojar al emperador. Así, Calígula se irritaba porque la gente no mostraba entusiasmo ante el espectáculo ofrecido y porque no siempre aplaudía a los actores que a él le gustaban (Dio 59.13.5). En el caso de Nerón, la paranoia del emperador alcanzaba extremos grotescos. Ansioso de reconocimiento como artista, Nerón reclutó un cuerpo selecto, los *Augustiani* –Tácito (*ann.* 14.15.5) afirma que eran caballeros romanos–, para que actuara como claqué en sus apariciones en el teatro: los *Augustiani* iniciaban los aplausos y los restantes espectadores se veían compelidos a aplaudir y a jalear

al emperador (Dio 61.20). Los soldados, apostados en las gradas, cuidaban de que en ningún momento se produjera un clamor desacompañado ni tampoco un silencio falto de entusiasmo, y para ello golpeaban a los espectadores, si era preciso (Tac. *ann.* 16.5: *a militibus verberarentur, qui per cuneos stabant ne quod temporis momentum impari clamore aut silentio segni praeteriret*). Además había informadores pendientes de las reacciones del público. El propio Nerón escrutaba personalmente a los espectadores: quienes lo escuchaban con atención y lo aclamaban eran promovidos a los honores; el resto caía en desgracia y era castigado (Dio 63.15.2-3). Con razón ha señalado Bartsch (1994: 1-35) que bajo el gobierno de Nerón se trastocan las categorías: quienes supuestamente acudían al teatro como espectadores, se transforman, observados por el emperador, en espectáculo; quienes en principio constituían la audiencia, pasan a convertirse en actores, forzados a fingir que la representación les es grata.

Las represalias de Nerón contra aquellos que despreciaban su talento podían adoptar dos formas, según se tratara de *honestiores* o de *humiliores*. Las gentes de condición inferior podían ser ejecutadas en el acto; en cambio, si se trataba de *inlustres*, el emperador disimulaba por el momento su odio y tomaba nota para ajustar cuentas después (Tac. *ann.* 16.5: *unde tenuioribus statim inrogata supplicia, adversum inlustris dissimulatum ad praesens et mox redditum odium*). Una de estas personas *inlustres* víctima de la inquina de Nerón fue el senador Peto Trásea. Trásea mantuvo siempre una independencia de criterio y una integridad moral acorde con la filosofía estoica que profesaba. Cuando los *Augustiani* iniciaban los aplausos, Trásea no los secundaba (Dio 61.20). Cuando Nerón comunicó por carta al Senado la muerte de su madre –acusada de conspiración, pero víctima de un asesinato en toda regla– los senadores mostraron públicamente su regocijo porque el emperador había escapado del supuesto complot, salvo Peto Trásea, quien abandonó la curia en silencio, dado que “no podía decir lo que querría y no quería decir lo que sí podía” (Dio 61.15). Su

independencia y el hecho de no prestarse nunca a la rastrera adulación granjearon a Peto Trásea la hostilidad de otros senadores y el recelo del príncipe. En torno al año 63 a.C. Trásea optó por apartarse de la vida pública, pero ni aún así pudo escapar de las represalias. En el año 66 d.C. Cosuciano Capitón y Eprio Marcelo presentaron una acusación contra él, con el beneplácito del emperador. Le imputaban, entre otros cargos, que evitaba el juramento anual por los actos del príncipe, que no asistía al pronunciamiento de votos pese a hallarse investido del sacerdocio quinceviral y que no había sacrificado nunca por la salud del príncipe o por su voz celestial (Tac. *ann.* 16.22). Le echaban también en cara su ausencia del Senado: él, que antes era un habitual de las sesiones e intervenía incluso en los asuntos de menor entidad, llevaba ahora tres años sin entrar en la curia (*adsiduum olim et indefessum, qui vulgaribus quoque patrum consultis semet fautorem aut adversarium ostenderet, triennio non introisse curiam*). Para Cosuciano Capitón aquello era ya una *secessio*, un partido y, si había muchos que se atrevían a unirse a él, significaba la guerra civil: *secessionem iam id et partis et, si idem multi audeant, bellum esse*. Aunque Capitón fue el primero en tomar la palabra, Tácito (*ann.* 16.28) considera que el discurso de Eprio Marcelo tuvo mayor fuerza (*maiore vi*). Afirmaba éste que se echaba de menos al consular en el Senado, al sacerdote en los votos y al ciudadano en el juramento (*requirere se in senatu consularem, in votis sacerdotem, in iure iurando civem*) y que Trásea se comportaba como un verdadero traidor y como un enemigo (*proditorem palam et hostem Thrasea induisset*). Su obligación era cumplir como senador y, ya que acostumbraba a proteger a los detractores del príncipe, debía comparecer y decir qué había, en su opinión, que cambiar: ellos llevarían mejor que criticase cosas concretas antes que soportar su silencio, “el silencio –decía Eprio Marcelo– de quien todo lo condena” (*silentium omnia damnantis*).

Rudich (1993: 163) destaca que el juicio contra Trásea sólo puede concebirse en una atmósfera muy peculiar, en la que podía atribuirse al silencio

una significación más profunda que a la palabra hablada. Por otro lado, señala (1993: 73) como posible precedente de la *secessio* de Trásea –aparte de las secesiones plebeyas de la República– un hecho acaecido bajo el Principado de Tiberio: Lucilio Calpurnio Pisón, hartado de las intrigas del foro y de la corrupción de la justicia, manifestó que abandonaría la Ciudad y se marcharía a vivir a un lugar recóndito del campo; después abandonó la curia, causando honda impresión en Tiberio, quien intentó apaciguarlo por todos los medios (Tac. *ann.* 2.34). Sin embargo, creemos que calificar la actitud de Trásea como una *secessio* no es sino una exageración retórica por parte de Cosuciano Capitón. Desde el punto de vista jurídico, resulta más sólido el análisis de Bauman (1974: 153-157). Destaca éste que durante la República rehusar un *officium* atribuido por votación de la asamblea popular era un acto constitutivo de *crimen maiestatis*. En el caso de Trásea la imputación era considerablemente más vaga, pues se le acusaba de una genérica dejación de sus funciones, pero el cargo no dejaría de presentar cierta consistencia desde el punto de vista jurídico.

7.3 La *damnatio memoriae*

En el epígrafe anterior hemos analizado una serie de supuestos en los que el Derecho –o, si se prefiere, el Poder– reprime el silencio, por considerarlo una manifestación de hostilidad o rebeldía frente al orden establecido. Pero el Derecho también puede servirse del silencio y del olvido. Ambos conceptos están estrechamente ligados: cuando algo se silencia, su recuerdo se pierde inevitablemente. Esta vinculación se aprecia con gran claridad en el pensamiento griego arcaico: las hazañas cantadas por los poetas conceden a los hombres fama inmortal y sólo a través de sus versos se puede escapar del silencio, del olvido y de la muerte. En este sentido, observa Detienne (1981: 33-

34) que “el campo de la palabra poética se equilibra por la tensión de dos potencias que se corresponden dos a dos: por un lado, la Noche, el Silencio, el Olvido; por otro, la Luz, la Alabanza, la Memoria”. Pero nosotros vamos a centrarnos en Roma. En la sociedad romana encontramos, desde antiguo, diversas prácticas relacionadas con la preservación de la memoria: así, las familias patricias conservan las máscaras de sus antepasados, se sirven de los *exempla maiorum* como guía de conducta y rememoran en las *laudationes funebres* las gestas de los difuntos (sobre todo ello, cfr. Baroin 2010: 89-107). Nosotros vamos a examinar los procedimientos utilizados por el Derecho y por las instituciones romanas para castigar determinadas conductas con el silencio y con el olvido. En la base de estos castigos late –según creemos– la idea de que, a través del silencio y del olvido, se puede *hacer daño*: en una de sus epístolas, Plinio (*epist.* 3.5.4) habla de la *iniuria oblivionis*.

Vamos a referirnos en primer lugar a la *damnatio memoriae*. Suele emplearse esta expresión para hacer referencia a una serie de acciones y procedimientos destinados a borrar el recuerdo de una persona tras su desaparición física, aunque Benoit (2010: 13) matiza que, en realidad, la *damnatio memoriae* no consiste en suprimir el recuerdo de un personaje histórico de la memoria de sus conciudadanos, sino en privar al mismo de las formas públicas de celebración de su recuerdo. También debemos hacer una precisión inicial de orden jurídico: casi todas las fuentes jurídicas en las que aparece la locución *damnatio memoriae* o *memoria damnata* son de época postclásica o bien se atribuyen a juristas del último periodo clásico; en época republicana no existe, en puridad, la pena de *damnatio memoriae* en sentido técnico, sino una serie de medidas que pueden adoptarse *in memoriam rei* (cfr. De Castro-Camero 2000: 137-140, con bibliografía; Crespo 2014: 16-17). Por ello Vittinghoff (1936, *non vidi*) distingue entre la *damnatio memoriae* propiamente dicha y lo que denomina *Memorienstrafen*. En la misma línea, Flower (2006: XIX) prefiere hablar también de *memory sanctions*, en plural. En nuestro caso, no vemos demasiados

inconvenientes en utilizar la locución *damnatio memoriae* en sentido amplio, aunque sin perder de vista que bajo esta denominación se agrupan una serie de medidas que, en realidad, no integran una figura jurídica unitaria.

La *damnatio memoriae* se impone habitualmente a una persona condenada como autor de un delito contra el Estado (*perduellio*, *maiestas*) y entre la nómina de los *damnati* se incluyen no pocos emperadores, condenados tras su muerte. Pero Flower (2006: 55 ss.) ha puesto de manifiesto que las sanciones contra la memoria surgen en el ámbito privado, en las prácticas de las antiguas familias patricias. Las familias nobles estaban especialmente interesadas en la imagen que proyectaban ante sus conciudadanos: las gestas de sus miembros ilustres debían ser convenientemente conmemoradas, pero aquellos que habían caído en desgracia o, simplemente, no habían alcanzado una magistratura, debían quedar oscurecidos y relegados al olvido. Por ello las familias ejercían un control sobre sus propios miembros. Así, los Escipiones privaron a un hijo del Africano del derecho a llevar y usar un anillo con un retrato de su padre (Flower 2006: 58). Más duras fueron las medidas adoptadas contra Décimo Junio Silano, condenado en el año 140 a.C. por esquilmar la provincia de Macedonia, donde había servido como pretor. Con independencia de la condena pública, su padre, Tito Manlio Torcuato (cos. 165 a.C.), lo censuró por su conducta y Silano se suicidó. La familia renegó del miembro caído en desgracia. Torcuato no asistió al funeral por su hijo y mantuvo abiertas las puertas de su casa para la *salutatio* habitual. La muerte de Silano no fue llorada por ningún familiar y las máscaras de los antepasados no desfilaron en su funeral. Posiblemente no se le enterró en la tumba de la familia, como si jamás hubiese pertenecido a ella (Flower 2006: 64-65).

No pretendemos analizar aquí todas las medidas que pueden adoptarse contra la memoria de una persona, sino tan sólo aquellas especialmente relevantes para nuestra tesis. La *damnatio memoriae* consiste habitualmente en la

destrucción de todas las representaciones materiales del *damnatus*, ya se trate de estatuas, pinturas o relieves de monedas. Pero, además de eliminar su imagen, se suprime también su nombre, para condenarlo así al olvido. En la base de esta práctica está la creencia de que, mediante la pronunciación del nombre, el difunto se mantiene de algún modo vivo en el recuerdo (cfr. *supra* capítulo I); en cambio, silenciar su nombre es un modo de infligirle un daño eterno. Esta idea aparece abundantemente documentada en la epigrafía funeraria, uno de cuyos principales tópicos es la alocución al caminante para que se detenga y lea la inscripción (*consiste et lege*). Y para garantizar que, efectivamente, el epitafio fuera leído, en las épocas más antiguas las tumbas se situaban en las encrucijadas de los caminos o en las entradas de las ciudades. En algunos epigramas se insta al caminante a que lea, esto es, a que pronuncie en voz alta, el nombre del difunto en particular. Así, un epitafio procedente de Mantua (CLE 84.1 = CIL V 4078 = Chol. 1225) dice: *Lege nunc, viator, nomen in titulo deum*. Y un epigrama de *Carthago Nova* (CLE 980.1; 2ª mitad del siglo I a.C) reza: *Hospes, consiste et Thoracis perlege nomen*. En una interesantísima inscripción de *Tarraco* (CLE 122; siglo II o III d.C.), estudiada por Hernández (2001: 224), la fórmula habitualmente utilizada en estos casos, *lege/ perlege nomen*, ha sido sustituida por la original *renova nomen*, en la que se pone especialmente de manifiesto esa creencia de que, al pronunciar el nombre del difunto, éste revive por un instante.

En la epigrafía funeraria encontramos también otro tópico relacionado con la cuestión que venimos tratando: el monumento funerario pretende garantizar la eterna memoria del difunto y, en particular, de su nombre (Lattimore 1942: 245). Así, un epitafio procedente de Lambaesis (CE 1604) proclama: *haec sunt enim mortis solacia, ubi continetur/ nomi[n]is vel generis aeterna memoria*. Dada la importante función que el monumento está llamado a cumplir, a veces se expresa el temor de que, con la destrucción del mismo, se pierda el

nombre y, por ende, la memoria del difunto: *ne umquam de nominibus exiat* (CIL VI 15221, Roma).

La *damnatio memoriae*, aplicada al nombre, conlleva en primer lugar la supresión del mismo en monumentos, monedas y documentos de distinta índole. En el caso de las monedas, podía eliminarse la onomástica del *damnatus* aplicando un cuño liso que borraba completamente el nombre del afectado. En Hispania está documentado un curioso supuesto de *damnatio* que afectó a las primeras series del *denarius serratus*. Estas monedas fueron acuñadas en el año 118 a.C. a nombre de los *quaestores* Lucio Licinio Craso y Gneo Domicio Ahenobarbo. En el año 46 d.C. se emitió una condena póstuma contra los *Licinii Crassi* y, como consecuencia de la misma, se procedió a borrar de las citadas monedas los caracteres *L. LIC.*, correspondientes a aquel antiguo miembro de la familia de época republicana (Crespo 2014: 122). En los monumentos, la *damnatio* se llevaba a cabo mediante la erosión de los caracteres que recogían el nombre del *damnatus*. A veces éste era posteriormente rehabilitado y entonces se podía restituir su nombre en la correspondiente inscripción. Por otro lado, la *damnatio* podía conllevar también la supresión de apelativos contruidos a partir del nombre: los miembros de la *curia* de *Thamugadi*, en Numidia, recibieron el sobrenombre de *Commodianos* por voluntad del emperador Cómodo; tras la muerte y *damnatio memoriae* del emperador, en el año 193 d.C., se eliminó el calificativo de las inscripciones públicas (Crespo 2014: 71-72).

