

**FRANCISCO CUENA BOY**

Facultad de Derecho, Universidad de Cantabria

***Ne funestentur sacra civitatis, ne sanctum municipiorum ius polluatur. Una reflexión sobre el posible alcance público de la contaminación causada por el contacto con la muerte***

**SUMARIO:** 1. [El hecho prohibido: \*corpus in civitatem inferri\* \(Paul. Sent. 1.21.2\) y \*mortuorum reliquias... intra civitatem condi\* \(C. 3.44.12\)](#). — 2. [Contaminación privada y contaminación pública](#). — 3. [La contaminación pública como contaminación institucional](#). — 4. [Sigue](#). — 5. [\*Sacra civitatis funestari\* \(Paul. Sent. 1.21.2\) y \*sanctum municipiorum ius polluere\* \(C. 3.44.12\)](#). — [Abstract](#).

**1. – El hecho prohibido: *corpus in civitatem inferri* (Paul. Sent. 1.21.2) y *mortuorum reliquias... intra civitatem condi* (C. 3.44.12)**

*Corpus in civitatem inferri non licet, ne funestentur sacra civitatis: et qui contra ea fecerit, extra ordinem punitur.* De este pasaje de las Sentencias de Paulo (1.21.2) es muy llamativa la *ratio* de la prohibición que en él se recoge: *ne funestentur sacra civitatis*. A la altura de finales del siglo III de nuestra era<sup>1</sup>, llama la atención en efecto que el autor de las Sentencias todavía siga invocando el concepto tradicional de la impureza causada por el contacto con la muerte<sup>2</sup> como fundamento de la prohibición de introducir (o de enterrar<sup>3</sup>) un cadáver dentro de la *civitas*. Lo más

---

[Per la pubblicazione degli articoli della sezione “Tradizione Romana” si è applicato, in maniera rigorosa, il procedimento di *peer review*. Ogni articolo è stato valutato positivamente da due *referees*, che hanno operato con il sistema del *double-blind*].

1 Seguimos a J. ADAME GODDARD, “Sobre los sepulcros en las Sentencias de Paulo. Análisis crítico de PS 1,21”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 15 (2003) 647, que atribuye el texto de Paul. Sent. 1.21.2 al estrato A de finales del siglo III.

2 En su acepción más común, el verbo *funesto* significa, efectivamente, «cadavere vel omnino re turpi dedecorare, polluere»: vid. referencias en *Thesaurus linguae latinae* vol. VI, pars prior, Leipzig, 1924-1926, col. 1583-1584.

3 En breve trataremos de resolver esta duda motivada por la utilización del verbo *infero*.

sorprendente, sin embargo, no es ni la persistencia de esta antiquísima razón de tipo religioso –cuyo peso en el plano de las costumbres seguirá siendo seguramente considerable— ni tampoco la aparición de la misma en un enunciado de carácter jurídico<sup>4</sup>, sino el dato de que la contaminación derivada del acto prohibido pudiera afectar nada menos que a los *sacra civitatis*, o sea, a la propia *civitas*. A nuestro juicio, es este alcance público de la impureza lo que pide con más urgencia una explicación.

De fines del siglo III data también un rescripto de Diocleciano y Maximiano que dice lo siguiente: *Mortuorum reliquias, ne sanctum municipiorum ius polluatur, intra civitatem condi iam pridem vetitum est* (C. 3.44.12, a. 290). Los autores suelen aceptar sin mayor reflexión la equivalencia de contenido entre esta norma y el pasaje de las Sentencias de Paulo<sup>5</sup>, pero el lenguaje y los conceptos que se ponen en juego parecen bastante diversos. En primer lugar, la descripción del hecho prohibido es tan distinta como para hacernos dudar que ambas prohibiciones se refieran al mismo tipo de acción: *mortuorum reliquias intra civitatem condi* frente a *corpus in civitatem inferri*. Y en segundo lugar, si nos fijamos en las palabras con las que se expresa, la *ratio* de la norma presenta diferencias en cada texto: en vez de *funesto*, el rescripto utiliza el verbo *polluo*, que significa contaminar o profanar pero no pone, como hace *funesto*, en relación directa esa profanación con la muerte; y sobre todo, describe lo susceptible de mancha con una expresión (*sanctum municipiorum ius*) cuya igualdad con la usada por el autor de las Sentencias (*sacra civitatis*) quizá no debiéramos apresurarnos a dar por supuesta<sup>6</sup>.

Antes de seguir adelante, conviene abrir un paréntesis para intentar aclarar el hecho punible, pero solamente el de Paul. Sent. 1.21.2 porque el del rescripto del 290 no necesita ninguna explicación, toda vez que *condere* significa enterrar<sup>7</sup>. Refiriéndose a la frase *in civitatem inferri* del pasaje de las Sentencias, algún autor ha observado que el verbo *infero* construido «con un lugar a dónde» no significa sepultar sino introducir<sup>8</sup>. Al lado de esta valiosa indicación gramatical, pensamos que un examen conjunto de los tres párrafos iniciales *De sepulchris et lugendis* de las *Pauli Sententiae*

---

<sup>4</sup> Aunque, si nos atenemos a la noticia de su rescripto que nos ofrece D. 47.12.3.5, más de un siglo y medio antes Adriano no había necesitado ninguna motivación religiosa para renovar la prohibición de los enterramientos dentro de la ciudad; destaca esta diferencia N. LAUBRY, "Le transfert des corps dans l'empire romain. Problèmes d'épigraphie, de religion et de droit romain", en *MEFRA* 119/1 (2007) 160 s, 164.

<sup>5</sup> Vid. por ej. F. CASAVOLA, *Studi sulle azioni popolari romane. Le actiones populares*, Napoli, 1958, 78.

<sup>6</sup> No repara en estas diferencias, ADAME GODDARD, *o.c.*, 647, que considera posible que la fuente de Paul. Sent. 1.21.2 fuera el rescripto de Diocleciano; por ello sorprende que un poco más adelante (648) señale el pasaje como ejemplo de una tendencia del autor a conservar disposiciones antiguas.

<sup>7</sup> Vid. D. 11.7.2.5, 11.7.14.3, 11.7.39, 11.7.44, 11.8.5.

<sup>8</sup> R. LÓPEZ MELERO, "Enterrar en Urso (*lex Ursonensis* LXXIII-LXXIV)", en *Studia histórica. Historia antigua* 15 (1997) 109; cfr. A. PATURET, "Le transfert des morts dans l'antiquité romaine: aspects juridiques et religieux", en *RIDA* 54 (2007) 376 nt. 1, autor que entiende también que el precepto se refiere al «transport d'un corps dans la ville à des fins d'inhumation»; en cambio, ADAME GODDARD, *o.c.*, 646, y LAUBRY, *o.c.*, 160, 164, piensan que se trata de la prohibición de enterrar dentro de la ciudad.

(1.21) debería llevarnos a la misma conclusión. El primer párrafo<sup>9</sup> dice con qué requisitos se permite el traslado de restos que, habiendo recibido sepultura definitiva, es necesario mover a otro lugar a causa de la crecida de un río o del riesgo de ruina del sepulcro; según el fragmento, el traslado se debe hacer *sollemnibus redditis sacrificiis* y por la noche. El segundo párrafo es aquel cuyo sentido pretendemos delimitar. Y el tercero reproduce en sustancia la prohibición decenviral de inhumar e incinerar cadáveres *intra muros civitatis*<sup>10</sup>. La pregunta surge ahora espontánea: si se dice que lo recogido en el párrafo n° 2 es la prohibición de enterrar *in civitatem*, ¿no habría sido una torpe redundancia volver a señalarla en el párrafo n° 3? Y si se replica que en el n° 2 se omitía la incineración, ¿hubiera dejado de repetirse por ello la inhumación en el n° 3? Es evidente que no, y esto nos hace pensar que la frase *corpus in civitatem inferri non licet* de Paul. Sent. 1.21.2 no expresa la prohibición de enterrar sino la de introducir cadáveres dentro de la ciudad. En nuestra opinión, además, dado que la motivación religiosa que se lee en este párrafo n° 2 se hace patente asimismo en las condiciones que deben ser respetadas conforme al n° 1 para efectuar la *translatio corporis* (esto es, *redditis sacrificiis per noctem*), es necesaria una consideración conjunta de ambos dos párrafos. De este modo, si en el primero se trata de exhumar y desplazar unos restos con el respeto debido a las prescripciones propias del *funus*<sup>11</sup>, parece como si el segundo quisiera fijar límites a esa posibilidad advirtiendo que, de todas formas, el traslado debe evitar la entrada de las *reliquiae* en la ciudad. Y desde luego el tercer párrafo, cuya motivación religiosa podemos presumir igualmente<sup>12</sup>, al prohibir la inhumación e incineración *intra muros* engloba aquello que, bien se ve, hubiera podido ser la finalidad de aquel ingreso. Todavía un argumento más: la vieja prohibición de las XII Tablas (10.1) —y la de Paul. Sent. 1.21.3, en la medida en que trae causa de ella— se refiere masivamente a los restos de quienes morían *in urbe* o *intra muros civitatis*, que en tiempos normales serían como es lógico la mayoría. Esto quiere decir que la presencia de cadáveres en la ciudad, siendo indudablemente un

---

<sup>9</sup> Sobre el texto, vid. ADAME GODDARD, *o.c.*, 641 ss.; PATURET, *o.c.*, 360 ss.; LAUBRY, *o.c.*, 157, 160 s., 167 ss.