En el ámbito privado encontramos también testimonios epigráficos en los que aparecen borrados los nombres de personas de a pie. En estos casos no existe un procedimiento en el que se haya decretado formalmente la *damnatio memoriae*: se produce aquí, como señala Flower (2006: 10-11), una *apropiación* de la simbología de las sanciones oficiales por los particulares, en el marco de disputas domésticas y familiares. No sólo se trata de desairar la memoria de una persona. A veces la erosión del nombre obedece a objetivos más mundanos

y más concretos: así, en una situación de conflicto por una herencia, puede eliminarse de un epígrafe a alguien del que no se desea que figure como pariente o descendiente legítimo y pueda reivindicarse llegado el momento (Crespo 2014: 108-112). De todos modos, no se trata, como decimos, de medidas de naturaleza jurídica, y no vamos a detenernos en ellas.

La *damnatio memoriae* no implicaba necesariamente la eliminación del *nomen* de algún tipo de soporte material: existían otras posibilidades. Así, las proscripciones de Sila produjeron un peculiar supuesto de olvido del nombre. En Roma los libertos conservaban el *nomen* de sus antiguos dueños. Pero Sila se apropió de los esclavos de los proscritos, que fueron posteriormente manumitidos por la gracia del dictador. En consecuencia, aquellos no tomaron el *nomen* de sus primeros amos, sino el de Sila, quien los había liberado: el recuerdo de los proscritos se perdió; en cambio, Roma se llenó de Cornelios (más de 10.000, señala Flower 2006: 92-93).

Finalmente, la *damnatio memoriae* podía consistir también en la prohibición de volver a utilizar, dentro de una misma *gens*, el *praenomen* o el *cognomen* del *damnatus*, al haberse hecho éste odioso. Se trata de un supuesto muy peculiar en el que confluyen la interdicción legal y, como señala Uría (1997: 126), la interdicción lingüística. Así, tras reprimir la sedición de Marco Manlio Capitolino, acusado de aspirar al *regnum*, el Senado decretó que, a partir de entonces, ningún miembro de la *gens Manlia* llevase el nombre de Marco (Liv. 6.20.13: *quod gentis Manliae decreto cautum est ne quis deinde M. Manlius vocaretur*). No podemos saber si la medida adoptada contra Manlio sentó un precedente o si, por el contrario, se trataba de una práctica conocida con anterioridad en el ámbito privado. En este sentido, recuerda Flower (2006: 49) que los *Claudios* patricios dejaron de utilizar por propia iniciativa el *praenomen* Lucio después de que dos de sus miembros, que tenían ese nombre, fueran condenados (Suet. *Tib.* 1: *Luci praenomen consensu repudiavit, postquam e duobus gentilibus praeditis eo alter*

latrocinii, caedis alter convictus est). Por otro lado, destaca también Flower (2006: 49-50) que, tras la condena de Manlio, las familias patricias tradicionalmente asentadas en el Capitolio aparentemente dejaron de utilizar el *cognomen Capitolinus*, bien sea de común acuerdo, bien en virtud de algún tipo de presión ejercida por el Senado.

El *praenomen* Marco volvió a verse afectado por una medida de este tipo a raíz del enfrentamiento entre Augusto y Marco Antonio: tras declarar a este último *hostis*, el Senado prohibió que ninguno de los Antonios llevase en lo sucesivo el *praenomen* de Marco (Plut. *Cic.* 49.6). El Senado acordó también que el nombre de Antonio y el de todos sus ancestros fuese eliminado de los *Fasti*, pero más adelante Augusto consideró tal medida excesiva y los Antonios volvieron a ocupar el lugar que les correspondía en la historia de Roma (sobre la memoria de Antonio, cfr. Flower 2006: 116-121).

Durante el Principado de Tiberio tenemos documentados otros dos casos de interdicción sobre el nombre. Así, Tácito (*ann.* 2.32.1) comenta que tras el juicio contra Escribonio Libón Druso, uno de los acusadores, Gneo Léntulo, propuso que ninguno de los Escribonios pudiese tomar el *cognomen* de Druso (*ne quis Scribonius cognomentum Drusi adsumeret*). El otro supuesto es el de Gneo Calpurnio Pisón, juzgado por el envenenamiento de Germánico y también por el cargo de sedición. Contra la memoria del reo, condenado *post mortem*, se adoptaron diversas medidas (cfr. De Castro-Camero 2000: 130 ss.). Aquí nos interesa destacar que el Senado ofreció a su hijo, llamado también Gneo, la posibilidad de recibir una parte de los bienes paternos siempre que cambiara de *praenomen*: *pars ut Cn. Pisoni filio concederetur isque praenomen mutare* (Tac. *ann.* 3.17.4). Hemos conservado el texto epigráfico del *Senatusconsultum de Cn. Pisone Patre* y allí se hace expresa referencia a esta cuestión (líneas 97 ss.): ... *donari/ nomine principis et senatus bonorum partem dimidiam eumque, cum tanto beneficio obligaretur, recte atque ordine facturum, si praenomen patris/ mutasset*. El supuesto que ahora analizamos presenta una notable diferencia con los anteriores. En

este caso el Senado no prohibió la utilización del *praenomen* Gneo ni obligó al hijo de Pisón a cambiar de nombre: la decisión quedaba en su mano, pero se trataba de un requisito para recibir la mitad de los bienes paternos. De Castro-Camero (2000: 136-137) sostiene que, desde el punto de vista jurídico, estamos ante la figura que conocemos como *donación onerosa*: en ella el donatario queda obligado a cumplir una pequeña carga que, sin embargo, no desvirtúa la naturaleza de la donación como negocio jurídico gratuito. En el caso que nos ocupa, tras la condena de Pisón se había producido la confiscación de todos sus bienes, que habían sido atribuidos al Estado (*publicatio bonorum*). Al hijo de Pisón se le ofreció la posibilidad de *donarle* (*donari*) –en sentido técnico–, en nombre del Senado y del príncipe (*nomine principis et senatus*), la mitad de esos bienes si accedía a cambiar de nombre. El hijo de Pisón accedió, tomando el nombre de Lucio.

Por último, vamos a comentar brevemente un suceso acaecido bajo el Principado de Nerón: Sulpicio Camerino *Pítico* y su hijo fueron ejecutados porque se negaron a renunciar a su *cognomen*, que habían heredado de sus antepasados. En este caso los afectados no habían cometido delito alguno ni se había acordado ninguna medida contra su memoria que implicase la eliminación del *cognomen*. Lo que sucedió es que, tras haber sido proclamado Nerón vencedor de los juegos *Píticos*, se consideró una irreverencia que Sulpicio Camerino y su hijo continuaran utilizando ese apelativo (Dio 62.1.18). Bauman (1974: 156-157) recuerda que el Derecho Romano contemplaba expresamente el supuesto de difamación *sub alieno nomine*. Se pretendía con ello castigar a quienes vertían injurias ocultos tras un pseudónimo (cfr. *supra*, epígrafe 6.7), pero Bauman apunta que la previsión legal pudo ser objeto de una interpretación extensiva, de manera que el simple hecho de usar el nombre de otro pasó a considerarse injuria. Tal hipótesis es ocurrente, pero no nos acaba de convencer: vista la arbitrariedad reinante en tiempos de Nerón, la ejecución de Sulpicio Camerino y su hijo pudo justificarse de cualquier otro modo.

Para cerrar este epígrafe, hemos de señalar que la contravención de las disposiciones adoptadas *in memoriam rei* podía tener consecuencias legales. En época republicana tenemos documentado un ejemplo muy ilustrativo, que pasamos a comentar. En el año 99 a.C. el Senado dictó un *senatus consultum ultimum* en el que autorizaba al cónsul Mario a adoptar las medidas necesarias contra el tribuno Lucio Apuleyo Saturnino y el pretor C. Servilio Glaucia, por considerar que con su actividad estaban poniendo en peligro al Estado. Saturnino y Glaucia acabaron linchados por una turba tras haber sido encerrados por Mario en la *curia Hostilia*. Pero, al margen del desenlace concreto de este episodio, lo que aquí nos interesa destacar es que también se adoptaron medidas contra la memoria de Saturnino y que se procedió contra aquellos que no las respetaron. Así, Cicerón comenta en su defensa de Rabirio que en el año 98 a.C. Sexto Titio fue procesado por conservar en su casa un retrato de Saturnino. Al año siguiente, Gayo Apuleyo Deciano, que había sido tribuno en el año 98 a.C., fue acusado de haber lamentado públicamente la muerte de Saturnino en el transcurso de un juicio que tuvo lugar bajo su tribunado. Ambos procesos se sustanciaron ante la *quaestio de maiestate* y terminaron en condena. Paradójicamente, la *quaestio de maiestate* había sido creada por el propio Saturnino en el año 103 a.C. (sobre este episodio, Flower 2006: 81-84).

En época imperial, los efectos de la *damnatio memoriae* decretada contra un emperador presentan una distribución geográfica irregular a lo largo del Imperio Romano, dependiendo en buena medida de las simpatías o antipatías que aquél despertara en los distintos territorios. Observa Crespo (2014: 130) que, en muchos casos, las *damnationes* de emperadores dejaron una huella mucho más profunda en la *Vrbs* que en el resto del territorio itálico y en las provincias. Los atropellos que los emperadores pudieran cometer en Roma no afectaban necesariamente a la vida de los provinciales, quienes podían valorar positivamente la eficacia de la administración romana, las labores de evergetismo o las concesiones de ciudadanía o del *ius Latii* por parte de los

distintos emperadores. Así, la *damnatio memoriae* de Domiciano está ampliamente atestiguada en los monumentos de Hispania. Los Flavios tuvieron una relación muy intensa con este territorio y concedieron el *ius Latii* a muchas poblaciones. Las evidencias relativas a los mismos son por ello abundantes y, en consecuencia, la *damnatio* de Domiciano pudo practicarse sobre un número importante de inscripciones. Sin embargo, Crespo (2014: 85) destaca un dato muy significativo: es bastante más abundante la evidencia epigráfica de este emperador respetada que la damnificada.

6.4 Silencio, Olvido y Literatura

La obra literaria juega un importante papel en la preservación de la *memoria*. Como apuntábamos al inicio del epígrafe anterior, en el pensamiento griego arcaico corresponde al poeta dispensar *Memoria* u *Olvido*. Añadiremos ahora que el poeta, conocedor de la trascendencia de su obra, aspirará a perpetuar su propio nombre a través de su poesía. Así, Íbico de Regio, en una composición destinada a alabar a Polícrates, tirano de Samos (*P.M.G.* 282 (a) 47 s.), afirma: κλέος ἀφθιτον ἐξεῖς ὡς κατ' αἰδᾶν καὶ ἐμὸν κλέος (“De fama inmortal gozarás, en la medida en que sean inmortales mi canto y mi propia fama”). No vamos a analizar con detalle la evolución de estas ideas en el pensamiento griego ni tampoco en el romano, pues ello nos alejaría del objeto de nuestro estudio. Nos limitaremos a recordar que entre las formas preliterarias latinas se cuentan los *carmina convivalia*, que cantaban las gestas de hombres ilustres. Por otro lado, la idea de que la obra artística está llamada a perdurar y a procurar fama inmortal a su autor está bien atestiguada en Roma. Tal vez nada exprese tan bien este sentimiento como los conocidos versos con los que Horacio cierra el libro tercero de sus *Odas* (3.30): *Exegi monumentum aere*

perennius [...] Non omnis moriar multaue pars mei vitabit Libitinam (“He levantado un monumento más duradero que el bronce [...] No moriré del todo y buena parte de mí escapará a Libitina”). Pero, además de la poesía, depositaria tradicional de la memoria, otros géneros reivindicarán también su protagonismo a la hora de conservar el recuerdo de los hombres. Plinio el Viejo justificaba así por qué empezó a escribir una historia de las guerras de Germania: se le apareció en sueños el fantasma de Druso, quien había muerto en un accidente montando a caballo en aquellas tierras, y le encomendó que velase por su memoria y que lo rescatase de la afrenta del olvido (Plin. *epist.* 3.5.4: *commendabat memoriam suam orabatque ut se ab iniuria oblivionis assereret*). En la misma línea, Tácito cierra su *Vida de Agrícola* con unas sentidas consideraciones sobre la importancia de recordar a los varones ilustres (Ag. 46):

Quidquid ex Agricola amavimus, quidquid mirati sumus, manet mansurumque est in animis hominum in aeternitae temporum, fama rerum; nam multos veterum velut inglorios et ignobilis oblivio obruit: Agricola posteritati narratus et traditus superstes erit.

“Todo lo que hemos amado de Agrícola, todo aquello que hemos admirado, permanece y permanecerá en el corazón de los hombres por la eternidad de los tiempos, debido a la fama de sus acciones. A muchos de los antiguos los ha sepultado el olvido, dejándolos sin gloria y desconocidos: Agrícola, transmitido a la posteridad, sobrevivirá”.

Dado que, según hemos visto, la literatura está estrechamente ligada a la memoria, la *damnatio memoriae* decretada contra una persona puede afectar a una obra literaria. Bajo el Principado de Augusto, Cornelio Galo, poeta elegíaco y amigo de Virgilio, cayó en desgracia. El emperador había impulsado su carrera y lo había nombrado prefecto de la nueva provincia de Egipto. Pero, al parecer, su modo de administrar la provincia enojó al emperador, quien lo mandó llamar, renunció a su amistad y le prohibió la entrada en su casa y en cualquiera de sus provincias a lo largo del Imperio. Cornelio Galo se suicidó en el año 27 o 26 a.C. Su memoria fue borrada de los monumentos egipcios y no ha

dejado prácticamente rastro (cfr. Flower 2006: 125-129). Pero, además, el emperador pidió a Virgilio que suprimiera de sus *Bucólicas* unos versos compuestos en alabanza de Galo (así lo recoge Servio en su comentario a Verg. ecl. 10.1). El poeta de Mantua siguió la recomendación de Augusto y tales versos no han llegado hasta nosotros.

Otro episodio acaecido en tiempos de Augusto tiene al propio emperador como *damnificado*. Augusto prohibió la entrada en su casa al historiador griego Timágenes. Estaba enojado con él por motivos varios: a pesar de las repetidas advertencias del emperador, el historiador era incapaz de contener su lengua (Séneca el Rétor, *contr.* 10.5.22; *Sen. de ira* 3.23.5-6: *Saepe illum Caesar monuit, moderatius lingua uteretur; perseueranti domo sua interdixit*). Por su parte, Timágenes quemó los libros de su historia dedicados a las gestas de Augusto (*libros acta Caesaris Augusti continentes, historias rerum ab illo gestarum*), “como si también él le negara el acceso a su talento”, según dice Séneca el Rétor (*quasi et ipse illi ingenio suo interdiceret*). Pero tal acción no tuvo mayor trascendencia: el emperador no adoptó ninguna represalia por la afrenta y su memoria no sufrió tampoco ningún daño. De hecho, el filósofo Séneca nos transmite esta anécdota en un pasaje en el que elogia la benevolencia de Augusto, quien no se dejaba llevar por la ira. Ahora bien, si el emperador reaccionó con aparente indiferencia ante la quema de los libros de Timágenes, no permitió, por el contrario, que Virgilio entregase al fuego su *Eneida* (Plin. *nat.* 7.114): la obra estaba llamada a cumplir un importante papel en el programa de reconstrucción nacional emprendido por Augusto y este objetivo debía primar sobre la insatisfacción personal del poeta –suponiendo, claro está, que esa insatisfacción de Virgilio llegara realmente hasta el punto de querer quemar la *Eneida*, cosa discutible (cfr. las reflexiones de Vidal 1992)–.

En los supuestos que acabamos de comentar, el poeta o el historiador niegan la memoria a alguien (aunque, en el caso Virgilio, éste actúa a instancias

del emperador). En otros casos, es el propio literato quien padece este tipo de represalias. Desde el Poder puede atacarse aquello que le es especialmente querido, aquello que, según hemos comentado, le ha de reportar *fama*: el producto de su genio artístico, su obra. En las páginas que siguen comentaremos las distintas medidas que pueden adoptarse contra las obras literarias en sí consideradas, por orden de mayor a menor gravedad. La represalia más terrible es, sin duda, la quema de libros. En época republicana tenemos documentados algunos casos de cremación pública de libros, justificados en nombre de la religión tradicional (Forbes 1936: 118 y, con más detalle, Gil 2007: 121-141). Bajo el gobierno de los emperadores se repitieron episodios similares: así, en el año 12 d.C. Augusto, en su calidad de *pontifex maximus*, acordó la quema de los *libri fatifici* que no ofrecían suficientes garantías; el expurgo afectó incluso a los libros Sibilinos (Cramer 1945: 167-168; Gil 2007: 173-174). Pero a nosotros nos interesa, en concreto, la condena a las llamas de las obras literarias *stricto sensu*. En el poema 36 de Catulo Lesbia ha hecho una promesa a Venus y Cupido: si aquel regresa sano y sano y deja de hacer vibrar sus terribles yambos, ofrecerá al dios de lentos pies (Vulcano) los escritos más escogidos del peor de los poetas para que sean quemados en leños malditos (3-8: *nam sanctae Veneri Cupidinique/ uouit, si sibi restitutus essem/ desissemque truces uibrare iambos/, electissima pessimi poetae/ scripta tardipedi deo daturum/ infelicibus ustulanda lignis*). Para cumplir ese voto Catulo escoge los escritos de Volusio (18-20): “Y vosotros, mientras tanto, venid al fuego, llenos de tosquedad y torpeza, *Annales* de Volusio, escritos de mierda” (*at uos interea uenite in ignem,/ pleni ruris et inficitiarum/ annales Volusi, cacata carta*). El hecho de emplear la madera de un *arbor infelix* para la quema de esos escritos revela que el acto tiene el carácter de rito purificadorio, como observan Clarke (1968: 580) y, sobre todo, Ronconi (1964: 969), quien recuerda que los *malos versos*, los versos compuestos sin arte, se hallan cargados de poder maléfico y pueden causar

tanto daño como los *versos malos*, esto es, los versos injuriosos (cfr. *supra*, capítulo V).

La quema de obras en el ámbito privado, sea por su escasa calidad literaria, sea por su carácter ofensivo, está igualmente documentada durante el Principado (cfr. los trabajos de Clarke y Ronconi citados *supra*). Pero ahora se produce una novedad: también las autoridades empiezan a aplicar el fuego a las obras literarias. El primero en verse afectado por esta medida fue el orador Tito Labieno, en tiempos de Augusto. Séneca el Rétor (*contr.* 10.praef.4-8) narra el episodio con bastante detalle. Labieno era orador de reconocido talento, pero objeto de numerosos odios. Hablaba con desmesurada libertad, tanta –dice Séneca–, que excedía incluso de lo que entonces se entendía por *libertad* (*libertas tanta, ut libertatis nomen excederet*). Y arremetía contra personas de todos los estamentos con tal furia que era conocido como *Rabieno* (*et, quia passim ordines hominesque laniabat, Rabie(nu)s vocaretur*). Afirma Séneca que contra él se ideó un nuevo castigo: sus enemigos resolvieron que todos sus libros fuesen quemados (*In hoc primum excogitata est nova poena; effectum est enim per inimicos, ut omnes eius libri comburerentur*). Más adelante se dice que dicha medida fue acordada por un senadoconsulto (*ex senatus consulto urebantur*). Cramer (1945: 171-173) y Gil (2007: 177) consideran que contra Labieno se siguió un proceso de *lesa majestad*. Pero ello es difícil de conciliar con un conocido pasaje de los *Annales* de Tácito (1.72) del que parece desprenderse que la primera víctima de la *lex maiestatis* fue Casio Severo. En realidad, el texto de Séneca no especifica el procedimiento seguido. Bauman (1974: 31, nota al pie) cree probable que contra Labieno no se presentaran formalmente cargos y que la quema de su obra fuera la única sanción infligida; recuerda, en este sentido, los precedentes de época republicana. En la misma línea, Manfredini (1979: 183) habla también de una “medida extraordinaria del Senado”, que no afectaba a la persona, sino únicamente a la obra.

Séneca manifiesta su disgusto ante una medida de este tipo: “Hecho sin precedentes e inusitado, someter al suplicio el producto del esfuerzo” (*res nova et inusitata, supplicium de studiis sumi*). Al menos hay que felicitarse –dice Séneca– porque esta crueldad que se ceba con el talento fuera inventada después de Cicerón. Porque, ¿qué habría pasado si a los triúmviros les hubiese dado por proscribir también el talento del Arpinate? (*bono hercules publico ista in poenas ingeni versa crudelitas post Ciceronem inventa est. quid enim futurum fuit, si triumviris libuisset et ingenium Ciceronis proscribere?*). Sobre esta cuestión vuelve Séneca en su séptima *Suasoria*, en la que varios oradores disertan sobre el siguiente tema: si Cicerón ha de aceptar la oferta de Antonio de quemar su obra a cambio de salvar la vida. Hay de destacar que todos los intervinientes se pronuncian a favor de rechazar tal oferta: una vida indigna no es comparable a la fama eterna que le reportarán a Cicerón sus discursos. El tema tratado en esta suasoria se convirtió en un motivo tópico de declamación en las escuelas de retórica. Cramer (1945: 173-175) considera –y no parece ir desencaminado– que a su difusión debió contribuir el fuerte impacto causado por la condena de la obra de Labieno. Y, si la medida causó honda conmoción entre las gentes ilustradas, la propia víctima no pudo soportar la afrenta sufrida ni quiso sobrevivir a su talento (*non tulit hanc Labienus contumeliam nec superstes esse ingenio suo voluit*): se hizo conducir a la tumba de sus antepasados y encerrar allí, de manera –dice Séneca– que, no sólo acabó con su vida, sino que también se dio sepultura (*non finivit tantum se ipse sed etiam sepelivit*).

Sentado un precedente con Labieno, la quema de la obra fue decretada posteriormente contra otros autores: Casio Severo, en tiempos de Augusto (Suet. *Gai.* 16.1); Cremucio Cordo y Emilio Escauro, en tiempos de Tiberio (Tac. *ann.* 4.35; Suet. *Gai.* 16.1; Suet. *Tib.* 61; Sen. *contr.* 10.praef.3); Fabricio Veyento, en tiempos de Nerón (Tac. *ann.* 14.50); Aruleno Rústico y Herenio Senecio en

tiempos de Domiciano (Tac. *Agr.* 2.1). En estos supuestos nos consta que los afectados, a diferencia de Labieno, sí sufrieron un castigo en sus personas, aparte de la quema de sus libros. Pero cabe plantearse si las medidas adoptadas contra la obra de un autor resultaban realmente efectivas. La ejecución de esas *literary death-sentences*, como las llama Cramer (1945: 171), se encomendaba, en Roma, a los ediles y, fuera de la *Vrbs*, a los magistrados municipales. La posesión y la lectura de los libros condenados a la quema resultaba punible (Cramer 1945: 194), pero había quien se arriesgaba a salvar alguna copia, que podía ver nuevamente la luz si el autor en cuestión era *rehabilitado*. Calígula (Suet. *Gai.* 16.1) permitió que los escritos de Tito Labieno, Cremucio Cordo y Casio Severo fueran buscados, que circularan y que pudieran leerse, afirmando que tenía sumo interés en que todos los hechos fueran transmitidos a la posteridad. Algunos escritos de Labieno y Casio Severo habían escapado a su infausto destino, pues Quintiliano puede mencionarlos cincuenta años después. También maneja Quintiliano una versión de la obra de Cremucio Cordo, expurgada de aquellos pasajes que provocaron su ruina (Cramer 1945: 195-196). En el caso de Cremucio Cordo poseemos información adicional sobre las circunstancias en las que se preservó su obra: su hija Marcia y otras personas escondieron algunas copias (Dio 57 24.4). En su *Consolatio ad Marciam* (1.2) el filósofo Séneca agradece a Marcia el gran servicio prestado a la posteridad al conservar la obra de su padre, que ha podido ver nuevamente la luz cuando las circunstancias han sido propicias: con ello Marcia lo ha librado de la verdadera muerte; con ello ha devuelto el lugar que les corresponde a esos libros que aquel hombre valeroso escribió con su propia sangre (*a uera illum uindicasti morte ac restituisti in publica monumenta libros quos uir ille fortissimus sanguine suo scripserat*). La preservación de la obra de Cremucio Cordo suscita en Tácito unas reflexiones acerca de lo vano que resulta intentar acallar el talento (*ann.* 4.35):

quo magis socordiam eorum inridere libet qui praesenti potentia credunt extinguere posse etiam sequentis aevi memoriam. nam contra punitis ingeniiis gliscit auctoritas, neque aliud externi reges aut qui eadem saevitia usi sunt nisi dedecus sibi atque illis gloriam peperere.

“Por ello resulta ridícula la insensatez de aquellos que, confiados en su efímero poder, creen que pueden extinguir el recuerdo para los tiempos venideros. Por el contrario, con el castigo del talento, crece la autoridad de los perseguidos, y los soberanos extranjeros que han usado de la misma crueldad no han conseguido sino la deshonra para sí mismos y la gloria para aquellos”.

Las medidas represivas pueden resultar, no sólo vanas, sino también contraproducentes. Dión Casio (57.24.4) comenta que, cuando la obra de Cremucio Cordo volvió a circular, despertó gran interés precisamente por el trágico destino de su autor. No es el único ejemplo. En otro pasaje de sus *Annales* (14.50), Tácito comenta que los libros de Fabricio Veyento, llenos de insultos contra senadores y sacerdotes y condenados al fuego por Nerón, se buscaron y leyeron con fruición mientras ello resultaba peligroso; en cambio, cuando, tiempo después, su posesión fue permitida, cayeron en el olvido (*conquisitos lectitatosque, donec cum periculo parabantur: mox licentia habendi oblivionem attulit*). Sin embargo, no cabe duda de que en algunos casos la quema de libros fue una medida efectiva y supuso la pérdida definitiva de algunas obras. Así sucedió con los siete discursos publicados por Mamerco Emilio Escauro, que, según Séneca el Rétor (*contr. 10.praef.3*), fueron condenados al fuego por un senadoconsulto (*orationes septem edidit, quae deinde (ex) senatus consulto combustae sunt*). Séneca tiene una opinión negativa de Escauro, persona dotada de talento, pero descuidada y perezosa. Por ello considera que, en este caso, el fuego le habría hecho un favor, si no fuera porque se conservaban unos *libelli* más flojos aún que sus discursos y que contradecían la fama de la que gozó Escauro (*bene cum illo ignis egerat, sed extant libelli, qui cum fama eius pugnant, multo quidem solutiores ipsis actionibus*).

Aparte de la quema de libros, los emperadores utilizaron otros procedimientos para *silenciar* a algunos autores: nos referimos en concreto a Lucano y a Ovidio. En su biografía de Lucano, Vacca (11 ss.) afirma que el talento del poeta le granjeó la inquina de Nerón. Debido a su vanidad sin límite, el emperador reclamaba para sí la primacía, no sólo entre los hombres, sino también en las artes y las letras. Por ello prohibió a Lucano la actividad poética y defender causas en los tribunales (*quare inimicum fecit imperatorem, quo ambitiosa vanitate, non hominum tantum, sed et artium sibi principatum vindicante interdictum est ei poetica, interdictum est etiam causarum actionibus*). Dión Casio (62.29.4) y Tácito (*ann.* 15.49) ofrecen una versión similar de este episodio: ambos coinciden en señalar que la medida adoptada contra el poeta vino motivada por los celos artísticos de Nerón. Pero Tácito precisa un poco más en qué consistió esa *interdicción* impuesta a Lucano: Nerón intentaba acallar la fama de su poesía y le había prohibido *hacerla pública* (*quod famam carminum eius premebat Nero prohibueratque ostentare*). Así pues, al poeta sólo le quedaba la posibilidad de escribir para sí mismo, a menos que decidiese correr algún riesgo y dar a conocer su obra a un reducido círculo de allegados (Rudich 1997: 111). Pero la prohibición impuesta a Lucano tuvo otras consecuencias. Suetonio (*Luc.* 18) afirma que entre la producción de Lucano se contaba un *carmen famosum* escrito contra el emperador y sus amigos: Rudich (*ibidem*) cree que Lucano pudo escribir ese *carmen* en respuesta a la medida adoptada contra su persona; si así fue, el *carmen* debió circular de forma clandestina, aunque no podemos asegurar nada con certeza. Señala también Rudich (1997: 152-155) que la nueva situación en que se encontraba el poeta debió afectar necesariamente a su *Farsalia*, que se encontraba en proceso de composición: dado que Lucano no tenía ya nada que perder, carecía de sentido imponerse una autocensura y podía consignar por escrito sus opiniones políticas con mayor claridad. Analizando el tono de los distintos libros, Rudich concluye que la prohibición debió llegarle a Lucano cuando se encontraba trabajando en el libro IV: entonces

por vez primera se menciona en la obra, por su nombre, a la dinastía Julio-Claudia. Sea como fuere, aparte de estas represalias de orden *literario*, Lucano pasó a la acción política y se sumó a la conjura de Pisón. La ideología de Lucano es cuestión discutida. No podemos descartar que el poeta albergara genuinos sentimientos republicanos o un sincero deseo de liberar al Estado del tirano, pero, en su narración de la conjura, Tácito afirma (*ann.* 15.49) que a Lucano lo movían intereses personales y menciona acto seguido la referida prohibición de hacer pública su obra (*Lucanum propriae causae accendebant quod famam carminum eius premebat Nero prohibueratque ostentare*).

Por último, vamos a referirnos al caso de Ovidio. Al poeta de Sulmona no se le prohibió seguir escribiendo ni dar a conocer su producción, pero, por lo que se desprende de algunos de sus poemas, su obra fue retirada de las bibliotecas públicas por orden del emperador. Sin duda tal medida fue aplicada al *Ars amatoria*, una de las supuestas causas de su destierro (*trist.* 2.8): *carmina fecerunt, ut me moresque notaret/ iam demi iussa Caesar ab Arte meos*. Pero en la elegía que abre el libro tercero de *Tristia* (3.1.65 ss.) se dice que no sólo el *Ars*, sino toda la producción del poeta, ha desaparecido de las bibliotecas. En este poema Ovidio describe el recorrido que realizará su librito de elegías por los principales monumentos de Roma hasta llegar a la biblioteca adosada al templo de Apolo. Y he aquí lo que se encuentra el librito, que nos habla en primera persona:

*Quaerebam fratres, exceptis scilicet illis,
quos suus optaret non genuisse pater.
Quaerentem frustra custos e sedibus illis
praepositus sancto iussit abire loco.*

“Buscaba a mis hermanos, excepto a aquellos, claro está,/ cuyo progenitor desearía no haber engendrado./ Mientras los buscaba en vano, el guardián de aquel edificio/ me ordenó que abandonara ese lugar sagrado”.