<sup>10</sup> Lex XII Tab. 10.1: *hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*; cfr. ADAME GODDARD, *o.c.*, 648; sobre la ubicación de las tumbas, antes y después de las XII Tablas, vid. H. LINDSAY, "Death-pollution and funerals in the city of Rome", en V.M. HOPE and E. MARSHALL (eds.), *Death and disease in Ancient City*, London and New York, 2000, 168 ss.

<sup>11</sup> Observa PATURET, *o.c.*, 362: «les prescriptions énoncées répondent bien aux usages traditionnels du paganisme. Il n'est donc pas exclu que ce passage puisse être authentique et qu'il reprenne en substance une ancienne sentence pontificale ou un passage des livres pontificaux»; esto, en contra de ADAME GODDARD, *o.c.*, 643 ss., que se inclina por atribuir la mención de los sacrificios al estrato B de las Sentencias (modificaciones introducidas entre los años 300 y 450).

<sup>12</sup> Baste recordar que una motivación de ese género es invocada en el rescripto de Diocleciano antes citado (C. 3.44.12) y todavía aparece en una constitución del año 363 (CTh. 9.17.5) a la que no tardaremos en referirnos; en el comentario de Paul. Sent. 1.29.2 (= 1.21.2), Cuyacio apoya en estas dos leyes la siguiente anotación: «Ideo homines mortui in civitate sepeliri non possit, ne sacra civitatis funere pollutantur»: vid. J. CUIACIUS, *Opera omnia in decem tomos distributa* I, Lutetiae Parisiorum, 1658, col. 377.

hecho perturbador<sup>13</sup>, era a la vez una situación cotidiana. Ahora bien, lo que había que hacer con los cuerpos de quienes morían en la ciudad era, ciñéndonos a lo que importa en este momento, trasladarlos fuera para sepultarlos. ¿Qué tiene entonces de extraño que hubiera asimismo una norma para prohibir la introducción de cadáveres *in civitatem*<sup>14</sup>? La impureza religiosa ocasionada por el contacto con la muerte también existía en esta situación, sólo que, a diferencia de lo que ocurría en la otra, el contagio procedía de la realización de un hecho perfectamente evitable y por eso prohibido y perseguido penalmente.

Nuestra conclusión es por tanto que el hecho punible de Paul. Sent. 1.21.2 (introducir) no coincide con el de C. 3.44.12 (enterrar), y que si se constata alguna coincidencia, ésta es más bien la que existe entre el rescripto de Diocleciano y Paul. Sent. 1.21.3.

Reanudamos la presentación de otras fuentes que pueden ser de interés para nuestro tema. En primer lugar un edicto de Juliano el Apóstata cuyas afinidades con Paul. Sent. 1.21.1 y 2 intentaremos mostrar. En el párrafo 1 de esta constitución, el emperador reacciona contra la práctica, al parecer bastante extendida, de sacar de casa los cadáveres de los muertos y llevarlos a sepultar a plena luz del día y en medio de la multitud de los transeúntes. Transcribimos el extracto conservado en el Teodosiano: *Secundum illud est, quod efferri cognovimus cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam et per maximam insistentium densitatem; quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus. Qui enim dies est bene auspicatus a funere aut quomodo ad deos et templa venietur? Ideoque quoniam et dolor in exsequiis secretum amat et diem functis nihil interest, utrum per noctes an per dies efferantur, liberari convenit populi totius aspectus, ut dolor esse in funeribus, non pompa exsequiarum nec ostentatio videatur* (CTh. 9.17.5.1, a. 363)<sup>15</sup>. Decimos que este texto se puede relacionar con Paul. Sent. 1.21.1 en primer lugar por la coincidencia de ambos en exigir que la conducción de los cuerpos se haga durante la noche; no parece importante, a este respecto, la evidente diferencia de las circunstancias que dan ocasión al traslado y lo hacen necesario. Y decimos que se puede relacionar también con Paul. Sent. 1.21.2 porque, así como el tema de este párrafo es el *corpus in civitatem inferri* –con el significado, que nos ha parecido propio de este uso de *infero*, de introducir cadáveres o restos humanos en la ciudad—, la constitución de Juliano se refiere a *cadavera mortuorum efferri* (scil. *per civitatem*). De hecho, el verbo *effero* tiene entre otras la acepción de «to carry out (of the house) for burial, to

---

13 Al tema del contacto con la muerte y la contaminación que se deriva de él nos referimos más adelante.

14 El capítulo 73 de la *lex Ursonensis* contenía una norma semejante, según la convincente interpretación que da LÓPEZ MELERO, *o.c.*, 108 s., a la cláusula *ne quis intra fines oppidi coloniaeve... hominem mortuom inferto neve ibi humato, neve urito*.

15 El texto griego completo del edicto (vid. *L'empereur Julien. Lettres et fragments I*, 2, texte revu et traduit par J. BIDEZ, 3e ed., Paris, 1972, 130 ss.: *Ep.* 136b) permite hacerse una idea mejor del tipo de preocupaciones que mueven al emperador: los funerales que se celebran de día irrumpen en medio de todas las actividades de la vida; esto es intolerable por razones de orden religioso, ya que los que se dirigen a un sacrificio necesitan purificarse antes de continuar y el clamor de los que llevan el cuerpo penetra hasta los mismos altares de los templos abiertos; cfr. E. REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2003, 80 s.; LAUBRY, *o.c.*, 168.

bear to the grave»<sup>16</sup>, y no cabe duda de que aquí se utiliza en este sentido; la misma acepción con que aparece, por otro lado, en algunas fuentes literaria relativas precisamente a la conducción nocturna de los cadáveres<sup>17</sup>.

Inútil es advertir que todas las disposiciones reseñadas hasta este momento responden a un mismo fondo de ideas pagano y tradicional<sup>18</sup>, aunque sí conviene apuntar que la inclusión del edicto del Apóstata en el Código Teodosiano representa, desde este punto de vista, una relativa anomalía<sup>19</sup>. Con todo, en época ya plenamente cristiana, la antigua motivación religiosa aparece de nuevo en una constitución de Graciano, Valentiniano y Teodosio que ordena que las urnas mortuorias y los sarcófagos se sitúen fuera de la ciudad. Y esa fundamentación se ofrece bajo un ambiguo ropaje que impide reconocer la total decadencia o la transformación en sentido cristiano de la vieja idea pagana: *Omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcofagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquant incolarum domicilio sanctitatem* (CTh. 9.17.6, a. 381). En concreto, la *ratio* de la norma refleja la intención de preservar la *incolarum domicilio sanctitas*, concepto éste que no puede por menos que recordar el *sanctum municipiorum ius* del rescripto de Diocleciano<sup>20</sup>, reducida la idea, no obstante, de la esfera "pública" de los municipios a la privada del domicilio de cada cual.

## 2. – Contaminación privada y contaminación pública

Curiosamente, esto último podría sugerir una recuperación de la primitiva concepción romana para la cual el efecto contaminante de la muerte recaía de forma primaria y directa sobre el círculo más cercano del fallecido: su *familia*, su *domus*. Reflejo claro de tal concepción, la familia

---

<sup>16</sup> Vid. T. LEWIS and Ch. SHORT, *A latin dictionary*, Oxford, 1975, s.v. *effero* or *ecfero*, 628

<sup>17</sup> Serv., *ad Aen.* 11.143; Donat., *in Andr.* 108.