El librito continúa su viaje y comprueba que también le está vedada la entrada en el resto de las bibliotecas públicas de Roma, de manera que no puede sino lamentarse: la desventura del desdichado poeta se extiende a su producción, de manera que sus vástagos padecen, como él, el exilio (*in genus auctoris miseri fortuna redundat,/ et patimur nati, quam tulit ipse, fugam*). Mientras el César no cambie de parecer y los lugares públicos permanezcan cerrados, la obra del poeta habrá de refugiarse en alguna residencia privada: *Interea, quoniam statio mihi publica clausa est,/ priuato liceat delituisse loco* (en el mismo sentido *Pont.* 1.1.5-12). En *trist.* 3.14.8-10 Ovidio explota nuevamente el motivo del *exilio* aplicado a su producción. El poeta pide a su amigo Julio Higino, director de la biblioteca palatina (Suet. *gramm.* 20), que “en la medida que pueda”, conserve su obra en Roma (*quaque potes, retine corpus in urbe meum*): el exilio se ha decretado contra él, no contra sus libritos, que no merecen el mismo castigo que su autor (*est fuga dicta mihi, non est fuga dicta libellis,/ qui domini poenam non meruere sui*).

Si, como parece, toda la producción ovidiana, y no sólo el *Ars amatoria*, fue retirada de las bibliotecas, es lógico concluir que tal medida no respondía –o no respondía exclusivamente– a una censura de tipo moralizante; se trataba más bien de una represalia personal del emperador contra el poeta (Gil 2007: 179). Pero Ovidio tenía también otros motivos para lamentarse. En Roma solía compartir con sus amigos los versos recién compuestos: las críticas y consejos de éstos contribuían, en su caso, a dar a los poemas su forma definitiva (Bérchez 2009: 103-104). Desde su destierro en Tomis, el poeta recordará esta costumbre con añoranza (*trist.* 3.7.23-26; *Pont.* 2.4.13-18; *Pont.* 4.12.25-26). Y se preguntará también si sus amigos, como Aurelio Cota, lo echan de menos (*Pont.* 3.5.37-44): “Dime, joven que compartes plenamente mis aficiones, si a causa de ellas te acuerdas de mí. Cuando recitas a los amigos un poema recién acabado o cuando pides –como acostumbras a hacer– que ellos te reciten los suyos [...] ¿también ahora está el nombre de Nasón en tus labios” (*Dic tamen, o iuuenis*

*studiorum plene meorum,/ ecquid ab his ipsis admoneare mei./ Ecquid, ubi aut recitas
factum modo carmen amicis/ aut, quod saepe soles, exigis ut recitent,/*
quaeror [...] nunc quoque Nasonis nomen in ore tuo est?). En Tomis Ovidio no tiene
a nadie a quien recitar sus poemas ni hay nadie que entienda siquiera la lengua
latina (*trist.* 4.1.89-90: *sed neque cui recitem quisquam est mea carmina, nec
qui/ auribus accipiat verba Latina suis*). Allí el bárbaro es él y los estúpidos Getas
—dice Ovidio— se ríen de las palabras latinas (*trist.* 5.10.37-38: *Barbarus hic ego
sum, qui non intellegor ulli,/ et rident stolidi uerba Latina Getae*). En estas
circunstancias, el poeta escribe y lee para sí: —¿qué otra cosa puede hacer?—
(*trist.* 4.1.91: *ipse mihi—quid enim faciam?—scriboque legoque*), aunque a menudo
no puede contener el llanto y las letras se humedecen con sus lágrimas (*trist.* 4.1
95-96: *saepe etiam lacrimae me sunt scribente profusae,/ umidaque est fletu littera facta
meo*). Con todo, la escritura es su único consuelo, el único modo de olvidar sus
desdichas (*trist.* 5.5.67: *carminibus quaero miserarum obliuia rerum*). Allí no hay
nada más. Como el peor de los castigos, sólo silencio.

CONCLUSIONES

1.- En este trabajo hemos analizado la evolución que experimenta en Roma una idea: la idea de que la palabra es un instrumento potencialmente ofensivo, apto para infligir daño. En su origen, esta idea no es sino una manifestación de la creencia, más amplia, en el poder mágico de la palabra, y especialmente del nombre, para crear, destruir o, en general, producir modificaciones en la realidad. Pero, para que la palabra produzca su mágico efecto, han de utilizarse los términos precisos: a las cosas hay que llamarlas por su propio nombre; y a las personas, divinidades o seres animados en general, por su nombre propio. De ahí que, en sus primeras manifestaciones, el *laedere verbis* consista en un *laedere nominatim et cum certis verbis*.

2.- La creencia en el poder mágico de la palabra, atestiguada a nivel planetario en culturas muy diferentes entre sí, está bien documentada en Roma: en las prácticas cotidianas y en los usos lingüísticos del hombre de a pie, en los rituales oficiados por los magistrados y sacerdotes del pueblo romano y, desde luego, en la lengua jurídica. En efecto, la fuerza creadora de la palabra se manifiesta con claridad en la fase más antigua del Derecho Romano: es el hecho mismo de pronunciar unas palabras determinadas (*certa verba, concepta verba*) lo que produce unos efectos jurídicos particulares. Pero si, por un lado, el Derecho se sirve de la fuerza creadora de la palabra, también reacciona frente a aquellos supuestos en los que ésta se utiliza para *hacer daño*.

3.- El romano considera que las palabras de mal agüero pueden atraer la desgracia. Y siente también que entre la *persona* y su *nombre* existe un vínculo

sustancial; de ahí la importancia de conocer y pronunciar el nombre propio de una persona si se pretende producir algún efecto sobre la misma. Estas creencias son compartidas por muchas culturas y dan lugar a la aparición de tabúes lingüísticos, cuya infracción puede ser castigada por el Derecho. En el caso de Roma, tenemos noticias de un tabú que afectaba al nombre verdadero de la propia *Vrbs* y/o de su divinidad tutelar. Los antiguos relacionaban ese tabú con el ritual de la *evocatio deorum*. A través de la *evocatio* los pontífices romanos se dirigían a la divinidad tutelar de un pueblo enemigo, invitándola a que abandonase al mismo y se pasase al bando romano, con la promesa de recibir en Roma un culto mejor. Mediante la prohibición de revelar el nombre secreto de la *Vrbs* los romanos pretendían evitar que sus enemigos obrasen del mismo modo: esto es, que pudiesen *evocar* a su divinidad tutelar. No obstante, se ha puesto en duda que el conocimiento del nombre verdadero del dios o diosa tuviese realmente la trascendencia que le atribuyen los antiguos: los propios romanos disponían de fórmulas impersonales, del tipo *sive deus sive dea*, que podían utilizarse en aquellos casos en los que se desconocía el nombre propio de la divinidad. Pero nosotros sostenemos que la generalización de esas fórmulas impersonales no es incompatible con la pervivencia del tabú que rodeaba al nombre secreto de Roma: sin duda, persistía la conciencia de que el nombre propio está dotado de un especial poder *evocador*.

Las fuentes nos han transmitido la historia del tribuno de la plebe, poeta y erudito Valerio Sorano, quien –en circunstancias no demasiado claras– osó revelar el nombre secreto de Roma y pagó su osadía con la crucifixión. Teniendo en cuenta la pena impuesta, se ha apuntado que su revelación pudo ser considerada como un supuesto de *perduellio*, aunque tal calificación es muy dudosa. Sí podemos afirmar que la prohibición de revelar el nombre secreto de Roma, un verdadero tabú lingüístico, era desde el punto de vista jurídico una prohibición de *ius sacrum* conservada en la *disciplina pontificum*.

4.- Aparte de los supuestos en los que la infracción de un tabú lingüístico lleva aparejadas consecuencias *legales*, el Derecho toma en consideración el fenómeno del *male dicere*: esto es, la utilización consciente de la palabra para *hacer daño* a otro. El uso de *maldecir* no siempre se considera una práctica inmoral, impía o antijurídica: a menudo aparece vinculado a la idea de *Justicia*. En efecto, la maldición florece en aquellas culturas en las que el ordenamiento jurídico no está suficientemente desarrollado o no ofrece garantías suficientes a quienes se sienten víctimas de una afrenta. Además de ese *male dicere* pre- y para-legal, el propio Derecho puede servirse de la maldición para garantizar el cumplimiento de las leyes, de los tratados o, en general, de cualesquiera obligaciones. Por otro lado, junto a la *maldición* propiamente dicha pueden desarrollarse otras formas de *justicia popular* que se sirven también de la palabra: es el caso, en Roma, del *pipulus* y, sobre todo, de la *flagitatio*. En ocasiones el Derecho reprime esas prácticas de justicia popular. En otros casos autoriza a servirse de las mismas, como en el caso de la *obvagulatio* y de la *endoploratio*.

5.- En la ley de las XII tablas se aprecia una especial preocupación por el daño causado por la palabra. Un precepto decenviral castigaba el encantamiento de las mieses. Sostenemos que, probablemente, en esa práctica del *fruges excantare* se invocaba por su nombre a la planta o a alguna divinidad de la vegetación. La importancia de llamar a los seres animados por su nombre propio está mucho mejor documentada en los textos de maleficio, en las *tabellae defixionum*. La utilización de *carmina* y *devotiones* contra una persona resultaba punible conforme a otro precepto decenviral, que contemplaba el supuesto del *malum carmen incantare*. Posteriormente tales prácticas cayeron en la órbita de la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, debido a la ambigüedad del término *veneficium*, que podía designar tanto el envenenamiento a través de determinadas sustancias como el encantamiento a través de ensalmos. Las

prácticas mágicas también podían ser castigadas a título de *crimen maiestatis* cuando su destinatario era el emperador.

Un tercer precepto decenviral castigaba el *occentare sive carmina condere*. Cicerón presenta esta cláusula como una norma contra la difamación. Modernamente se ha sostenido que Cicerón interpretó de forma errónea la disposición decenviral y que, en realidad, ésta castigaba un supuesto de magia. Pero también se ha defendido que, para una época antigua, no resulta posible establecer una división demasiado tajante entre la *imprecación mágica* y la *injuria/difamación*: las propias voces *male dicere*, *mala dicta* y *mala lingua* se caracterizan por su ambivalencia semántica, pues resultan aplicables tanto a uno como a otro supuesto. Hemos expuesto una serie de argumentos en pro de la originaria confusión entre *palabra imprecatoria* y *palabra difamatoria*, aunque ello no permite zanjar el debate acerca del significado preciso que tenía la voz *occentare* en la época de las XII tablas.

6.- En su defensa de Celio, Cicerón califica a la ciudad de Roma como una *Vrbs maledica*. Y, en efecto, los testimonios literarios y epigráficos nos transmiten la imagen de una ciudad cuyos habitantes *dicen mal* los unos de los otros. Los tratados de retórica teorizan incluso sobre la práctica de la invectiva, estableciendo un catálogo de *loci* habituales de *vituperatio*. Entre éstos debemos destacar un motivo de invectiva genuinamente romano: la posibilidad de atacar a alguien aprovechando las connotaciones negativas de su propio *nomen* o *cognomen*. Pese a que el uso del *male dicere* se encuentra muy extendido, la moral popular censura a quienes se dedican a *hablar mal* de los demás, como puede apreciarse ya en la comedia plautina. Finalmente, el Derecho intervendrá para reprimir algunas de las manifestaciones de la *maledicentia*, a las que asigna un *nomen iuris* específico.

7.- La represión del *male dicere* comienza en el seno de la *domus*, en la que el *pater familias* ejerce su *potestas*. En el ámbito de la *civitas*, hemos destacado el importante papel que, desde antiguo, debió jugar la *coercitio* de los magistrados a la hora de reprimir algunas manifestaciones de la *maledicentia*. Al parecer, éste fue el cauce utilizado para castigar la insolencia de Nevio. Es cierto que el relato tradicional sobre el poeta presenta numerosos puntos oscuros, pero al menos ilustra las consecuencias que, verosímilmente, podía temer aquél que osase *decir mal* de los poderosos. Por otro lado, al hilo de la historia de Nevio hemos comentado la importancia que se atribuye en las fuentes a la *nominatio* del ofendido, especialmente –aunque no sólo– en el ámbito de la escena romana: desde los primeros tiempos rigió en Roma la prohibición de ὀνομαστικῶς κωμῶδειν.

8.- A partir del siglo II a.C. el pretor empieza a conceder una serie de acciones para la tutela del honor y de la honra de los particulares. El edicto *de convicio* castigaba las injurias proferidas *in coetu* y *cum vociferatione*. El edicto *ne quid infamandi causa fiat*, seguramente de fecha posterior, amplió el ámbito de tutela de los ciudadanos, estableciendo un cauce legal para reclamar frente a cualquier acción o expresión que reportase *infamia* a otro. Por último, el edicto *de adtemptata pudicitia* podía utilizarse frente a aquellas expresiones verbales que ofendían el pudor de una *matrona* o de los *praetextati*. Partiendo de esta regulación casuística, la jurisprudencia romana acabó por elaborar una noción general de *iniuria* que comprendía cualesquiera atentados contra la integridad física y moral de una persona.

El Derecho presta atención, en primer lugar, al fenómeno de la difamación oral, pero el edicto *ne quid infamandi causa fiat* permitía recabar también la tutela del pretor en los supuestos de difamación escrita. En un pasaje del Digesto que se ocupa de la *lex Cornelia de iniuriis* se hace también referencia a la difamación mediante el *liber editus*. Sin embargo, el texto presenta una serie

de dificultades y resulta dudoso si, efectivamente, la *lex Cornelia* se ocupó de la difamación escrita.

Cuando la afrenta verbal tenía como sujeto pasivo al pueblo romano o a sus autoridades la ofensa se consideraba constitutiva de *crimen maiestatis*. Tácito afirma con rotundidad que, antes de la *lex maiestatis* de Augusto, sólo resultaban punibles los *facta*, no los *dicta*. Sin embargo, algunos testimonios apuntan a que, en época republicana, las ofensas verbales también podían ser castigadas a título de *maiestas*, aunque se trataba de algo excepcional.

9.- El Derecho no reprime todos los supuestos de *maledicentia*: existen una serie de circunstancias en las que *licet vituperare*. Es éste el caso de las pullas lanzadas en los *fescennini* y en los *carmina triumphalia*. Para explicar la impunidad de este tipo de versos se han propuesto dos explicaciones –no incompatibles entre sí–: según unos, tales versos cumplirían una función apotropaica; según otros, funcionaban como válvula de escape de las tensiones sociales. Partiendo de esta tradición, los poetas intentarían justificar sus versos argumentando que se trata de simples *ioci*. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, el *animus iocandi* no excluye la existencia de un *animus laedendi* ni garantiza la impunidad.

El vituperio se practica frecuentemente –e impunemente– por los prohombres de la Ciudad en época republicana. En Roma la credibilidad de un personaje público lo es todo y, por ello, la descalificación política va estrechamente unida a la descalificación personal. Los políticos romanos estaban familiarizados con la práctica de la *vituperatio* y consideraban una muestra de *urbanitas* el saber atacar o responder según lo exigieran las circunstancias.