<sup>18</sup> Esto es evidente en los casos de Paul. Sent. 1.21.2 y C. 3.44.12; también en el del edicto de Juliano, sobre el cual vid. en todo caso B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano I. L'orientamento religioso della legislazione*, Milano, 1952, 284, 287; A. SAGGIORO, "Identità e identità: un'introduzione", en A. SAGGIORO (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, 19 s.; LAUBRY, *o.c.*, 168.

<sup>19</sup> El párrafo del edicto que hemos transcrito fue desechado por los comisarios justinianeos: vid. C. 9.19.5; pero en cambio, éstos no tuvieron dificultad en acoger el rescripto de Diocleciano.

<sup>20</sup> Esto en contra de B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano II. La giustizia – le persone*, Milano, 1952, 252, que considera que la palabra *sanctitas* debe entenderse en sentido cristiano; de otra opinión son G. CRIFÒ, "A proposito di *humanitas*", en M.J. SCHERMAIER y Z. VÉGH (Hrsg.), *Ars boni et aequi. Festschrift für W. Waldstein*, Stuttgart, 1993, 85 nt. 60; y P. CUNEO, "La legislazione tardo-imperiale in materia di sepolchri", en *Scritti in memoria di Giambattista Impallomeni*, Milano, 1999, 146 s.; no parece acertado ADAME GODDARD, *o.c.*, 647, cuando afirma que los emperadores aducen «una razón sanitaria, el no contaminar a los habitantes con la presencia de los cadáveres».

manchada por el deceso de uno de sus miembros entraba en la condición de *familia* o *domus funesta*<sup>21</sup> y no salía de ella hasta el cumplimiento de todos los ritos funerarios (*iusta facere*), incluida la inhumación del cadáver<sup>22</sup>; sólo así comenzaba de nuevo a ser “pura”<sup>23</sup>. Toda esta materia era de incumbencia exclusiva de los pontífices y su derecho, el *ius pontificium*, que, a juzgar por los datos que trae Cicerón<sup>24</sup>, se ocupó con gran detalle de ésta que pudiéramos llamar vertiente privada o doméstica del contacto con la muerte. Ahora bien, ¿había además una vertiente pública, un plano en el cual la propia *civitas* pudiera verse tocada por la contaminación? La pregunta tiene interés porque, al hablar de *sacra civitatis funestari*, el texto de Paul. Sent. 1.21.2 parece presuponer la existencia de esa vertiente, igual que el rescripto de Diocleciano (C. 3.44.12) al hablar de *sanctum municipiorum ius pollueri*. Por otro lado, cabe aquí recordar que el *ius pontificium* se encuadra de lleno en la definición de *ius publicum* que –no tan lejos cronológicamente de estos dos textos– elabora el jurista Ulpiano<sup>25</sup>, de modo que, desde este punto de vista, la doctrina pontifical sobre el *funus* pertenece en su totalidad a la esfera del derecho público. Concretando esta idea: víctimas de la contaminación podían ser también los sacerdotes y los magistrados, y no sólo *qua privati* (esto es, por una muerte sucedida en el seno de su casa o su familia), sino por contacto meramente visual con un muerto cualquiera, con la muerte en general. De hecho, las fuentes reflejan una preocupación efectiva por prevenir este tipo de contaminación<sup>26</sup> e informan sobre sus consecuencias<sup>27</sup>. Pues bien, dado

---

21 Fuentes: Varr., *de ling. lat.* 5.23; Cic., *de leg.* 2.22.55; Ov., *met.* 7.574-575; Liv. 2.47.10; Sen., *de vita beat.* 28.1; Ap., *met.* 2.24; Gell. 4.6.8; D. 45.3.28.4; Fest., s.v. *denicales feriae* (61 L); s.v. *membrum* (135 L); Serv., *ad Aen.* 3.64. En al menos dos ocasiones, *familia* y *domus* son precisamente el objeto de la acción de *funestare*: Serv., *ad Aen.* 6.216 y 11.143.

22 En el caso frecuente de haberse optado por la incineración, se utilizaban como ritos sustitutorios el enterramiento del *os resectum* o el *glebam in os inicere* al término de la combustión.

23 Cfr. G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, 2a ed., Paris, 1974, 605 s.; J. SCHEID, “Le délit religieux dans la Rome tardo-republicaine”, en M. TORELLI (ed.), *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (6-7 avril 1978)*, Roma, 1981, 134; ID., “*Contraria facere*. Renversments et déplacements dans les rites funéraires”, en *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli* 6 (1984) 128 s., *passim*; G. FRANCIOSI, *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana I*, Napoli, 1984, 76 ss.; LINDSAY, *o.c.*, 165 ss.

24 Vid. es Cic., *de leg.* 2.22.46-57; cfr. LAUBRY, *o.c.*, 170 ss. y la lit. de la nt. 140.

25 D. 1.1.1.2: *publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*; vid. un apunte sobre las raíces antiguas de esta tripartición en F. SINI, “Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: *Pax deorum*, tempo degli Dèi, sacrifici”, en *Diritto @ Storia* 1 (2002) 2 [consultado en la dirección <http://eprints.uniss.it/126/> ].

26 Sen., *ad Marc. de consol.* 15.3; Tac., *Ann.* 1.62; Gell. 10.15.24; Fest., s.v. *funebres tibiae* (82 L); Cass. Dio 54.28.4; Serv., *ad Aen.* 3.64, 6.176; vid. CASAVOLA, *o.c.*, 81 s.; P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma, 1959, 272 s.; F. DE VISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, Milano, 1963, 34 s.; SCHEID, “Le délit religieux” cit., 135; LINDSAY, *o.c.*, 155 s.

que el *ius pontificium* en su conjunto formaba parte del *ius publicum*, ¿no podríamos ver en ese riesgo de contagio de sacerdotes y magistrados una conexión con el *ius quod ad statum rei Romanae spectat*, una manifestación específica de aquellas cosas que son *publice utilia*?; ¿sería éste uno de los caminos por los que podía llegarse a concebir la idea de contaminación, no ya de un particular ni de un sacerdote o un magistrado, sino de la *civitas* en cuanto tal?

### 3. – La contaminación pública como contaminación institucional

Para responder de forma más adecuada a esta pregunta, queremos explorar otro filón que parece asomar sobre el mismo problema en un pequeño número de fuentes. La hipótesis sigue siendo la misma, es decir, la repercusión del efecto contaminante de la muerte sobre la *civitas* en cuanto tal, pero ahora trataremos de presentarla bajo el aspecto de extensión a la *civitas* de la impureza que pudiera afectar a instituciones o lugares de importancia esencial para su vida política o religiosa.

No vale como ejemplo lo referido por Tito Livio sobre la derrota de Cannas, cuando hace decir al tribuno militar Cneo Léntulo, dirigiéndose al cónsul Lucio Emilio Paulo, que su muerte haría la derrota funesta<sup>28</sup>. Ni tampoco cuando, unos párrafos más adelante, apunta que el gran número de bajas sufridas por los romanos obligó a suspender el *sacrum anniversarium Cereris* al no haber prácticamente una sola familia que no estuviera de luto, razón que indujo al Senado a acortar el período de duelo con el fin de evitar que otros *sacra publica aut privata* se vieran igualmente desiertos<sup>29</sup>. Evidentemente, la muerte del cónsul agravaba todavía más el desastre e incluso podía ser vista como un amenazante presagio, sin que se le pueda atribuir no obstante un carácter religioso específico, pero las palabras del tribuno no permiten pensar, por ejemplo, en una contaminación del ejército (producida por la muerte de su general) que pueda entenderse a su vez como contaminación de la propia *civitas*. Desde luego, tampoco estamos ante un caso de impureza de un magistrado que lo inhabilite para el ejercicio de sus funciones, simplemente porque el magistrado en cuestión muere de todos modos en el campo de batalla. En cuanto a la otra noticia, lo que parece indicar es que la suspensión de la festividad anual de Ceres se debió a una acumulación de *familiae funestae* de tal magnitud que ninguna o casi ninguna matrona hubiera podido

---

27 Liv. 2.8.8: *postem iam tenenti consuli foedum inter precationem deum nuntium incutiunt, mortuum eius filium esse, funestaque familia dedicare eum templum non posse*; Serv., *ad Aen.* 11.2: *consuetudo Romana fuit ut polluti minime sacrificarent*; 11. 143: *quia in religiosa civitate cavebant, ne aut magistratibus occurrerent aut sacerdotibus, quorum oculos nolebant aliena funera violari*; cfr. 4.507; Calp. Flacc., *decl.* 12: *magis religio polluitur funestato quam mortuo sacerdote*.