La invectiva es también habitual en los tribunales romanos y se ve favorecida por el carácter *agonal* del proceso. La práctica persiste en el Principado, aunque se observa una tendencia histórica a moderar su uso.

También se considera legítima la injuria vertida en respuesta a una ofensa previa. El *licet respondere* de los romanos es más amplio que nuestro concepto de *legítima defensa*: incluye la posibilidad de vengar una ofensa verbal, aunque la agresión ya haya concluido.

Por último, el romano se siente legitimado para censurar a aquellos que mantienen una conducta contraria a los estándares morales de la comunidad. El vituperio cumple incluso una función preventiva: el miedo al qué dirán aparta a los ciudadanos del camino equivocado. En Derecho también se puede declarar a alguien *infamis* y condenarlo a la *ignominia*, mediante la *nota censoria* o como consecuencia de la condena por un delito considerado *infamante*. Por otro lado, el Derecho tolera que, en determinadas circunstancias, los particulares puedan *decir mal* de otro, siempre que los hechos que se le imputan sean ciertos (*exceptio veritatis*).

10.- Hay dos personajes que se arrojan un especial protagonismo a la hora de ejercer una censura moral y en los que, además, el Verbo es especialmente poderoso: se trata de los oradores y de los poetas. En Roma jamás se reconoció a los poetas *legitimidad* para llevar a cabo una censura moral de sus conciudadanos: para Cicerón tal labor les corresponde a los censores. En la obra de los satirógrafos –y en la de Marcial, que escribe epigrama satírico– pueden encontrarse una serie de argumentos apologéticos con los que tratan de justificar su obra: la existencia de un *animus iocandi*, el propósito moral que anima su sátira –unido a su propia integridad moral–, la realidad de las faltas que imputan a otra persona (*exceptio veritatis*), la existencia de una ofensa previa a la que pretenden responder... Tales argumentos, aunque consistentes desde el punto de vista jurídico, no permiten resolver la perenne tensión entre la *libertas* y la *licentia* que caracteriza al género satírico. Sí hay un punto en el que se logra alcanzar cierto consenso: la práctica luciliana de *laedere nominatim* debe ser abandonada. En la sátira de Horacio las referencias a personas vivas –por lo

demás, *don nadies* de los que poco ha de temer– se reducen paulatinamente: el uso de nombres parlantes o de caracteres-tipo permite mantener la apariencia de ὀνομαστί κωμωδεῖν. Juvenal, por su parte, opta por atacar a personas ya fallecidas, aunque, al parecer, ello no le libró de represalias.

11.- El orador romano no tiene el problema de *legitimidad* al que se enfrenta el poeta: en Roma la posibilidad de tomar la palabra en público está reservada a aquellas personas que gozan de una especial *auctoritas*. Cicerón defiende la importancia del elogio y del vituperio a la hora de ejercer de guía moral de la comunidad. Sin embargo, el planteamiento ciceroriano obvia un hecho evidente: a saber, que el orador romano utiliza las armas de elocuencia en pro de la causa que en cada momento defiende y que ello puede provocar un embarazoso conflicto entre *discurso* y *Verdad*. Este conflicto se plantea con especial crudeza en el ámbito forense. Desde un punto de vista práctico, cuando el *patronus* toma la palabra ante un tribunal ha de transmitir la sensación de que está convencido de la Verdad y de la Justicia de la causa que defiende. Por otro lado, las tensiones entre *discurso* y *Verdad* suscitan una serie de problemas éticos y también jurídicos. El Derecho Romano de finales de la República castigaba la *praevaricatio*, que consistía en sostener una acusación sin la convicción necesaria, buscando que el reo resultara absuelto, y la *calumnia*, que consistía en imputar a una persona la comisión de un delito a sabiendas de que ello era falso: en el primer caso estamos –en palabras de Modestino– ante un *vera crimina abscondere*; en el segundo, ante un *falsa crimina intendere*. El problema de las acusaciones maliciosas cobra una nueva dimensión en el Principado debido a la actividad de los *delatores*. El sentir popular asimila la delación al homicidio causado con la palabra. Sin embargo, no existía un cauce procesal específico para exigir responsabilidad a los *delatores* por sus crímenes pasados: cuando se decidió ajustar cuentas con los mismos se recurrió a procedimientos extraordinarios y claramente irregulares desde el punto de vista jurídico.

12.- Cabe la posibilidad de ofender a alguien de palabra aunque no se mencione al ofendido por su nombre y aunque no se utilicen términos de significado inequívocamente injurioso. Por ello hemos dedicado un capítulo al *laedere non nominatim et cum ambiguiis verbis*. En época republicana la práctica del *alludere* se concentra en el teatro, debido a la prohibición de *laedere nominatim in scaena*. Fuera de este ámbito, lo habitual es el ataque directo y personal, aunque los prohombres de la ciudad saben expresarse con ambigüedad cuando las circunstancias lo requieren. El Principado viene a modificar profundamente este panorama. La instauración de un régimen autocrático que se oculta tras una fachada de legalidad republicana condiciona el comportamiento individual y colectivo a todos los niveles. En el plano político, la actuación de quienes se relacionan con el *princeps* se halla presidida por la *dissimulatio*. Y, en el plano del lenguaje, la expresión sincera de los pensamientos resulta con frecuencia contraproducente y se hace necesario expresarse con ambigüedad. La *dissimulatio* busca reivindicarse también desde el punto de vista ético: frente al inane sacrificio de quienes se enfrentan abiertamente al Poder y frente a la adulación más rastrera, Tácito defiende la posibilidad de seguir un *middle path* que permite sobrevivir dignamente bajo el despotismo imperial. En lo que a la *laesio vebis* se refiere, el ataque directo al Poder es sustituido por las alusiones y por las expresiones de sentido ambiguo, en las que pueden deslizarse críticas al *princeps* y al orden establecido.

13.- Un buen número de alusiones en la Literatura Latina se basan en el principio de la *metáfora*. Así, en el teatro romano son frecuentes las alusiones basadas en la similitud entre la obra representada y la situación contemporánea. En época republicana conocemos varios casos de utilización política del teatro para movilizar a la opinión pública. Durante el Principado las alusiones se concentran en la persona del *princeps*, aunque en muchos casos es el público el que interpreta como alusión unos determinados versos, con independencia de

las intenciones de su autor. La asociación por *similitud* opera en otros géneros aparte del teatro. Fedro asegura haber sufrido una *calamitas*: muchos consideran que Sejano se dio por aludido en algunas de sus fábulas y consiguió que fuera exiliado. Las *Vitae* de Juvenal también hacen referencia a un supuesto exilio del poeta: aunque el satirógrafo sólo atacó por su nombre a personas ya fallecidas, parece que alguien poderoso se sintió identificado con Paris, un influyente pantomimo de época de Domiciano mencionado en la sátira séptima, y adoptó represalias. En cuanto a los géneros en prosa, Secundo Carrinate y Materno pronunciaron sendas declamaciones contra los tiranos que ofendieron, respectivamente, a Calígula y a Domiciano. Y Tácito, al comentar las circunstancias en las que se desarrolla su labor de historiador, advierte que hay quienes, por la similitud de su conducta, creen que se les echan en cara las malas acciones ajenas. También señala Tácito que el elogio de la Virtud tiene sus enemigos, pues ofende a quienes carecen de ella: en este caso la alusión ofensiva se basa en la *disimilitud*, en la *antítesis*, como sucede en los elogios a los héroes republicanos o a las víctimas del despotismo de los emperadores. Finalmente, hemos incluido en este apartado la *caricatura* y la *parodia*, en tanto que deformación grotesca de la realidad: algunos sostienen que la cena de Trimalción es una parodia de los banquetes celebrados por Nerón y su entorno.

14.- Las alusiones pueden basarse también en el principio de la *elipsis*: el emisor omite cierta información en su mensaje, de manera que la comprensión del mismo exige la colaboración del receptor. Entre las alusiones basadas por la elipsis se cuenta la *ironía*, que tiene durante el Principado una peculiar manifestación: el elogio hiperbólico del emperador se torna en un ataque velado al mismo. Distinto a la ironía es el *schēma*, que no consiste, como aquélla, en expresar exactamente *lo contrario* a lo que literalmente se dice, sino *algo distinto*, que el oyente o el lector ha de descubrir. El hablar *de forma figurada* puede

responder a los imperativos de la interdicción lingüística, al *non decet*, o bien a las amenazas de la interdicción legal, al *non licet*.

15.- En Derecho Romano la *actio iniuriarum* no se basa en un listado de palabras consideradas objetivamente ofensivas: para que exista *iniuria* no se exige la utilización de unos *certa verba*. Por otro lado, el Derecho Romano contempla la posibilidad de que se cause *iniuria* a alguien aunque no se le haya mentado por su nombre. Ello es especialmente claro en la figura de la injuria mediata: se puede ofender a un *pater familias* si se causa *iniuria* a su mujer o a los hijos sometidos a su potestad. Siguiendo el mismo principio, algunos emperadores ordenaron la ejecución sumaria de quienes habían *hablado mal* de sus actores, gladiadores o aurigas favoritos. Dejando a un lado estos supuestos, la persecución de la *laesio verbis* presenta serias dificultades cuando se omite el nombre del ofendido, y más aún si el mensaje mismo resulta ambiguo. Un senadoconsulto, seguramente de tiempos de Augusto, dispuso la creación de una *publica quaestio* para perseguir los supuestos de difamación de víctima *innominada*. El jurista Paulo apunta a la dificultad probatoria que se planteaba en estos casos. Y en autores como Marcial y Fedro encontramos un motivo apologético que debía ser habitual: los poetas argumentan que con sus versos no pretenden hacer referencia a nadie en particular y que, si alguien se da por aludido, no hace sino demostrar su mala conciencia. Para castigar al responsable de una alusión ofensiva soslayando esas dificultades probatorias, podían imputársele en los tribunales otros cargos distintos que servían como fachada: la añagaza procesal viene a ser la expresión de la *dissimulatio* en el ámbito de los procedimientos judiciales y del Derecho. Aunque algunos emperadores actuaban como déspotas manifiestos y no tenían mayor reparo en castigar abiertamente cualesquiera palabras que considerasen como una alusión ofensiva contra su persona. Tras el Principado de Tiberio se generaliza el procedimiento denominado *cognitio extra ordinem*: ahora es el propio emperador

quien juzga y castiga determinados delitos, con evidente merma de las garantías del procesado. Por lo demás, en el caso de los *humiliores* es frecuente el castigo sumario de las ofensas. En esta nueva coyuntura, la cuestión del *animus laedendi* pasa a un segundo plano: lo relevante no es tanto la intención del emisor sino la interpretación que del mensaje hace el receptor-*princeps*. Por ello, para eludir el castigo ha de evitarse todo aquello que *potencialmente* pueda ser entendido como una alusión.

16.- A lo largo de este trabajo hemos analizado los distintos modos en que se puede hacer daño con la palabra. Pero también hemos creído oportuno dedicar un último capítulo a la posibilidad de hacer daño con el silencio (*laedere silentio*). El silencio es una realidad estrechamente ligada al habla y está muy presente en el día a día del hombre de a pie. Por ello el Derecho le presta la debida atención. Durante el Principado el silencio empieza a ser considerado como una manifestación de hostilidad o rebeldía frente al Poder. Los *humiliores* que no se prodigaban en los esperados elogios al emperador podían ser objeto de un castigo sumario. En el caso de los *honestiores* se guardaban un tanto las formas. Uno de esos *honestiores* víctima del despotismo imperial fue el senador Peto Trásea, quien en tiempos de Nerón optó por retirarse de la vida pública y permanecer en el más absoluto de los silencios: para uno de sus acusadores, ese silencio de Trásea era peor que la crítica abierta, era “el silencio de quien todo lo condena”. Desde el punto de vista jurídico, su *dejación de funciones* podía reconducirse vagamente al *crimen maiestatis*.

17.- Si, en algunos casos, el Poder reprime el silencio que considera hostil al orden establecido, en otros el propio Derecho se sirve del silencio y del olvido para castigar a los responsables de determinados delitos. Hablamos en tales casos de la *damnatio memoriae*, aunque en puridad no existe en la época que hemos estudiado la pena de *damnatio memoriae* como tal, sino una serie de

medidas que pueden adoptarse *in memoriam rei*. Entre esas medidas se cuentan la eliminación del nombre del *damnatus* de las monedas, inscripciones y documentos de diversa índole y también la prohibición de utilizar, dentro de una misma *gens*, el *praenomen* o el *cognomen* del difunto: en este último supuesto concurren nuevamente la interdicción legal y la interdicción lingüística.

18.- La *damnatio memoriae* decretada contra una persona puede afectar a una obra literaria: así, Virgilio eliminó de sus *Bucólicas* una dedicatoria a Cornelio Galo, quien había perdido el favor de Augusto. Al margen de ello, desde el Poder pueden adoptarse otras medidas contra las obras literarias. La más grave de ellas es la quema de libros, decretada contra la producción de autores como Tito Labieno, Mamerco Emilio Escauro, Cremucio Cordo, Aruleno Rústico o Herenio Seneción. Lucano padeció una medida distinta: Nerón le prohibió hacer pública su obra. Y Ovidio vio cómo sus volúmenes eran retirados de las bibliotecas públicas por orden de Augusto.

BIBLIOGRAFÍA

ABBOT, Frank Frost (1907) «The Theatre as a Factor in Roman Politics under the Republic», *TAPhA* 38: 49-56.

ADAMS, J. N. (1990³) *The Latin Sexual Vocabulary*, Londres: Duckworth [1982¹].

AGAMBEN, Giorgio (2013) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, A. Gimeno Cuspinera (trad.), Valencia: Pre-Textos [1995¹, Turín: Giulio Einaudi editore].

AGOSTINIANI, Luciano (1982) *Le "iscrizioni parlanti" dell'Italia antica*, Florencia: Leo S. Olschki editore.

AHL, Frederick (1984) «The Art of safe Criticism in Greece and Rome», *AJPh* 105: 174-208.

ALBANESE, Bernardo (2004-2005) «Note sulle XII Tavole: I. *Nuncupata pecunia*. II. *Carmina conviviali e incantare, excantare*», *Minima Epigraphica et Papyrologica* 7-8, fasc. 9-10: 115-135.

ALFONSI, Luigi (1948) «L'importanza politico-religiosa della *enunciazione* di Valerio Sorano», *Epigraphica* 10: 81-89.

ALFORD, Richard D. (1988) *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*, New Haven: HRAF Press.

ALVAR, Jaime (1985) «Materiaux pour l'étude de la formule *sive deus sive dea*», *Numen* 33: 236-273.

ÁLVAREZ-PEDROSA NUÑEZ, Juan Antonio & CARRACEDO DOVAL, Juan José (2000) «La etimología del latín *pontifex*», *Revista de Ciencias de las Religiones* 5: 25-35.

ANDERSEN, Øivind (2001) «How good should an Orator be?», en C. W. Wooten (ed.) *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 3-15.

ARENA, Valentina (2007) «Roman oratorical invective», en W. Dominik & J. Hall (eds.), *A companion to Roman Rhetoric*, Oxford: Blackwell Publishing, 149-160.