28 Liv. 22.49.8: *Ne funestam hanc pugnam morte consulis feceris; etiam sine hoc lacrimarum satis luctusque est*.

29 Liv. 22.56.4-5: *Tum priuatae quoque per domos clades uolgatae sunt adeoque totam urbem opleuit luctus ut sacrum anniversarium Cereris intermissum sit, quia nec lugentibus id facere est fas nec ulla in illa tempestate matrona expers luctus fuerat. Itaque ne ob eandem causam alia quoque sacra publica aut priuata desererentur, senatus consulto diebus triginta luctus est finitus*; cfr. Liv. 34.6.15; Val. Max. 1.1.15; Plut., *Fab.* 18.1-2.

participar en los *sacra*, dado que, como Livio recuerda, *nec lugentibus id facere est fas*; de hecho, si el Senado decidió acortar de inmediato los días de luto, lo hizo movido por el temor de que dejaran de celebrarse otros cultos públicos o privados a causa exclusivamente de la insuficiencia de participantes: *ne sacra desererentur*. En nuestra opinión, las consideraciones precedentes sitúan las cosas en el plano de lo que hemos llamado vertiente privada del contacto con la muerte: no es la *civitas* la que se ve afectada en sí misma y de forma directa por la contaminación.

Tampoco es buen ejemplo de contaminación de la *civitas* aquello que dice Lucio Ampelio, enigmático autor del *Liber Memorialis*, sobre C. Mario: *septies consul creatus saevissimis caedibus totam Urbem funestavit*<sup>30</sup>. La palabra *Urbs* nos parece decisiva para entender esta frase; si Ampelio la elige es porque describe con exactitud su percepción de lo sucedido como consecuencia de las muertes causadas por Mario. Y lo sucedido es que la contaminación se extiende por todo el espacio de la ciudad de Roma, pero no, en absoluto, que toque idealmente a la *civitas*. La situación resulta comparable a la narrada por Livio en el sentido de que, siendo numerosos los muertos, las familias necesitadas de purificación forzosamente son muchas también. Pero el duelo de cada una de ellas es de carácter privado y la acumulación de duelos privados no supone un cambio de su naturaleza que pueda acabar contagiando al estado.

Más afines a nuestra hipótesis podrían ser a priori algunas expresiones de Cicerón que extraemos de tres de sus *orationes*. La primera se refiere a *aras ac templa funestare*, la segunda habla de *funestari contionem* y la tercera, en referencia al lugar de reunión del Senado, de *templum sanctitatis... funestari*. La relación con la muerte, quizá sólo latente en el caso de la segunda, es de cualquier modo evidente en las tres: en la primera porque el factor contaminante de los altares y templos (y aun de la propia religión) no es otro que los sacrificios humanos cuya práctica censura Cicerón a los galos<sup>31</sup>; en la segunda, por la intención que se atribuye al tribuno de la plebe T. Labieno, promotor de la acusación de *perduellio* contra C. Rabirio, de hincar una cruz para el suplicio de los ciudadanos en el campo de Marte, lugar de reunión de los *comitia centuriata*<sup>32</sup>; y en la tercera y más importante, porque la frase en cuestión

---

<sup>30</sup> Amp. 42.4. Nada se sabe de cierto sobre la personalidad de L. Ampelio ni sobre la época en que vivió; se le suele ubicar en distintos momentos entre el final del reinado de Trajano y comienzos del siglo IV; en cuanto a su *Liber Memorialis*, parece tratarse de un breviario de historia romana destinado preferentemente al uso escolar; sobre el autor y la obra, vid. J.M. ALONSO-NÚÑEZ, "El *Liber Memorialis* de Lucio Ampelio", en *Acta Classica Universitas Scientiarum Debreceniensis* 17-18 (1981-1982) 189 ss.

<sup>31</sup> Cic., *pro Font.* 31.7: *Postremo his quicquam sanctum ac religiosum videri potest qui, etiam si quando aliquo metu adducti deos placandos esse arbitrantur, humanis hostiis eorum aras ac templa funestant, ut ne religionem quidem colere possint, nisi eam ipsam prius scelere violarint?*

<sup>32</sup> Cic., *pro C. Rabir. perduell.* 4.11: *Quam ob rem uter nostrum tandem, Labiene, popularis est, tunc qui civibus Romanis in contione ipsa carnificem, qui vincla adhiberi putas oportere, qui in campo Martio comitiis centuriatis auspicato in loco crucem ad civium supplicium defigi et constitui iubes, an ego qui funestari contionem contagione carnificis veto, qui expiandum forum populi Romani ab illis nefarii sceleris vestigiis esse dico, qui castam contionem, sanctum campum, inviolatum corpus omnium civium Romanorum, integrum ius libertatis defendo servari oportere?* 10.28: *si C. Rabirio... crucem T. Labienus in campo Martio defigendam putavit*; sobre el proceso contra C. Rabirio, vid. W.B. TYRRELL,

forma parte del juicio que emite el orador sobre el hecho gravísimo de la introducción y quema del cadáver de P. Clodio Pulcro en la curia Hostilia, que se incendió también como consecuencia<sup>33</sup>.

Para Cicerón, los sacrificios humanos con que los galos profanan sus altares y templos suponen una versión de la *religio* íntimamente contradictoria: *ne religionem quidem colere possint, nisi eam ipsam prius scelere violarint*. A su vez, el designio de ajusticiar a un ciudadano que se cierne como una amenaza sobre el campo de Marte, causa la contaminación de este espacio y la de los propios comicios que, *auspicato in loco*<sup>34</sup>, se juntan en él; todo ello es explícito en el pasaje del *pro Rabirio*: los comicios quedan contaminados *contagione carnificis*<sup>35</sup>, es necesario expiar el foro de las señales de muerte<sup>36</sup>, la pureza de la asamblea no se preserva sin la santidad del lugar<sup>37</sup>. En cuanto a los sucesos del *pro Milone*, la impresión podría ser asimismo que la impureza se extiende de la curia Hostilia donde se desarrollan los hechos (Clodio mismo es *qui mortuus... curiam incenderit*) a la institución del Senado que suele deliberar en ese lugar; ciertamente se ha profanado la curia, el recinto físico, pero la agresión no ha podido por menos que dirigirse también contra lo "incorpóreo" que en ese *templum* se alberga<sup>38</sup>, y en este sentido, contra el propio Senado como

---

"The Trial of C. Rabirius in 63 B.C.", en *Latomus* 32 (1973) 285 ss.; A. DUPLÁ ANSOÁTEGUI, *Videant consules. Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana*, Zaragoza, 1990, 115 ss.; R. FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, 1996, 433 s.

33 Cic., *pro Mil.* 33.90: *An ille praetor, ille vero consul, si modo haec templa atque ipsa moenia stare eo vivo tam diu et consulatum eius exspectare potuissent, ille denique vivus mali nihil fecisset, qui mortuus, uno ex suis satellitibus [Sex. Clodio] duce, curiam incenderit? Quo quid miserius, quid acerbius, quid luctuosius vidimus? Templum sanctitatis, amplitudinis, mentis, consilii publici, caput urbis, aram sociorum, portum omnium gentium, sedem ab universo populo concessam uni ordini, inflammari, excindi, funestari? neque id fieri a multitudine imperita quamquam esset miserum id ipsum sed ab uno? Qui cum tantum ausus sit ustor pro mortuo, quid signifer pro vivo non esset ausus? In curiam potissimum abiecit, ut eam mortuus incenderet, quam vivus everterat*; sobre los hechos, cfr. Asc. 3.33C; App., *de bell. civ.* 2.21; Cass. Dio 40.49.1-2.

34 Sobre esto, J.M. RIBAS ALBA, *Democracia en Roma. Introducción al derecho electoral romano*, Granada, 2008, 236 s.

35 Sobre la percepción del *carnifex* como sujeto impuro y contaminante, vid. J. BODEL, "Dealing with the dead. Undertakers, Executioners and potter's fields in ancient Rome", en HOPE and MARSHALL (eds.), *o.c.*, 141 ss.

36 Cic., *pro C. Rabir. perduell.* 3.10, 5.15; cfr. P.C. DE MEROUVILLE, *M.T. Ciceronis orationes II*, Paris, 1684, 153 nt. 24 (*Nefariis sceleris*): «Nefarium scelus erat si caperetur civis romanus, et ad patibulum duceretur, quod tanquam funestum aliquod piaculum expiandum erat».

37 DE MEROUVILLE, *l.c.*, nt. 25 (*Castam*): «Castum id dicitur quod purum est nec violatum; violabatur autem campus Martius et carnificis et crucis contagione».

38 Cfr. M.E. CUADRADO RAMOS, *La adjetivación negativa en la oratoria ciceroniana: estudio de las asociaciones adjetivas en la calificación del "tirano"*, Madrid, 2003, 89: «(...) *templum sanctitatis, amplitudinis, mentis, consilii publici*; es 'tristemente luctuoso' este hecho porque se ha profanado con este incendio... el santuario de lo más sagrado en el mundo institucional romano, el sitio en el que tienen lugar las deliberaciones públicas de los asuntos de estado; se hace en este primer momento una mención a lo 'incorpóreo', a lo 'no

institución. Si hemos dicho que este último ejemplo nos parece el más importante, ello se debe, desde luego, al papel central del Senado en la vida política de la *civitas*, pero también a que, a diferencia de los otros dos casos, el del *pro Milone* no se refiere a dudosas prácticas religiosas extranjeras<sup>39</sup> ni a presagios de muerte inaceptables, sino a un hecho consumado perfectamente romano. Por lo demás, la idea de una contaminación que se extiende a un tiempo a la institución y al espacio donde desarrolla su actividad (la asamblea y el campo de Marte, el Senado y la curia Hostilia) reproduce en el plano público o institucional de la *civitas* el esquema de lo que sucede en el plano privado, donde el contacto con la muerte contamina la casa y la familia del muerto.

Tomamos nuestro último ejemplo de Orosio. En el libro cuarto de sus *Historiae adversum paganos*, este apologista cristiano culpa a los pontífices de épocas pretéritas de haber contaminado a la *civitas* con la realización de sacrificios sacrílegos. El rito en cuestión, repetido al menos en tres ocasiones a lo largo de la historia republicana de Roma<sup>40</sup>, consistía en el enterramiento en vida de una pareja de galos y otra de griegos en el foro boario<sup>41</sup>. Orosio se refiere al sacrificio del año 228 a.C., primera vez que fue consumado previa consulta de los libros sibilinos en una situación de grave amenaza bélica sobre Roma<sup>42</sup>. Al registrar el mismo suceso, Plutarco añade un dato inquietante que quizás pudo influir en el juicio de Orosio, pues señala que en su época seguían celebrándose cada mes de noviembre ceremonias secretas y misteriosas por aquellas primeras víctimas<sup>43</sup>. Un detalle, por cierto, que sólo menciona el historiador griego y en relación únicamente con los acontecimientos del 228 a.C.

Antes de extraer consecuencias de la fórmula orosiana (*civitatem funestavere pontifices*), conviene advertir que el valor histórico de este testimonio es muy relativo, no tanto por su enorme desfase temporal

---

tangible» [consultado en la dirección <http://eprints.ucm.es/tesis/fil/ucm-t26667.pdf>]; para el carácter sagrado del lugar de deliberación del Senado, vid. Gell. 14.7.7; Serv., *ad Aen.* 1.446.

<sup>39</sup> Sobre los sacrificios humanos practicados por los galos, un *topos* del conocimiento greco-romano acerca del mundo céltico, vid. G. CLEMENTE, *I Romani nella Gallia meridionale (II-I sec. a.C.)*, Bologna, 1974, 149.

<sup>40</sup> En el año 228 a.C.: Plut., *Marc.* 3.6, Oros. 4.13.3, Zon. 8.19.9; en el 216 a.C.: Liv. 22.57.2-6; y en el 113 a.C.: Plut., *quaest. Rom.* 83 (284 B); *etiam nostra aetas vidit*, observa Plinio el Viejo al respecto: Plin., *nat. hist.* 28.12.

<sup>41</sup> Sobre el tema, profusamente, A. FRASCHETTI, "Le sepolture rituali del Foro Boario", en *Le délit religieux* cit., 51 ss.; según este autor (*o.c.*, *passim*), el sacrificio, en las tres ocasiones en que está documentada su realización, viene precedido por unas constantes que son las que conducen a él: «'angoscia gallica', comparsa di un *portentum*, ricorso ai libri sibillini, seppellimento delle due coppie nel Foro Boario» (85); vid. también S. NDIAYE, "Minime Romano sacro, à propos des sacrifices humains à Rome à l'époque républicaine", en *Dialogues d'Histoire Ancienne* 26/1 (2000) 119 ss.

<sup>42</sup> Oros. 4.13.3: *Tertio deinceps anno miseram civitatem sacrilegis sacrificiis male potentes funestavere pontifices; namque decemviri consuetudinem priscae superstitionis egressi Gallum virum et Gallam feminam cum muliere simul Graeca in foro boario vivos defoderunt*; para la datación del hecho en el 228 a.C., vid. FRASCHETTI, *o.c.*, 65 nt. 33.

<sup>43</sup> FRASCHETTI, *o.c.*, 53, llama la atención sobre el significado expiatorio de estas ceremonias, ellas mismas de carácter sacrificial.

respecto de los hechos en los que se basa cuanto debido a la intención polémica de la obra que lo alberga: esto es lo que impide tomarlo de otra forma que no sea como expresión de la nueva y beligerante mentalidad religiosa encarnada, entre otros, por el autor de las *Historiae*. En el mejor de los casos –esto es, dando por cierto que en el juicio del apologista pesa una concepción acerca del carácter contaminante del contacto con la muerte más o menos parecida a la de los escritores paganos—, se podría entender que Orosio hace un uso táctico de esa concepción para denunciar la incoherencia del paganismo en la medida en que admite, aun con toda la excepcionalidad que se quiera, los sacrificios humanos. En este sentido, tal vez no sea una mera casualidad que su acusación a los pontífices de haber contaminado la *civitas* se formule en referencia al mismo hecho histórico (el sacrificio del año 228 a.C.) que da ocasión a Plutarco de recordar la práctica anual de ritos secretos en expiación de los enterrados en el foro boario: Orosio podría haberse basado en la persistente necesidad de esos ritos y deducido de ella el efecto contaminante de los enterramientos. Pero aun así, su argumento, visiblemente subordinado a la dialéctica de prestigios y desprestigios propia de las *Historiae*, obedece a una visión deformada del contexto y el significado histórico de los enterramientos; una visión oportunista y parcial que soslaya la finalidad de *placare deos* que tuvo este tipo de sacrificio cada vez que los romanos recurrieron a él<sup>44</sup>. Paradigmática a este respecto es la descripción de los sucesos del 216 a.C. por Tito Livio<sup>45</sup>: en el contexto de pánico que sigue a la derrota de Cannas, el estupro cometido por dos vestales, hecho nefasto ya de por sí, se eleva a la categoría de *prodigium: hoc nefas cum... in prodigium versum esset*. Los *decemviri* consultan los *libri fatales* y –mientras se espera el regreso de Q. Fabio Pictor, enviado a Delfos para averiguar qué oraciones y súplicas podrían aplacar a los dioses— por indicación de esos mismos libros se procede a realizar algunos sacrificios extraordinarios entre los cuales el enterramiento de las dos parejas en el foro boario. La narración del historiador patavino prosigue con estas significativas palabras: *Placatis satis, ut rebantur, deis...*

Al final, tomándola como expresión del pensamiento de quien la usa, la fórmula *civitatem funestavere pontifices* tiene el solo interés de mostrarnos a un sacerdote cristiano, historiador y teólogo, que a caballo de los siglos IV y V se aprovecha de la antigua concepción de la muerte como factor de contaminación religiosa para volverla en contra de los pontífices; es decir, precisamente en contra de los sacerdotes paganos competentes en el campo de la relación con la muerte y el contacto con los muertos. Es claro en cambio que el pasaje de Orosio no prueba que la *civitas* republicana quedara manchada por los enterramientos practicados en el foro boario ni tampoco que los pontífices fuesen los agentes de esa contaminación al haber ordenado un sacrificio sacrilego. El pasaje no prueba

---

44 Cfr. F. VAN HAEPEREN, "Représentations chrétiennes du pontificat païen", en *Latomus* 64 (2005) 689: Orosio «opère... un total renversement de perspectives par rapport au sens que les Romains donnaient à ce type de rite, qui avait, en période de graves menaces extérieures, un but expiatoire et qui visait à restaurer la *pax deorum*».