ARIAS BONET, J. A. (1956) «Prueba testifical y *obvagulatio* en el antiguo Derecho romano», en *Studi in onore di Pietro De Francisci I*, Milán: Dott. Antonino Giuffrè editore, 285-301.

AUDOLLENT, Auguste (1904) *Defixionum tabellae*, París: Albert Fontemoing.

AUSTIN, John Langshaw (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*, G. R. Carrió & E. A. Rabossi (trads.), Barcelona-Buenos Aires: Paidós [1962¹, Oxford: Oxford University Press].

BALLESTER, Xaverio (2003) «Metáfora, metonimia y », *Myrtia* 18: 143-162.

— — — (2006) «Estar al lobo», en *Zoónimos ancestrales. Ocho ensayos de antropología lingüística*, Valencia: Biblioteca Valenciana-Generalitat Valenciana, 175-203.

— — — (2008) «La magia del nombre propio y la magia propia del nombre», *Liburna* 1: 37-63.

— — — (2010) «El Geta de Ovidio», en *Gálatas, Getas y Atlantes. Tres ensayos de GeoFilología Clásica*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Diputació de Valencia, 53-104.

— — — (2012) «La autoría del diálogo *De oratoribus*: los argumentos lingüísticos», en F. Arenas-Dolz (ed.), *Retórica y democracia. Perspectivas críticas sobre el estado de la investigación*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Diputació de Valencia, 193-214.

— — — (2014) «Antroponimia y humor en la Literatura latina», *Liburna* 7: 15-44.

BALZARINI, Marco (1983) «*De iniuria extra ordinem statui*» *Contributo allo studio del diritto penale romano dell'età classica*, Padua: CEDAM.

— — — (1988) «Ancora sulla *Lex Cornelia de iniuriis* e sulla repressione di taluna modalità di diffamazione», en *Estudios en homenaje al profesor Juan Iglesias II*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 579-603.

BARDON, Henry (1952-1956) *La littérature latine inconnue* (2 vols), Paris: Lib. C. Klincksiek.

--- (1965) «Rome et l'impudeur», *Latomus* 24: 495-518.

--- (1968) *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, Paris: Les Belles Lettres [1940¹].

BAROIN, Catherine (2010) *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Francia: Belin.

BARTSCH, Shadi (1994) *Actors in the Audience: Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge: Harvard University Press.

BASANOFF, Vsevolod (1947) *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, Paris: Presses Universitaires de France.

BAUMAN, Richard A. (1970²) *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Johannesburg: Witwatersrand University Press [1967¹].

--- (1974) *Impietas in principem: A Study of Treason against the Roman Emperor with special Reference to the first Century A.D.*, Munich: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

--- (1996) *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Londres-Nueva York: Routledge.

BÄUMER, Anne (1984) «Die Macht des Wortes in Religion una Magic (Plinius, Naturalis Historia 28.4-29)» *Hermes* 112: 84-99.

BAYET, Jean (1960) «Les malédictions du tribun C. Ateius Capito», en *Hommages à Georges Dumézil*, Bruselas: Collection Latomus XLV, 31-45.

BEACHAM, Richard C. (1991) *The Roman Theatre and its Audience*, Londres: Routledge.

BEARE, William (1972²) *La escena romana. Una breve historia del drama latino en los tiempos de la República*, E.J. Prieto (trad.), Buenos Aires: Eudeba [1950¹, Londres: Methuen & Co. Ltd.].

BECKMANN, Franz (1923) *Zauberei und Recht in Roms Frühzeit. Ein Beitrag zur Geschichte und Interpretation des Zwölftafelrechtes*, Diss. Münster.

BENVENISTE, Émile (1994) «La filosofía analítica e il linguaggio», en U. Scarpelli & P. Di Lucia (eds.) *Il linguaggio del Diritto*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 187-195 [= (1963) «La philosophie analytique et le langage», *Les Études Philosophiques* 1: 2-11].

BÉRCHEZ CASTAÑO, Esteban (2009) «Ovidio lector de Ovidio», *RELat* 9: 101-117.

— — — (2013) «*Iovem lapidem iurare* y otros proverbios», *RELat* 13: 83-90.

— — — (2015) *El destierro de Ovidio en Tomis: realidad y ficción*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Diputació de València.

BISCARDI, Arnaldo (1982) *Diritto greco antico*, Milán: Giuffrè editore.

BISCOTTI, Barbara (2012) «Il valore giuridico della parola nel teatro romano. Parole magiche e parole vincolanti tra superstizione e sacralità», en R. López Gregoris (ed.), *Estudios sobre teatro romano: el mundo de los sentimientos y su expresión*, Zaragoza: Libros Pórtico, 399-422.

BIVILLE, Frédérique (2005) «Formes et fonctions de l'ambigüité volontaire dans les textes latines», en L. Basset & F. Biville (eds.), *Les jeux et les ruses de l'ambigüité volontaire dans les textes grecs et latins*, Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 57-71.

BOISSIER, Gaston (1900) *Cicerón y sus amigos. Estudio de la sociedad romana del tiempo de César*, A. Salazar (trad.), Madrid: La España Moderna

— — — (1909) *La oposición bajo los Césares*, A. Sánchez Pérez (trad.), Madrid: La España moderna [1875¹].

BONARIA, Mario (1965) *I mimi Romani/ Romani mimi*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.

BRAUND, Susanna Morton (2004) «*Libertas* or *licentia*? Freedom and Criticism in Roman Satire», en I. Sluiter & R. M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden-Boston: Brill, 409-428.

BRAVO BOSCH, María José (2007) *La injuria verbal colectiva*, Madrid: Dykinson.

BRECHT, Christoph Heinrich (1937) «*Occentatio*», en *PWRE* XVII.2, cols. 1752-1763.

BRUNS, Carolus Georgius (1909) *Fontes iuris romani antiqui*, Tübingen: Mohr.

CALLORE, Antonello (2007) “*Per Iovem lapidem*”. *Alle origini del giuramento*, Milán: Giuffrè.

CAMACHO DE LOS RÍOS, Fermín (1999) *La infamia en el Derecho Romano*, Alicante: Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura Juan Gil Albert.

CANTARELLA, Eva (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, M. P. Bouyssou & M. V. García Quintela (trads.), Madrid: Akal [1991, Milán: Rizzoli Libri].

– – – (1997) *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, M^a I. Nuñez (trad.), Madrid: Cátedra [1996, Giangiacomo Feltrinelli Editore].

– – – (2007) «Premessa», en E. Cantarella & L. Gagliardi (eds.), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 9-16.

CASCÓN DORADO, Antonio (2005) *Fedro: Fábulas, Aviano: Fábulas, Fábulas de Rómulo. Introducciones, traducción y notas*, Madrid: Gredos.

CASINOS MORA, Francisco Javier (1999) «L’advocacia a Roma: *Advocatus – officium advocacionis – collegia advocatorum*», *Revista internauta de práctica jurídica* 2.

CASSIRER, Ernst (1973) *Langage et mythe. À propos des noms des dieux*, Ole Hansen-Love (trad.), París: Les Éditions de Minuit [1953¹, Yale University Press,].

CASTILLA DEL PINO, Carlos (1992) «El silencio en el proceso comunicacional», en C. Castilla del Pino (ed.), *El silencio*, Madrid: Alianza editorial, 79-97.

CASTRESANA, Amelia (1991) *Fides, bona fides: un concepto para la creación del derecho*, Madrid: Tecnos.

– – – (1993) *Catálogo de virtudes femeninas. De la debilidad histórica de ser mujer versus la dignidad de ser esposa y madre*, Madrid: Tecnos.

- (2007) *Actos de palabra y Derecho*, Salamanca: Ratio Legis.
- (2009) *Marco Porcio Catón. De agri cultura. Estudio preliminar, traducción y notas*, Madrid: Tecnos.
- CÈBE, Jean-Pierre (1966) *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines a Juvénal*, París: Éditions E. de Boccard.
- CENTOLA, Donato Antonio (1999) *Il crimen calumniae. Contributo allo studio del processo criminale romano*, Nápoles: Editoriale Scientifica.
- CIZEK, Eugen (1977) «Juvénal et certains problèmes de son temps: Les deux exils du poète et leurs conséquences», *Hermes* 105: 80-101.
- CLARKE, G. W. (1968) «The Burning of Books and Catullus 36», *Latomus* 27.3: 575-580.
- CODECÀ, Maria Antonietta & ORLANDINI, Anna Maria (2007) «L'ambiguitas des réponses oraculaires», en C. Moussy & A. Orlandini (dir.), *L'ambiguité en Grèce et à Rome. Approche linguistique*, París: PUPS, 103-112.
- COMERCI, Giuseppe (1977) «Carmen, occentatio ed altri voci magico-diffamatorie dalle XII tavole a Cicerone», *Bolletino di Studi Latini* 7.3: 287-306.
- CORBEILL, Anthony (1996) *Controlling Laughter: Political Humour in the Late Roman Republic*, Princeton: Princeton University Press.
- (2002) «Ciceronian invective», en J. M. May (ed.), *Brill's companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, Leiden: Brill, 197-217.
- CORONEL RAMOS, Marco Antonio (2002) *La sátira latina*, Madrid: Síntesis.
- CORTÉS TOVAR, Rosario (1994) «Horacio y la sátira: canon y ruptura», en R. Cortés Tovar y J. C. Fernández Corte (eds.), *Bimilenario de Horacio*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 91-112.
- (1997) «Lucilio, inventor de la sátira romana», en C. Codoñer (ed.), *Historia de la Literatura Latina*, Madrid: Cátedra, 71-84.
- COURTNEY, Edward (2003) *A Companion to Petronius*, Oxford: Oxford University Press [2001¹].

CRAIG, Christopher (2004) «Audience expectations, invective, and proof», en J. Powell & J. Paterson (eds.), *Cicero the advocate*, Oxford: Oxford University Press, 187-213.

CRAMER, Frederick H. (1945) «Bookburning and Censorship in Ancient Rome: A Chapter from the History of Freedom of Speech», *Journal of the History of Ideas* 6.2: 157-196.

CRESPO PÉREZ, Carlos (2014) *La condenación al olvido (damnatio memoriae)*, Madrid-Salamanca: Signifer Libros.

CROOK, John A. (1984²) *Law and Life of Rome*, EEUU: Thames and Hudson [1967¹, Ithaca].

— — — (1995) *Legal Advocacy in the Roman World*, Londres: Duckworth.

CUPAIUOLO, Giovanni (1993) *Tra poesia e politica: Le pasquinate nell'antica Roma*, Nápoles: Loffredo editore.

DAUBE, David (1991) «*Ne quid infamandi causa fiat*. The Roman Law of Defamation», en *Collected Studies in Roman Law*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 465-500 [= (1951) *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano* 1948 vol. III, Milán, 413-450].

DAVID, Jean Michel (1979) «Promotion civique et droit à la parole: L. Licinius Crassus, les accusateurs et les rhéteurs latins», *MEFR* 91: 135-181.

— — — (1992) *Le Patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*, Roma: École française de Rome.

— — — (2009) «Accuser ou defender. Quelle liberté de choix?», en B. Santalucia (ed.) *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasione*, Pavía: IUSS Press, 511-526.

DE CASTRO-CAMERO, Rosario (2000) *El crimen maiestatis a la luz del senatus consultum de Cn. Pisone Patre*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

DEVOTO, Giacomo (1994) «Parole giuridice», en U. Scarpelli y P. Di Lucia (eds.) *Il linguaggio del Diritto*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 291-303 [= (1933) «I problemi del più antico vocabolario giuridico romano», *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie II, II: 225-240; = (1958) «Parole giuridiche», en *Scritti minori I*, Florencia: Le Monnier, 95-109].

- DE FRANCISCI, Pietro (1959) *Primordia civitatis*, Roma: Apollinaris.
- DE LAPUERTA MONTOYA, Dora (1999) *Estudio sobre el "edictum de adtemptata pudicitia"*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- DE ROMILLY, Jacqueline (1975) *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- DETIENNE, Marcel (1981) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, J.J. Herrera (trad.), Madrid: Taurus [1967¹, París: Librairie Francois Maspero].
- DICKIE, Matthew W. (2001) *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres-Nueva York: Routledge.
- DI LUCIA, Paolo (1994) «Introduzione. Tre opposizioni per lo studio dei rapporti tra diritto e linguaggio», en U. Scarpelli y P. Di Lucia (eds.) *Il linguaggio del Diritto*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 9-23.
- D'IPPOLITO, Federico (1984) «Accio, i mimi e P. Mucio Scevola», en V. Giuffré (ed.), *SODALITAS: Scritti in onore di Antonio Guarino IV*, Nápoles: Jovene, 1545-1551.
- DOLÇ, Miquel (1971) «El *collegium poetarum*: discrepancias y tensiones en la poesía latina», *Emerita* 39: 265-291.
- DOMÍNGUEZ LÓPEZ, Esther (2011) *La legítima defensa en el Derecho Romano con referencia a la dogmática moderna*, Madrid: Dykinson.
- D'ORS, Álvaro (1964) «Las declaraciones jurídicas en Derecho romano», *AHDE* 34: 565-573.
- — — (1978) «Sobre hechizo de cosechas en las Doce Tablas», *Revista de estudios histórico-jurídicos* 3: 99-110.
- DUBREUIL, Philippe (2013) *Le marché aux injures à Rome. Injures et insultes dans la littérature latine*, París: L'Harmattan.
- DUNKLE, J. Roger (1967) «The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic», *TAPhA* 98: 151-171.
- — — (1971) «The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus», *CW* 65: 12-20.

DUMONT, Jean Christian (2004) «Roscius et Laberius», en C. Hugoniot, F. Hurllet & S. Milanezi (coords.), *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours: Presses Universitaires François Rabelais, 241-250.

EITREM, Samson (1924) «Die rituelle διαβολή», *SO* 2: 43-58.

ELLIOT, Robert C. (1972) *The Power of Satire: Magic, Ritual, Art*, Princeton: Princeton University Press [1960¹].

ERNOUT, A. (1964) «La magie chez Pline l'Ancien», en M. Renard & R. Schilling (eds.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruselas: Collection Latomus LXX, 190-195.

FANIZZA, Lucia (1988) *Delatori e accusatori. L'iniziativa nei processi di età imperiale*, Roma: "L'Erma" di Bretschneider.

FARALLI, Carla (1982) «Dritto e magia. Saggio su Axel Hägerström», en E. Pattaro (ed.), *Contributi al realismo giuridico*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore, 5-134.

FERNÁNDEZ DE BUJÁN, Antonio (1988) «Observaciones sobre las nociones de ignominia e infamia en Derecho romano», en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo IV*, Madrid: Consejo General del Notariado, 313-341.

FERNÁNDEZ PRIETO, Marta (2002) *La difamación en el Derecho romano*, Valencia: Tirant lo Blanch.

FERRI, Giorgio (2006) «L'evocatio romana. I problemi», *SMSR* 72 (N.S. 30.2): 205-244.

— — — (2007) «Valerio Sorano e il nome segreto di Roma», *SMSR* 73 (N.S. 31.2): 271-303.

— — — (2008) «Evocatio romana ed evocatio ittitta», *SMSR* 74 (N.S. 32.1): 19-48.