45 Liv. 22.57.2-6; cfr. Plut., *Fab.* 18.3; DE FRANCISCI, *o.c.*, 298 nt. 749; FRASCHETTI, *o.c.*, 68 ss.; ID., "La sepoltura delle Vestali e la Città", en Y. THOMAS (ed.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Roma, 1984, 106, 114.

ninguna de estas dos cosas ni para los enterramientos del año 228 a.C., a los que se refiere específicamente, ni para los otros dos casos de los que se tiene constancia. Por lo demás, aunque sólo exteriormente, el punto de vista de Orosio se parece al de una frase del retórico Calpurnio Flaco, del siglo II, según la cual *magis religio polluitur funestato quam mortuo sacerdote*<sup>46</sup>. La diferencia, creemos, estriba en lo siguiente: los pontífices de Orosio actúan en condición de tales y es de esta forma como, abusando de su poder (*male potentes*), se contaminan ellos mismos y contaminan a la ciudad. En cambio, el sacerdote de Calpurnio se enfrenta a un dilema sin relación directa con su cometido oficial pero del que no puede salir sin daño para la *religio*, tanto si elige morir en sustitución de su hijo desertor como si decide que sea el hijo quien muera. Según Calpurnio, la contaminación sería mayor en este segundo caso, pero quizás lo que quería decir solamente es que es más peligrosa para la *civitas* por afectar a uno de sus sacerdotes<sup>47</sup>.

#### 4. – Sigue

Nos preguntábamos más arriba si la contaminación de lugares o instituciones determinados podía repercutir sobre la *civitas* en cuanto tal. A fin de comprobar esta hipótesis, en las últimas páginas hemos revisado una serie de textos que parecen reunir en principio los elementos imprescindibles para documentarla, esto es, la muerte como ocasión y como hecho central y el contacto con ella de alguna institución o lugar de significación política o religiosa. Terminado el análisis, preciso es reconocer la escasez de sus resultados: los testimonios de Tito Livio y Lucio Ampelio prueban que una suma excepcional de *familiae funestae*, por más crecido que sea el número de éstas, no hace que el estado se contagie de su impureza; el argumento de Orosio es anacrónico y sesgado y no prueba nada respecto al suceso histórico en que se apoya; en cuanto a Calpurnio, su texto no deja de referirse a la contaminación personal de un solo individuo, no importa que el sujeto afectado sea un sacerdote. De manera que sólo nos quedan las frases de Cicerón. Su valor exacto es dudoso y aquilatarlo requeriría determinar si el arpinate, en los tres pasos suyos que hemos seleccionado, emplea el verbo *funesto* en el sentido "técnico" de producir contaminación religiosa. El *Thesaurus* parece abonar este uso especializado, ya que encuadra las tres referencias en la acepción «cadavere vel omnino re turpi dedecorare, polluere» del verbo en cuestión<sup>48</sup>. Pero aun así, en el caso del *pro Milone* no hay seguridad de que la introducción y quema del cadáver de Clodio en la curia supusiera también

---

46 Calp. Flacc., *decl.* 26; la situación es la siguiente: *VIRO FORTI PRAEMIUM. VICARIUM POENAE LICEAT OFFERRE. SACERDOS MARTIS DAMNATUM LIBERET. Sacerdos Martis forte fecit. tres liberi eius deseruerunt. unum servabit privilegio sacerdotis, alterum praemio viri fortis. offert se pro tertio vicarium.*

47 Vid. L.A. SUSSMAN, *The declamations of Calpurnius Flaccus. Text, translation and commentary*, Leiden, 1994, 177; la suposición de que el sacerdote comete *parricidium* si permite la muerte del hijo es innecesaria.

48 Vid. *supra*, nt. 2; hay una cuarta referencia que no nos interesa: Cic., *de fin.* 2.94; con la excepción de *de leg.* 2.55, no son de mucha ayuda las más de cuarenta ocasiones en que Cicerón emplea el adjetivo "*funestus*, -a, -um".

la contaminación del Senado<sup>49</sup>. Menos dudas debería plantear la contaminación de la asamblea en el proceso contra Rabirio: esta vez, Cicerón habla literalmente de *funestari contionem* y menciona la necesidad de expiación del *forum populi Romani*, por lo que, aunque sea en referencia a una actuación singular de los *comitia centuriata*, el alcance institucional de la contaminación parece asegurado. Igualmente inequívoco, según Cicerón, sería este mismo alcance en el caso de que los romanos contaminaran sus altares y templos y violaran su religión con la práctica de sacrificios humanos como los que dice practican los galos.

Siempre que se reconozca su pertinencia, y al margen de su escasez, los textos del arpinate aluden a una suerte de contaminación de la *civitas* que se produciría como consecuencia de la impureza de sus instituciones políticas fundamentales o de los templos y altares públicos. Esta contaminación "institucional" de la *civitas* republicana es distinta de aquella otra situación que encontramos en el Principado, a partir de Augusto y Tiberio, en que se proclama un periodo de luto oficial por la muerte del emperador reinante o de algún miembro de la familia imperial. Según la interpretación de Frascchetti, que ha dedicado al tema especial atención, en estos casos se da una transformación en virtud de la cual el luto de la *domus Augusta*, relativo en principio sólo a los individuos que la componen, trasciende a la esfera pública y, por este camino, la ciudad en su conjunto se convierte en *familia funesta*<sup>50</sup>. Por nuestra parte, sin entrar en detalles que no conciernen a nuestro interés, nos limitamos a subrayar la ausencia de una sola fuente que sea tan explícita en este sentido como lo es Cicerón a propósito de la contaminación de la asamblea o el Senado; y a manifestar asimismo que no estamos seguros de que la declaración de luto oficial se correspondiera –con la exactitud que presupone aquella interpretación– con un estado de la ciudad calificable en términos de *familia funesta*<sup>51</sup>. Por otro lado, el esquema que propone Frascchetti consiste en la utilización del luto público, unido ahora inseparablemente al *iustitium*<sup>52</sup>, para extender a la *civitas* en su conjunto la impureza ritual de la *domus Augusta*, única *familia funesta* en sentido propio, mientras que el mecanismo de la contaminación que hemos llamado "institucional" no parece que contemplara una amplificación semejante de esa condición de carácter privado.

---

49 Esto aun a pesar de que Apiano (*de bell. civ.* 2.21) considere la posibilidad de que los hechos fueran una ofensa deliberada contra el propio Senado; sobre Cic., *pro Mil.* 33.90, M. VIELBERG, "Opium für die Optimaten? Religiöses Argumentieren in Ciceros Miloniana", en *Eranos* 93 (1995) 61 s., señala la inclusión de la curia «in der Reihe der... personifizierten Tabuorte», pero no se refiere al Senado en cuanto tal.

50 Vid. A. FRASCCHETTI, *Roma e il Principe*, Roma, 1990, cap. 2 sobre "Il tempo del lutto", esp. 75 s., 82 s., 110 s., 119 s.; sobre los funerales públicos, también SCHEID, "*Contraria facere*" cit., 126 s., no tan claro en lo que respecta a la contaminación de la ciudad.

51 En contra de esa correlación, cfr. por ej. Cic., *pro Sest.* 14.32: *Erat igitur in luctu senatus...*, donde la causa del luto no es la muerte de nadie sino el exilio de Cicerón.

52 Sobre esto, además de Frascchetti, vid. J. GONZALEZ, *Tácito y las fuentes documentales: ss.cc. de honoribus Germanici decernendis (Tabula Siarensis) y de Cn. Pisone patre*, Sevilla, 2002, 154 ss.; L. GAROFALO, "In tema di *iustitium*", en *Index* 37 (2009) 126 ss.

## 5. – *Sacra civitatis funestari (Paul. Sent. 1.21.2) y sanctum municipiorum ius pollueri (C. 3.44.12)*

Es necesario volver ahora a nuestras preguntas iniciales. *Ne funestentur sacra civitatis, ne sanctum municipiorum ius polluatur*: ¿qué significan estas dos frases?, ¿quieren decir ambas lo mismo?; ¿es lícito advertir en ellas el propósito de prevenir la eventualidad de que la impureza de una sola *familia funesta* adquiera una dimensión pública y contagie a la propia *civitas* o a un municipio?

Recordemos antes de nada que la primera frase se relaciona con la introducción de cadáveres en la ciudad y la segunda con el enterramiento dentro de ella<sup>53</sup>. Pues bien, la diferencia entre el hecho prohibido de Paul. Sent. 1.21.2 y el de C. 3.44.12 acaso pueda orientarnos en la búsqueda de una respuesta para las dos primeras preguntas, que en realidad son una sola. Otras pistas podrían hallarse en la condición de rescripto que tiene en su origen el texto de Diocleciano y en la explicación de los motivos del fragmento de las Sentencias a la luz de los del edicto de Juliano, tal como constan estos últimos en CTh. 9.17.5.1 y, con mayor extensión, en la *Ep.* 136b del Apóstata.

Como decimos, C. 3.44.12 es un rescripto cuyo destinatario, llamado Victorino, habitaba probablemente en algún *municipium*. La referencia a un *ius municipiorum* podría deberse a esta circunstancia aun si hubiera que suponer, dado el uso del genitivo plural, que el *ius* en cuestión no era exclusivo de la localidad del consultante; aunque lo más probable es que el emperador quisiera solamente reiterar la aplicación al conjunto de los municipios de la prohibición de enterrar *in civitate* que se les venía aplicando al menos desde Adriano<sup>54</sup>. En cuanto a Paul. Sent. 1.21.2, bajo su dicción *sacra civitatis* no es necesario entender exactamente Roma sino una idea de ciudad. En principio, este concepto de ciudad parece tener un sentido meramente locativo, igual que en las frases *in civitatem inferri* del propio pasaje de las Sentencias e *intra civitatem condi* del rescripto de Diocleciano. Sin embargo, en ambos textos, el espacio urbano aludido por esas frases se presenta sólo como un presupuesto material del contagio de otros objetos: los *sacra civitatis*, el *sanctum municipiorum ius*. Es esto lo que debe centrar nuestra atención

El contacto con la muerte es siempre funesto, pero la contaminación se puede producir de diferentes formas y sus consecuencias pueden variar de unos casos a otros. Según Paul. Sent. 1.21.2, la introducción de un cadáver en la ciudad contamina los *sacra civitatis*; en cambio, conforme a C. 3.44.12, lo perturbado por el enterramiento *intra civitatem* es el *sanctum municipiorum ius*. La mera introducción –o sea, aquella que no concluye en enterramiento, sin duda por ser descubierto el hecho a tiempo–, supone un

---

<sup>53</sup> Cfr. *supra*.

<sup>54</sup> En este sentido, CASAVOLA, *o.c.*, 78; LINDSAY, *o.c.*, 170; *Quid tamen, si lex municipalis permittat in civitate sepeliri?*, se preguntaba Ulpiano en relación con el rescripto de Adriano que había prohibido los enterramientos en la ciudad (D. 47.12.3.5, 25 *ad ed.*); y respondía subrayando la validez de los rescriptos *in omni loco: quia generalia sunt rescripta et oportet imperialia statuta suam vim optinere et in omni loco valere*; Antonino Pío renovó la prohibición posiblemente en una norma de alcance general: *Intra urbes sepeliri mortuos vetuit* (Iul. Cap., *Ant. Pius* 12.3); C. 3.44.12 dice *iam pridem vetitum est*.

caso de contaminación visible y puntual que puede ser enmendada sin tardanza. Por el contrario, durante el tiempo en que se haya ignorado su existencia, el enterramiento habrá significado la presencia de un foco permanente de contagio escondido en el seno mismo de la población. Partiendo de esta base, y puesto que la prohibición de enterrar de C. 3.44.12 fue formulada en relación a un municipio, parece lógico pensar que la frase *sanctum municipiorum ius pollueri* se refiere a los efectos que podía causar sobre el municipio aquel factor de impureza constante, emplazado clandestinamente en el interior del área urbana, desconocido e imposible por tanto de purgar. Explicando las diferencias entre *sacrum*, *sanctum* y *religiosum*, el jurista y anticuario Elio Galo ponía como ejemplo de *sanctum* la muralla que circunda un *oppidum*<sup>55</sup>, término éste que a nuestros fines podemos traducir por *municipium*<sup>56</sup>. La hipótesis que proponemos es la de un atentado difuso, incontrolado y permanente contra la pureza, la *sanctitas*, el *sanctum ius* contenido en el espacio delimitado por aquellos muros; o para ser más exactos, contra la pureza del espacio *intra pomerium*<sup>57</sup> sobre el cual tiene existencia el *municipium*. Así pues, el contagio causado por la sepultura *intra civitatem* no se limitaba a los templos o a los cultos públicos de la localidad en cuestión –si la preocupación concreta del legislador hubiera sido ésta, el rescripto se habría referido probablemente a los *municipalia sacra*<sup>58</sup>—, sino que se extendía a toda el área comprendida dentro del pomerio y perjudicaba de forma global al municipio.

Distintas eran las consecuencias del *corpus in civitatem inferri*, ya que en este caso, a tenor de Paul. Sent. 1.21.2, el peligro se cernía específicamente sobre los *sacra civitatis*. Cabe señalar con Laubry que el concepto de *sacra civitatis* de este pasaje no hace alusión al espacio *intra pomerium*<sup>59</sup>, lo cual parece motivo suficiente para excluir su coincidencia con el de *sanctum municipiorum ius* de C. 3.44.12. Por otro lado, la relación de aquel concepto con la categoría de los *sacra publica* –*quae publico sumptu pro populo fiunt*<sup>60</sup>— no admite duda; si acaso, por analogía con el pasaje ciceroniano de la *oratio pro Fonteio* recordado más arriba<sup>61</sup>, podría

---

55 En Fest., s.v. *religiosus* (348-350 L); cfr. Cic., *de nat. deor.* 3.40.94; D. 1.8.8.

56 A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, reprint. Philadelphia, 1991, 619, s.v. *Oppidum*.

57 La fórmula *sanctum municipiorum ius* se hacía eco del carácter sagrado del espacio *intra pomerium*, que no coincidía exactamente con el delimitado por las murallas: cfr. LÓPEZ MELERO, *o.c.*, 106 ss., y LAUBRY, *o.c.*, 164, sobre las palabras *intra fines oppidi colon(iae)ve, qua aratro circumductum erit* del cap. 73 de la *lex Ursonensis*.

58 Vid. Fest., s.v. *municipalia sacra* (146 L): *municipalia sacra uocantur, quae ab initio habuerant ante ciuitatem Romanam acceptam; quae obseruare eos uoluerunt pontifices, et eo more facere, quo adsuessent antiquitus*.

59 Vid. LAUBRY, *o.c.*, 164.

60 Fest., s.v. *publica sacra* (284 L): *publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis*.

61 Cic., *pro Font.* 31.7, donde argumenta el arpinate que los sacrificios humanos de los galos contaminan sus templos y altares y suponen la violación de la religión en sí; vid. *supra*.

discutirse si el sintagma *sacra civitatis* se refiere a los cultos ciudadanos solamente o comprende también los templos donde se celebran, pero el resultado apenas cambiaría. Lo importante en cualquier caso es la influencia del *corpus in civitatem inferri* sobre el aspecto público, i.e. colectivo de la religión, y a primera vista, según Paul. Sent. 1.21.2 esa influencia era evidente. En el fondo, ésta es la razón que nos ha llevado a interesarnos por otras situaciones en las que la impureza parece afectar a la *civitas* en cuanto tal con el propósito, únicamente, de comprobar que tal posibilidad no es del todo absurda. Y después de haber visto en las fuentes literarias unos poquísimos casos de posible contaminación “institucional”, ahora toca explicar el significado de este otro supuesto de contagio público que se producía por la entrada de un cadáver en la ciudad.

Ante todo, conviene recordar que en las Sentencias la prohibición de introducir cadáveres en la ciudad se relaciona con la exhumación y el traslado de restos humanos en caso de necesidad<sup>62</sup>. Quiere esto decir que aunque la exhumación y el traslado eran lícitos, siempre que se hiciesen con respeto de los requisitos establecidos, el ingreso de las reliquias transportadas en la ciudad estaba rigurosamente prohibido<sup>63</sup>; en cuanto a la finalidad del ingreso, cabe sospechar que en la mayoría de los casos se trataría sólo de un paso intermedio para acabar dando a los restos un destino definitivo *intra muros civitatis*, lo que estaba asimismo prohibido<sup>64</sup>. Pues bien, si la introducción del cadáver tenía lugar a plena luz del día<sup>65</sup>, ello originaba una situación muy parecida a aquella contra la que reaccionará décadas más tarde Juliano en su edicto del año 363. En un caso como ése, en efecto, el cadáver irrumpía en medio de las actividades ordinarias de los vivos y el contagio de los *sacra* se producía exactamente por las mismas razones señaladas por el emperador<sup>66</sup>, pues a fin de cuentas, ante el tránsito de un cadáver por calles y plazas llenas de gente y con los templos abiertos, o ante la inopinada presencia de unos restos insepultos allí donde ninguna muerte se ha producido, preguntarse si el

---

62 Paul. Sent. 1.21.1-2; vid. *supra* nuestra explicación al respecto.

63 No contradice esta prohibición el amparo dado al transporte de cadáveres *per oppidorum territoria* por un edicto de Alejandro Severo recordado en D. 47.12.3.4 (cfr. también D. 11.7.38); tampoco choca con ella, en realidad, un rescripto de Marco Aurelio citado en aquel mismo texto que declara la licitud del transporte *per vicos aut oppidum* siempre que se haga con permiso de quien puede darlo; en primer lugar, es muy probable que *per vicos aut oppidum* signifique lo mismo que *per oppidorum territoria*; aun si no fuera así, el rescripto toca el caso especial del transporte del *corpus in itinere defuncti*, o sea, del cadáver de alguien que ha fallecido durante un viaje (en este sentido ADAME GODDARD, *o.c.*, 642, 643); en fin, tratándose siempre de cuerpos que aún no han sido sepultados, tanto el rescripto como el edicto podrían referirse bien a la repatriación de difuntos, bien «aux processions qui se déroulaient lors des funérailles»: LAUBRY, *o.c.*, 154 ss., con otras consideraciones.