FIERRO BAJARDÍ, Alfredo (1992) «La conducta del silencio», en C. Castilla del Pino (ed.), *El silencio*, Madrid: Alianza editorial, 47-78.

FINLEY, Moses I. (1975) «Las silenciosas mujeres de Roma», en *Aspectos de la Antigüedad. Descubrimientos y disputas*, A. Pérez-Ramos (trad.), Barcelona: Ariel, 170-187 [1968, Londres].

– – – (2005²) «Censura nell'antichità classica», en *La democrazia degli antichi e dei moderni*, F. de Martino (trad.), Roma-Bari: Laterza, 109-135 [= (1977), *Belfagor* 32: 605-622].

FIORI, Roberto (1996) *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Nápoles: Jovene editore.

FLOWER, Harriet I. (2006) *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

FORBES, Clarence A. (1936) «Books for the Burning», *TAPhA* 67: 114-125.

FRAENKEL, Eduard (1935) «Cn. Naevius», en *PWRE* Suppl. VI, cols. 622-640.

– – – (1964a) «Anzeige von Beckmann, *Zauberei und Recht in Roms Frühzeit*» en *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie II*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 397-415 [= (1925) *Gnomon* 1: 85-200].

– – – (1964b) «Two Poems of Catullus», en *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie II*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 115-129 [= (1961) *JRS* 51: 46-53].

– – – (1964c) «Die Vorgeschichte des *versus quadratus*», en *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie II*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura [= (1927) *Hermes* 62: 357-370].

FRANK, Tenney (1927) «Naevius and Free Speech», *AJPh* 48: 105-110.

FRAZER, James George (2003) *La rama dorada. Magia y religión*, E. Campuzano & T. I. Campuzano (trads.), Madrid-México: Fondo de Cultura Económica [1922¹, Nueva York].

GAGER, John G. (1992) *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York-Londres: Oxford University Press.

GARAVELLI, Bice Mortara (1994) «Le tacite congetture dell'alludere», en C. A. Augieri (ed.), *La retorica del silenzio. Atti del Convegno internazionale Lecce, 24-27 ottobre 1991*, Lecce: Edizioni Milella, 69-83.

GARCÍA CAMIÑAS, Julio (1983) *La lex Remnia de calumniatoribus*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela.

GARCÍA-HERNÁNDEZ, Benjamín (2007a) «L'ambigüité dans les *Verrines*: Du verrat au sanglier», en C. Moussy & A. Orlandini (dir.), *L'ambigüité en Grèce et à Rome. Approche linguistique*, París: PUPS, 65-79.

— — — (2007b) *De iure verrino. El derecho, el aderezo culinario y el augurio de los nombres*, Madrid: Dykinson.

GARCÍA TEJJEIRO, Manuel (1988) «Retórica, Oratoria y Magia», en G. Morocho Gayo (coord.), *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León: Universidad de León, 143-153.

GÉRARD, Jean (1970) «Juvénal et les associations d'artistes grecs à Rome», *REL* 48: 309-331.

GIANCOTTI, Francesco (1967) *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro*, Mesina-Florenca: Casa editrice G. d'Anna.

GIL FERNÁNDEZ, Luis (2007³) *Censura en el mundo antiguo*, Madrid: Alianza editorial [1960¹].

GOLDBERG, Sander M. (1989) «Poetry, Politics, and Ennius», *TAPhA* 119: 247-261.

GORETTI, Maria Sara (1982) *Il problema giuridico del silenzio*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore.

GRAF, Fritz (1994) *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, París: Les Belles Lettres.

— — — «Satire in a ritual context», en K. Freudenburg (ed.), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge: Cambridge University Press, 69-83.

GUERRERO LEBRÓN, Macarena (2005) *La injuria indirecta en Derecho romano*, Madrid: Dykinson.

GUILLÉN CABAÑERO, José (1968) «El latín de las XII tablas. Sintaxis y estilística», *Helmantica*, 59-60: 193-246.

— — — (1991) *La sátira latina*, Madrid: Akal.

HÄGERSTRÖM, Axel (1953) «General View», en *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1-16 (= (1927) *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen*

Rechtsanschauung. I. Die Obligation als mystische Gebundenheit einer Person durch eine andere, Einleitung, 1-18).

HAURY, Auguste (1955) *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leiden: E. J. Brill.

HEIM, Richard (1892) *Incantamenta magica Graeca Latina*, Leipzig: Teubner.

HENDRICKSON, G. L. (1925a) «Archilochus and the Victims of His Iambics», *AJPh* 46: 101-127.

--- (1925b) «Verbal Injury, Magic or erotic Comos?», *CPh* 20.4: 289-308.

--- (1926) «*Occentare ostium* bei Plautus », *Hermes* 61: 78-86.

HERNÁNDEZ PÉREZ, Ricardo (2001) *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones*, anejo XLIII de la revista *Cuadernos de Filología*, Valencia: Universitat de València.

HERRERO INGELMO, M^a Cruz & MONTERO CARTELLE, Enrique (1988) «*Sermo iocosus*: La anfibología erótica en la comedia grecolatina», en G. Morocho Gayo (coord.), *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León: Universidad de León, 89-98.

HIGUET, Gilbert (1937) «The Life of Juvenal», *TAPhA* 68: 480-506.

HUNTER, R. L. (1985) «Horace on Friendship and Free Speech», *Hermes* 113: 480-490.

HUVELIN, Paul (1971) *La notion de l'iniuria dans de très ancien droit romain*, Roma: "L'Erma" di Bretschneider [1903¹, Lyon].

INVITTO, Giovanni (1994) «Il silenzio e la nomenclatura della violenza», en C. A. Augieri (ed.), *La retorica del silenzio. Atti del Convegno internazionale Lecce, 24-27 ottobre 1991*, Lecce: Edizioni Milella, 69-83.

ISO, José Javier (2002) *Cicerón. Sobre el orador. Introducción, traducción y notas*, Madrid: Gredos.

JOCELYN, H. D. (1969) «The Poet Cn. Naevius, P. Cornelius Scipio and Q. Caecilius Metellus», *Antichthon* 3: 32-47.

JONES, Frederick (2007) *Juvenal and the Satiric Genre*, Londres: Duckworth.

KAJANTO, Iiro (1968) «On the 'freedom of expression' in Latin Epitaphs», *Latomus* 27: 185-186.

– – – (1982) *The Latin Cognomina*, Roma: Giorgio Bretschneider editore [1965¹, Helsinki].

KELLY, J.M. (1976) *Studies in the Civil Judicature of the Roman Republic*, Oxford: Clarendon Press.

KENNEDY, George (1968) «The Rhetoric of Advocacy in Greece and Rome», *AJPh* 89.4: 419-436.

KILLEEN, J. F. (1973) «Plautus *Miles gloriosus* 211», *CPh* 68: 53-54.

KOSTER, Severin (1980) *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan: Hain.

KÖVES-ZULAUF, Thomas (1970) «Die Ἐπόπτιδες des Valerius Soranus», *Rh.M.* 113: 323-358.

– – – (1972) *Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior*, Munich: Wilhelm Fink Verlag.

KROPP, Amina (2008) *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinescher Fluchtafeln*, Speyer: Kartoffeldruck-Verlag Kai Brodersen.

KÜBLER (1928) «*Maiestas*», en *PWRE* XIV, cols. 1542-1559.

LA FLEUR, Richard A. (1981) «Horace and *Onomasti Komodein*: The Law of Satire», en *ANRW* II 31.3: 1790-1826.

LA PENNA, Antonio (1957) *Publii Ovidi Nasonis Ibis*, Florencia: La Nuova Italia.

LARA PEINADO, Federico (1997³) *Código de Hammurabi. Estudio preliminar, traducción y notas*, Madrid: Tecnos (1986¹).

LARA PEINADO, Federico & LARA GONZÁLEZ, Federico (2001²) *Los primeros Códigos de la humanidad. Estudio preliminar, traducción y notas*, Madrid: Tecnos (1994¹).

LATTIMORE, Richmond (1942) *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana: The University of Illinois Press.

LAURENCE, Ray (1994) «Rumour and Communication in Roman Politics», *G&R* 41: 62-74.

LAUSBERG, Heinrich (1975-1976²) *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la Literatura*, J. Pérez Riesco (trad.), Madrid: Gredos [1960¹, Munich: Max Hueber Verlag].

LEEMAN, Anton Daniël (1963) *Orationis ratio: The Stylistic Theories and Practice of Roman Orators, Historians and Philosophers* (2 vols.), Amsterdam: A. M. Hakkert.

LEJAY, Paul (1966) *Oeuvres d'Horace. Satires*, Hildesheim: Georg Olms.

LEMOSSE, Maxime (1982) «Le régime primitif de la *lex dicta*», en *Studi in onore di Arnaldo Biscardi I*, Milán: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 235-244.

LEO, Friedrich (1912) *Plautinische Forschungen zur Kritik und Geschichte der Komödie*, Berlín: Weidmann [1895¹].

LEPOINTE, Gabriel (1955) «L'occidentatio de la loi des Douze Tables d'après Saint Augustin et Cicéron», *RIDA* 2: 287-302.

LEVY, E. (1930) «Paulus und der Sentenzenverfasser», *ZSS* 50: 272-294.

LINDSAY, Robert J. M. (1949) «Defamation and the Law under Sulla», *CPh* 44: 240-243.

LINTOTT, Andrew (1998) *Violence in Republican Rome*, Oxford: Oxford University Press [1968¹].

– – – (1999) *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford: Oxford University Press.

– – – (2001-2003) «*Delator and Index*. Informers and accusers at Rome from the Republic to the early Principate», *The Accordia Research Papers* 9: 105-122.

LÓPEZ LÓPEZ, Aurora & POCIÑA PÉREZ, Andrés (2007), *Comedia romana*, Madrid: Akal.

LÓPEZ LÓPEZ, Matías (1991) *Los personajes de la comedia plautina: nombre y función*, Lleida: Pagès editors.

– – – (2003a) «Los nombres propios como factor de comicidad en Cicerón», en C. Alonso Del Real *et alii* (eds.), *Vrbs aeterna. Homenaje a la Profesora Carmen Castillo*, Pamplona: EUNSA, 583-592.

– – – (2003b) «*Interpretatio nominum* y diversificación del concepto de *ratio* en Cicerón», *RELat* 3: 29-44.

– – – (2005) «El escarnio del enemigo íntimo a través del entorno onomástico en Cicerón», en P. P. Conde Parrado & I. Velázquez (eds.), *La filología latina. Mil años más I*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Latinos, 559-573.

LUCK, Georg (1995) *Arcana Mundi: Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, E. Gallego Moya (trad.), Madrid: Gredos [1985, The Johns Hopkins University Press].

MANFREDINI, Arrigo Diego (1976) «L'editto *de coercendis rhetoribus latinis* del 92 a.C.», *SDHI* : 99-148.

– – – (1979) *La diffamazione verbale nel diritto romano*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore.

– – – (1994) «L'*iniuria* nelle XII tavole. *Intestabilis ex lege* (*Cornelia de iniuriis?*)», en J. Paricio (coord.), *Derecho Romano de Obligaciones. Homenaje al profesor Murga Gener*, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 799-817.

MARMORALE, Enzo Vincenzo (1967) *Naevius poeta*, Florencia: "La Nuova Italia" editrice [1950¹].

MARTINA, Mario (1980) «*Grassatores e carmentarii*», *Labeo* 26.2: 155-175.

MARTÍNEZ VELA, José Antonio (2011) *Régimen jurídico de la tácita reconducción en Derecho romano y su proyección en Derecho actual*, Madrid: Dykinson.

– – – (2012) *El valor del silencio en las fuentes literarias antiguas*, Madrid: Dykinson.

MARX, F. (1911) «*Naevius*», en *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse* 63: 60 ss.

MASCHKE, Richard (1903) *Die Persönlichkeitsrechte des römischen Iniuriensystems. Eine Vorstudie für das Recht des Bürgerlichen Gesetzbuchs*, Breslau : Marcus.

MATINGLY, Harold B. (1960) «*Naevius and the Metelli* », *Historia* 9.4: 414-439.

MCHUGH, Mary R. (2004) «*Historiography and Freedom of Speech: The Case of Cremutius Cordus*», en I. Sluiter & R. M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden-Boston: Brill, 391-408.

MELERO BELLIDO, Antonio (1996) *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos.

MEROLA, Francesca Reduzzi (2007) «*La libertas tra scena e vita nel teatro comico latino*», en E. Cantarella & L. Gagliardi (eds.), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 233-239.

MEYER, Elizabeth A. (2004) *Legitimacy and Law in the Roman World. Tabulae in Roman Belief and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

MICHEL, Alain (1960) *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron*, París: Presses Universitaires de France.

– – – (1963) «*La date des Satires: Juvénal, Héliodore et le tribun d'Arménie*», *REL* 41: 315-327.

MILLAR, Fergus (2001) *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor: The University of Michigan Press [1998¹].

MOLINA, Manuel (2000) *La ley más antigua. Textos legales sumerios. Edición y traducción*, Madrid: Trotta.

MOMIGLIANO, Arnaldo (1942) «*Rec. a Robinson: Freedom of Speech in the Roman Republic*», *JRS* 32: 120-124.

– – – (1971) «*La libertà di parola nel mondo antico*», *Rivista Storica Italiana* 83: 499-524.

MOMMSEN, Theodor (1905) *Derecho Penal Romano*, P. Dorado (trad.), Madrid: La España Moderna [1899, Leipzig: Dunker & Humblot].

– – – (1983) *Historia de Roma*, A. García Moreno (trad.), Madrid: Turner [1876¹].

– – – (1984-1985) *Le Droit Public Romain*, F. Girard (trad.), París: De Boccard [1887-1888, Leipzig: S. Herzel].

MONTERO CARTELLE, Enrique (1991) *El latín erótico. Aspectos léxicos y literarios*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

MORALEJO, José Luis (1991) *Cornelio Tácito. Anales. Introducción, traducción y notas* (2 vols.), Madrid: Gredos [1979¹].

MORSTEIN-MARX, Robert (2004) *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.

MUCIACCIA, Giancarlo (1984) «In tema de repressione delle opere infamanti (Dio 55.27)», en *Studi in onore di Arnaldo Biscardi V*, Milán: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 61-78.

NARDUCCI, Emanuele (1997) *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Bari: Laterza.

NICOLET, Claude (1980) *The World of the Citizen in Republican Rome*, P.S. Falla (trad.), Berkeley-Los Ángeles: University of California Press [1976¹, Editions Galimard].

O'GORMAN, Ellen (2006²) *Irony and Misreading in the Annals of Tacitus*, Nueva York: Cambridge University Press [2000¹].

OLIVECRONA, Karl (1953) «Editor's Preface», en A. Hägeström, *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, X-XXVII.

– – – (1994) «Linguaggio giuridico e realtà», en U. Scarpelli & P. Di Lucia (eds.) *Il linguaggio del Diritto*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 147-186 [= (1962) «Legal Language and Reality», en R.A. Newman (ed.) *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*, Indianapolis-Nueva York: Bobbs-Merill, 151-191].

OPELT, Ilona (1965) *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen: Eine Typologie*, Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.

ORESTANO, Ricardo (1994) «La parola creatrice», en U. Scarpelli & P. Di Lucia (eds.), *Il linguaggio del Diritto*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 197-206 (reedición parcial de ORESTANO, Ricardo (1967) *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Turín: Giappichelli).