64 Paul. Sent. 1.21.3.

65 Esto con independencia de que el tramo anterior del traslado se hubiese hecho de noche, que es lo que exige Paul. Sent. 1.21.1.

66 CTh. 9.17.5.1: (...) *quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus. Qui enim dies est bene auspicatus a funere aut quomodo ad deos et templa venietur?*; sobre los motivos del edicto, vid. también *supra*, nt. 15; «(...) eaque ipsa ratione vel certe similis Paulus», comenta Godofredo: *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis* III, Mantuae, 1741, 151.

caso es uno de *corpus in civitatem inferri* o uno de *cadavera mortuorum efferr* no tiene ninguna importancia desde el punto de vista del riesgo de contaminación. ¿Y si la introducción del cadáver se ha realizado de noche? Lo primero que hay que observar es que, siendo la introducción en sí misma un hecho prohibido, la nocturnidad no habrá tenido nada que ver en este supuesto con el aprovechamiento de las horas de oscuridad que exige Paul. Sent. 1.21.1 para la licitud del traslado de un cuerpo exhumado, ni mucho menos con la costumbre que Juliano quiso poner en uso de nuevo de usar la noche para sacar fuera de la ciudad los cadáveres de quienes morían en ella<sup>67</sup>: la nocturnidad se habrá buscado de intento con el fin de ocultar la entrada de los restos, que a su vez se habrá hecho con el designio de enterrarlos clandestinamente en la propia ciudad. ¿Podía contaminar los *sacra* la introducción nocturna de un cadáver *in civitatem*? La respuesta, quizá demasiado obvia, es que sí podía en la medida en que hubiese templos abiertos de noche y ritos celebrándose en ellos, cosa que de todas formas no era frecuente. Pero más allá de esto, cuando la introducción del cadáver se acababa confundiendo con la sepultura del mismo *intra muros*, es de suponer que la representación de las consecuencias religiosas del hecho se deslizara en la dirección indicada por C. 3.44.12 68.

Por lo demás, en el marco general de las precauciones con que la disciplina del *funus* rodea el contacto con la muerte, la implementación de los funerales y el manejo de cadáveres y restos humanos, resulta evidente que las dos prohibiciones de que nos hemos venido ocupando responden a la finalidad de impedir que la impureza de una sola *familia funesta* (o de unos pocos individuos particulares) pueda alcanzar una dimensión pública y contagiar a la propia colectividad. Un contagio cuyo mecanismo y cuyas consecuencias variaban —en el modo que hemos intentado explicar con nuestro análisis tentativo de la *ratio* de las respectivas prohibiciones— de la hipótesis del *corpus in civitatem inferri* a la del *mortuorum reliquias intra civitatem condi*. En ambos casos, no obstante, la ciudad se veía afectada por una impureza privada en su origen, y no directamente por la contaminación sufrida por alguna de sus instituciones.

En rigor, el edicto de Juliano el Apóstata (CTh. 9.17.5.1) no se refiere a ninguno de los dos supuestos anteriores sino al de *efferr cadavera mortuorum*, pero confirma lo observado respecto de las consecuencias públicas de la contaminación producida por el *corpus in civitatem inferri*, especialmente si la entrada se produce durante las horas diurnas. En cuanto a la constitución de Graciano, Valentiniano y Teodosio (CTh. 9.17.6, a. 381), su coincidencia es mayor con el caso del enterramiento *intra civitatem* y por tanto con C. 3.44.12. En efecto, el tema de esa ley no es el modo en que debe hacerse el traslado de los cadáveres sino la colocación de las urnas funerarias y los sarcófagos *extra urbem*. La conservación de la

---

<sup>67</sup> Sobre la exigencia de que el desplazamiento de los cadáveres se hiciera de noche, vid. principalmente LAUBRY, *o.c.*, 167 ss.; a mediados del siglo IV, el gramático Elio Donato (*in Andr.* 108) se refiere a esta misma cuestión presentándola como cosa del pasado: *etenim noctu efferebantur propter sacrorum celebrationem diurnam*; sobre una posible relación con el edicto de Juliano, vid. L. RANK, "Donatea", en *Mnemosyne* 53/2 (1925) 143 s.

<sup>68</sup> En el plano secular, además de las consecuencias penales que el caso pudiera tener para el responsable del hecho, conforme al rescripto de Adriano citado en D. 47.12.3.5 se ordenaría la confiscación del lugar donde fue enterrado el cadáver y el traslado del cuerpo: *et locum publicari iussit et corpus transferri*.

*incolarum domicilio sanctitas*, razón principal por la que se exige esa ubicación, pareciera hacerse eco del argumento utilizado por Cicerón en el discurso *de domo sua ad pontifices: Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur*<sup>69</sup>. Resulta poco creíble, no obstante, que el legislador del 381 tuviera en mente todavía este concepto pagano de la santidad del domicilio en cuanto sede de los cultos domésticos. En cambio, el paralelo de CTh. 19.7.6 con C. 3.44.12 es evidente, si bien, comparado con la franqueza y decisión con que Diocleciano se refería a la contaminación religiosa del *sanctum municipiorum ius*, el lenguaje más reticente y ambiguo de los emperadores cristianos parece traducir cierto desagrado respecto del argumento de la contaminación y su horizonte. Detrás de esta incomodidad se puede intuir el conflicto entre la conveniencia de no prescindir del tradicional fundamento religioso de la prohibición y la desconfianza frente al origen y el carácter pagano del mismo. Y quizá de esta tensión es de donde pudo nacer un modo de expresión que trata de limitar los efectos de la contaminación —si de contaminación religiosa sigue tratándose todavía— al plano individual, puramente privado, de los *incolae* y sus moradas. De cualquier modo, lo que no es discutible es la pervivencia más o menos desdibujada de elementos paganos en CTh. 9.17.6 70, en mezcla llamativa, por cierto, con la preocupación típicamente cristiana por los sepulcros de los apóstoles y los mártires<sup>71</sup>.

### Abstract

The purpose of this paper is to establish the possible public or institutional scope of the pollution caused by death hiding behind phrases like *sacra civitatis funestari* and *municipiorum ius pollueri*, respectively of Paul. Sent. 1.21.2 and C. 3.44.12. Each of these expressions is exegetically related to a different fact —*inferri* and *pollueri*—that determines specific effects on the *civitas* as such. We also analyze some literary sources that give strength to the idea of contamination of the *civitas* as a result of the contamination of certain places or institutions.

---

<sup>69</sup> Cic., *de domo sua* 41.109; sobre el texto, O. LICANDRO, *Domicilium. Il principio dell'inviolabilità dalle XII Tavole all'età tardoantica*, Torino, 2009, 22 ss.

<sup>70</sup> Y en otras leyes del mismo título: vid. CUNEO, *o.c.*, 148 ss.; GODOFREDO, *o.c.*, 154, pone en relación la razón legal *ut ita relinquatur incolarum domicilio sanctitas* con las de Paul. Sent. 1.21.2 (*ne sacra civitatis funestentur*) y C. 3.44.12 (*ne sanctum municipiorum ius polluatur*) y explica: «Qua ipsa ratio a Gentilibus quoque suo sensu redditur».

<sup>71</sup> CTh. 9.17.6: *Ac ne alicuius fallax et arguta sollertia ab huius se praecepti intentione subducat atque apostolorum vel martyrum sedem humanis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ita ut a reliquo civitatis, noverint se atque intellegant esse submotos*; cfr. DE VISSCHER, *o.c.*, 313; CUNEO, *o.c.*, 147.