ORLANDINI, Anna M. (1995) *Il riferimento del nome. Un'analisi semantico-pragmatica del nome latino*, Bologna: CLUEB.

PAOLI, Ugo Enrico (1962) *Comici latini e diritto attico*, Milán: Giuffrè.

--- (1976a) «La *in ius vocatio* dans les comédies de Plaute», en *Altri studi di diritto greco e romano*, Milán: Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 113-127 [= (1952) *Studi Senesi* 63: 283 ss.].

--- (1976b) «Nota giuridica su Plauto (vv. 67-71)», en *Altri studi di diritto greco e romano*, Milán: Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 151-159 [= (1953) *Iura* 4: 174 ss.].

--- (1976c) «Les pouvoirs du magistrat attique de police», en *Altri studi di diritto greco e romano*, Milán: Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 221-232 [= (1957) *RIDA* 3^a S. 4: 151 ss.].

PARATORE, Ettore (1957), *Storia del teatro latino*, Milán: Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi.

PARICIO, Javier (1986) *Estudio sobre las «actiones in aequum conceptae»*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore.

PÉREZ ÁLVAREZ, María del Pilar (2012) «El silencio y su trascendencia. Fuentes jurídicas y literarias», en R. López Gregoris (ed.), *Estudios sobre teatro romano: el mundo de los sentimientos y su expresión*, Zaragoza: Libros Pórtico, 423-449.

PERUZZI, Emilio (1970) *Le origini di Roma I. La famiglia*, Bologna: Valmartina.

--- (1997), «*Dabunt malum Metelli*», *PP* 52: 105-120.

PFAFF, I (1926) «*Liber (oder libellus) famosus*», en *PWRE* XIII.1, cols. 61-63.

PINA POLO, Francisco (1991) «Cicerón contra Clodio: el lenguaje de la invectiva», *Gerión* 9: 131-150.

– – – (1997) *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardorrepublicana*, Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”- Diputación de Zaragoza.

– – – (2005) *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona: Ariel.

– – – (2011) «Public Speaking in Rome: a Question of *auctoritas*», en M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

POCIÑA, Andrés (1984) *El tragediógrafo latino Lucio Acio*, Granada: Universidad de Granada.

– – – (1997) «Gneo Nevio», en C. Codoñer (ed.), *Historia de la Literatura Latina*, Madrid: Cátedra, 27-29.

POMEROY, Sarah B. (2007) *The Murder of Regilla. A Case of Domestic Violence in Antiquity*, Cambridge-Londres: Harvard University Press.

PORZIG, Walter (1970) *El mundo maravilloso del lenguaje. Problemas, métodos y resultados de la lingüística moderna*, A. Moralejo (trad.), Madrid: Gredos [1957², Bern: Francke Verlag].

POSNER, Richard A. (1996) *Droit et littérature*, Christine Hivet & Philippe Jouary (trads.), París: Presses Universitaires de France [1988, *Law and Literature: A Misunderstood Relation*, Harvard].

POWELL, Jonathan & PATERSON, Jeremy (2004) «Introduction» en J. Powell & J. Paterson (eds.), *Cicero the advocate*, Oxford: Oxford University Press, 1-57.

POWELL, Jonathan (2007) «Invective and the Orator: Ciceronian Theory and Practice», en J. Booth, (ed.), *Cicero on the Attack: Invective and Subversion in the Orations and beyond*, Swansea: The Classical Press of Wales, 1-24.

PREISENDANZ, Karl (1974²) *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri II*, Stuttgart: Teubner [1931¹].

PUGLIESE, Giovanni (1941) *Studi sull’“iniuria”*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore.

RAMÍREZ GONZÁLEZ, José Luis (1992) «El significado del silencio y el silencio del significado», en C. Castilla del Pino (ed.), *El silencio*, Madrid: Alianza editorial, 15-45.

RESINA SOLA, Pedro & POCIÑA PÉREZ, Andrés (1994) «Legislación romana teatral II: los autores», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos II*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 841-848.

REYNOLDS, R. W. (1943) «Criticism of Individuals in Roman popular Comedy», *CQ* 37: 37-45.

RIGGSBY, Andrew (1997) «Did the Romans believe in their Verdicts?», *Rhetorica* 15.3: 235-252.

RIVES, James B. (2002) «Magic in the XII Tables revisited», *CQ* 52: 270-290.

— — — (2006) «Magic, Religion and Law: The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*», en C. Aldo & J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

RIVIÈRE, Yann (2002) *Les délateurs sous l'Empire romain*, Roma: École Française de Rome.

ROBINSON, F. N. (1912) «Satirists and Enchanters in early Irish Literature», en *Studies in the History of Religions presented to Crawford Howell Toy*, Nueva York.

ROBINSON, Laura (1946) «Censorship in Republican Drama», *CJ* 42.3: 147-150.

— — — (1953) «The Personal Abuse in Lucilius's Satires», *CJ* 49.1: 31-35.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1979-1987) *Historia de la fábula greco-latina* (3 vols.), Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

RONCONI, Alessandro (1964) «*Malum carmen e malus poeta*», en *Syntelesia Vincenzo Arangio-Ruiz II*, Nápoles: Jovene editore, 958-971.

ROS GIL, David (2012) «*Libere loqui*: uso y abuso de la palabra en el Senado y en los tribunales romanos de época republicana», en F. Arenas-Dolz (ed.), *Retórica y democracia. Perspectivas críticas sobre el estado de la investigación*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Diputació de Valencia, 171-192.

ROSILLO LÓPEZ, Cristina (2007) «Temo a los troyanos: Rumores y habladurías en la Roma tardorrepublicana», *POLIS* 19: 113-134.

ROSTAGNI, Augusto (1964³) *Storia della letteratura latina*, Turín: Unione tipografico-editrice turinese.

RUDD, Niall (1960) «The Names in Horace's Satires», *CQ N.S.* 10.2: 161-178.

RUDICH, Vasily (1993) *Political Dissidence under Nero: The Price of Dissimulation*, Londres-Nueva York: Routledge.

— — — (1997) *Dissidence and Literature under Nero: The Price of Rhetorization*, Londres-Nueva York: Routledge.

RUFELL, Ian A. (2003) «Beyond Satire: Horace Popular Invective and the Segregation of Literature», *JRS* 93: 35-65.

RUIZ CASTELLANOS, Antonio (1992) *Ley de las XII tablas*, Madrid: Ediciones Clásicas.

RÜPKE, Jörg (2001) *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Munich: Verlag C. H. Beck.

RUTLEDGE, Steven H. (1999) «Delatores and the Tradition of Violence in Roman Oratory», *AJPh* 120: 555-573.

— — — (2001) *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, Londres-Nueva York: Routledge.

SALVADORE, Marcello (1987) *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Génova: Università di Genova.

SÁNCHEZ VENDRAMINI, D. N. (2009) «Naevius' Fehde mit Q. Caecilius Metellus», *Mnemosyne* 4th.S. 62.3: 471-476.

SANTA CRUZ TEIJEIRO, José (1955) «Apostillas jurídicas a una sátira de Horacio», *Arbor* 31: 65-75.

SANTA CRUZ TEIJEIRO, José & D'ORS, Álvaro (1979) «A propósito de los edictos especiales de iniuriis», *AHDE* 49: 653 ss.

SANTALUCIA, Bernardo (1999) «La carcerazione di Nevio», en C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, M. Matter & J-M Salamito (eds.), *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'Antiquité classique*, París: De Boccard, 27-39.

SBLENDORIO CUGUSI, María Teresa (1980) «Un espediente epigrammatico ricorrente nei *CLE*: l'uso anfibologico del nome propio. Con cenni alla tradizione letteraria», *Annali dell'Facoltà di Magisterio dell'Università di Cagliari* N.S. 4: 257-281.

SCARPAT, Giuseppe (1964) *Parrhesia. Storia del termine e delle sua traduzione in latino*, Brescia: Paideia.

SCHMELING, Gareth (2011) *A Commentary on the Satyrical of Petronius*, Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

SEPILLI, Anita (2011) *Poesia e magia*, Palermo: Sellerio editore [1962¹].

SILES RUIZ, Jaime (1983) *Introducción a la Lengua y Literatura latinas*, Madrid: Istmo.

– – – (1986) «Teatro y poesía: el C. VIII de Catulo», en *Curso de Teatro Clásico*, Universidad de verano de Teruel, 93-114.

– – – (2015) «Problemas de segmentación en la inscripción vascular del Garigliano», en *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico I*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 821-828.

SILES RUIZ, Jaime & HERNÁNDEZ PÉREZ, Ricardo (2013) «El epitafio dialogado *RIT* 668: nueva lectura e interpretación», en M. Prevosti, J. López Vilar & J. Guitart i Duran (eds.) *Ager Tarraconensis 5. Paissatge, poblament,, cultura material i història. Actes del Simposi internacional*, Tarragona: Institut d'Estudis Catalans, 437-446.

SINCLAIR, Patrick (1991) «Rhetorical Generalizations in *Annales* 1-6. A Reriew of the Problem of Innuendo and Tacitus' Integrity», en *ANRW* II 33.4: 2795-2831.

SMITH, R. E. (1951) «The Law of Libel at Rome», *CQ* N.S. 45: 169-179.

STEEL, Catherine (2007) «Name and Shame? Invective against Clodius and others in the post-exile Speeches», en J. Booth, (ed.), *Cicero on the Attack: Invective and Subversion in the Orations and beyond*, Swansea: The Classical Press of Wales, 105-128.

SPEYER, W. (1969) «Fluch», en *Reallexikon für Antike und Christentum* VII, Stuttgart: Anton Hiersemann, cols. 1160-1288.

SYME, Ronald (1963) *Tacitus*, Oxford: Clarendon Press.

--- (1989) *La revolución romana*, Antonio Blanco Freijeiro (trad.), Madrid: Taurus [1939¹].

TABACCO, Rafaella (1985) *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Turín: Accademia delle Scienze.

TALAVERA, Pedro (2006) *Derecho y Literatura*, Granada: Comares.

TAMBIAH, S. J. (1968) «The Magical Power of Words», *Man* N.S. 3.2: 175-208.

TÁRREGA GARRIDO, Jorge (2014) «De hominibus appellationibus in Ciceronis epistulis ad Atticum», *Museum Helveticum* 71.1: 73-84.

TATUM, Jeffrey (1998) «*Ultra legem*: Law and Literature in Horace "Satires" II 1», *Mnemosyne* 51.6: 688-699.

TILL, Rudolf (1975) «Laberius und Caesar», *Historia* 24: 260-286.

TORRENT, Armando (1995) *Derecho público romano y sistema de fuentes*, Zaragoza.

TOSI, Renzo (2013) *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán: BUR.

TUPET, Anne-Marie (1976) *La magie dans la poésie latine*, París: Les Belles Lettres.

URÍA VARELA, Javier (1997) *Tabú y eufemismo en latín*, Ámsterdam: A. M. Hakkert.

--- (2006) «Personal Names and Invective in Cicero», en J. Booth & R. Maltby (eds.), *What's in a Name? The Significance of Proper Names in Classical Latin Literature*, Swansea: The Classical Press of Wales, 47-70.

--- (2007) «The Semantics and Pragmatics of Ciceronian Invective», en J. Booth, (ed.), *Cicero on the Attack: Invective and Subversion in the Orations and beyond*, Swansea: The Classical Press of Wales, 47-70.

USENER, Hermann (1999) «Italische Volksjustiz», en *Kleine Schriften IV*, Göttingen: Duehrkohp & Radicke, 356-382 [= (1900) *RhM* 56: 1-28].

VALLAT, Daniel (2006) «Bilingual Plays on Proper Names in Martial», en J. Booth & R. Maltby (eds.), *What's in a Name? The Significance of Proper Names in Classical Latin Literature*, Swansea: The Classical Press of Wales, 121-143.

VERSNEL, H.S. (1987) «Les imprécations et le droit», *RHD* 65.1: 5-22.

--- (1991) «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», en C. A. Faraone & D. Obbink (eds.) *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 60-106.

--- (2002) «The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words», en P. Mirecki & M. Meyer (eds.) *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia: Brill, 105-158.

VIDAL PÉREZ, José Luis (1992) «Por qué Virgilio quería quemar la Eneida..., si es que quería», en *Humanitas. In honorem Antonio Fontán*, Madrid: Gredos, 479-484.

VITTINGHOFF, Friedrich (1936) *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit: Untersuchungen zur damnatio memoriae*, Berlín.

VÖLK, Artur (1984) «Zum Verfahren der *actio legis Corneliae de iniuriis*», en *Sodalitas, Studi in onore di Antonio Guarino II*, Nápoles: Jovene editore, 561ss.

VON ALBRECHT, Michael (1997-1999) *Historia de la Literatura Romana: desde Andrónico hasta Boecio*, D. Estefanía & A. Pociña (trads.), Barcelona: Herder.

VON IHERING, Rudolph (1998) *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, E. Príncipe y Satorres (trad.), estudio preliminar de J.L. Monereo Pérez, Granada: Comares [1852-1865¹].

VON LASAULX, Ernst (1854) «Der Fluch bei Griechen und Römern», en *Studien des klassischen Altertums*, Regensburg: Verlag von G. Joseph Manz, 159-177.

VON SAVIGNY, Friedrich Carl (1994) «Grammatica del diritto», en U. Scarpelli y P. Di Lucia (eds.) *Il linguaggio del Diritto*, Milán: LED - Edizione Universitarie di Lettere Economia Diritto, 55-57 [= (1814) *Vom Beruf unserer Zeit*

für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg: Mohr und Zimmer, reedición parcial].

WARDE-FOWLER, W. (1911) «The original Meaning of the Word *sacer*», *JRS* 1: 57-63.

WATSON, Lindsay (1991) *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds: Francis Cairns.

WINTERBOTTOM, Michael (1964) «Quintilian and the *Vir Bonus*», *JRS* 54: 90-97.

— — — (1983) “Review to Koster, *The Invektive in der griechischen und römischen Literatur*”, *CR N.S.* 33.1: 137.

WIRSZUBSKI, Chaim (1968³) *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press.

WISSE, Jakob (1989) *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam: A. M. Hakkert.

WISSOWA, Georg (1909) «*Fescennini versus*», en *PWRE* VI.2: cols. 2222-2223.

— — — (1910) «*Naevius und die Meteller*», en *Genethliakon für C. Robert*, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 51-63.

YAVETZ, Zvi (1969) *Plebs and Princeps*, Oxford: Oxford University Press.

ZIEBARTH, Eric (1895) «*Der Fluch im griechischen Recht*», *Hermes* 30: 57-70.

— — — (1909) «*Fluch*», en *PWRE* VI.2, cols. 2771-2773.

ZIPFEL, K. (1910) *Quatenus Ovidius in Ibide Callimachum aliosque fontes imprimis defixiones secutus sit*, Diss. Leipzig.

ZUCCOTTI, Ferdinando (1988) «... *Qui fruges excantassit* ... Il primigenio significato animistico-religioso del verbo *excanto* e la duplicità delle previsioni di XII Tab. VIII, 8», en *Atti del III seminario romanistico gardesano*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore, 81-211.

