



FORMAS DEL *STUPRUM* EN EL DISCURSO *DE HARUSPICUM* RESPONSO DE CICERÓN

Malena Trejo

[IdIHCS/ Conicet - Universidad Nacional de La Plata]
[malena.trejo.mt@gmail.com]

Resumen: El presente trabajo examina la invectiva ciceroniana contra P. Clodio en *De haruspicum responso*, tomando como categoría central de análisis el concepto de *stuprum*, entendido inicialmente como deshonor resultante de una práctica sexual que mancha la dignidad del individuo. Analizaremos el uso del léxico asociado al concepto de extralimitación en tanto elemento constitutivo de la estrategia argumentativa de Cicerón. Argumentaremos que una lectura del discurso en conexión con las descripciones disponibles de las celebraciones del Festival de la Bona Dea permite suponer que Cicerón intenta representar a Clodio como 'excéntrico', en tanto individuo que no pertenece a la categoría del *vir ni*, por extensión, a la clase política.

Palabras clave: Cicerón- invectiva- Furor- *Vir- Res publica*

Stuprum in Cicero's speech *De haruspicum responso*

Abstract: This paper examines the ciceronian invective against P. Clodius in *De haruspicum responso*, taking into consideration the concept of *stuprum* meaning the loss of honour as a result of a sexual practice which de-mans the integrity of the individual. We will analyse the lexicon associated to the concept of extralimitation as a constitutive element to Cicero's argumentative strategy. We will argue that a reading of this speech in relation to extant descriptions of the celebration of the Bona Dea Festival reveals that Cicero attempted to represent Clodius as an *outsider*, someone who does not behave like a *vir* and true member of the political elite.

Key words: Cicero- invective- Furor- *Vir- Res publica*

En *De haruspicum responso*, Cicerón refuta la *contio* que Clodio había presentado en el marco de una asamblea popular ca. 56 a.C. En este discurso, Clodio habría leído públicamente la interpretación que los harúspices habían dado sobre un prodigio registrado en los alrededores de Roma: "*Quod in agro Latiniensi auditus est strepitus cum fremitu*" (*Har.* 20). En esta interpretación, el colegio denunciaba el cometimiento de cinco sacrilegios (*Har.* 21, 30, 34, 36 y 37) y realizaba una serie de advertencias sobre conductas que estaban afectando seriamente la seguridad de la República (*Har.* 40, 55, 56 y 60). En la asamblea, Clodio había ligado estas denuncias y advertencias al reciente retorno de Cicerón a Roma, afirmando que era este regreso y la

recuperación de sus propiedades en el Palatino lo que los dioses repudiaban. Cicerón en consecuencia refuta las acusaciones de Clodio sobre la piedad o impiedad de la recuperación de sus propiedades (1-17) y realiza su propia interpretación de la respuesta de los arúspices (18-63), en la que dirige tales advertencias a la figura de Clodio. Tanto la primera parte de la *argumentatio* como la segunda, que constituye el móvil principal de todo el discurso, busca desacreditar a Clodio como oponente y en última instancia como sujeto político. Para lograr este fin, Cicerón apela de modo recurrente a la irrupción de Clodio en las celebraciones del rito de la Bona Dea en el año 62 a.C., el cual culminó con un proceso por sacrilegio en su contra (*Har.* 3).

En el presente trabajo, argumentaremos que la irrupción de Clodio en la celebración del rito no lo inhabilita como sujeto político *a posteriori*, sino que la insistencia en la presentación de este evento busca utilizarlo como símbolo del carácter excéntrico de Clodio, lo que en la argumentación de Cicerón constituye la causa primera de su no pertenencia a la administración de la *res publica*.

Bona Dea y el campo semántico de lo femenino

La figura de la Bona Dea y su culto apenas es registrado por la historiografía clásica, motivo por el cual la información que de ella tenemos es parcial y se limita a un pequeño conjunto de fuentes, de

las cuales los escritos de Cicerón son la principal y más extensa. De este conjunto de registros se entiende que Bona Dea es hija o esposa de Fauno, aunque en autores tardíos se percibe una confusión de su figura con otras divinidades, como Vesta o Ceres¹. En el contexto de los fines de la República y principios del Imperio, su rito tenía por fin atraer o mantener la prosperidad y el bienestar, y por extensión, la fertilidad, motivo por el que tenía una especial importancia en la educación de las mujeres. Por este motivo, las fuentes aseveran que su rito debía ser desempeñado exclusivamente por mujeres, al punto de que los hombres debían permanecer fuera de la residencia el día de la celebración y las figuras masculinas, removidas o cubiertas. De Cicerón se desprende que la realización de estas ceremonias era tan antigua como la ciudad (*Har.* 12) y que su importancia era mayor para su mantenimiento y conservación (*Har.* 37).

Sin embargo, no tenemos otro testimonio documental sobre el procedimiento fuera de Cicerón o de historiadores posteriores que lo toman como fuente², ya que, por su carácter

1 Cfr. Lactancio, *Div. instit.* III. 20. 3-4; BROUWER (1989: 239).

2 "Moreover, apart from the speculation of individual authors, other influences obscure the picture one would like to form of the mysteries. For example, there is Cicero's influence upon subsequent authors. The excitement shown by Cicero about Clodius' intrusion during the celebration of the mysteries in Caesar's house caused the fabula Clodiana to become a cliché in subsequent literature" (BROUWER 1989: 360).

privado, el registro documental del rito es escaso y poco fiable³. El cruce con evidencia arqueológica⁴ permite deducir que había al menos dos formas de rendir culto a la diosa: una doméstica, lo que abarcaría formas de devoción privada en una multiplicidad de maneras de las que se conserva poca o nula información⁵, y una pública, celebrada al pie del monte Aventino en la casa del más alto magistrado durante la noche del 4 de diciembre. En esta celebración oficial se introdujo Clodio, vestido de mujer para, según la acusación, pasar desapercibido y así llegar hasta Pompeya, esposa en ese momento de César.

Si las fuentes documentales son exactas, el ingreso clandestino de Clodio en la celebración fue un crimen mayor en tanto implicó un encienciamiento de la práctica y su consiguiente nulidad⁶. Esto le valió a Clodio un proceso por sacrilegio y habilitó el trato peyorativo de Cicerón en todos los discursos en los que se convirtió en blanco de sus acusaciones. En *De Haruspicum Respo*

Clodio es referido mediante deícticos de segunda persona y apelativos derivados de la esfera semántica del crimen o el delito de tipo moral: *sceler*, *incestus*, *stuprum*, y especialmente el calificativo *deterior*. La consecuencia directa de esta estrategia es la inhabilitación de Clodio como adversario y figura política, dado que el argumento opera sobre un contexto por todos compartidos: la unidad de *religio* y de *res publica* como bases de la *concordia ordinum*.

Parentibus et dis immortalibus et patriae nos primum natura conciliat; eodem enim tempore et suscipimur in lucem et hoc caelesti spiritu augemur et certam in sedem civitatis ac libertatis adscribimur. Iste parentum nomen, sacra, memoriam, gentem Fonteiano nomine obruit; deorum ignis, solia, mensas, abditos ac penetralis focos, occulta et maribus non invisita solum, sed etiam inaudita sacra inexplabili scelere pervertit, idemque earum templum inflammavit dearum quarum ope etiam aliis incendiis subvenitur. (Har. 57)

A los padres y a los dioses inmortales y a la patria nos une, primero, la naturaleza: no solo somos dados a luz, sino que también somos aumentados por este espíritu y somos adscriptos a una sede cierta de la ciudadanía y de la libertad. Este nombre de los padres, ritos, memoria, estirpes, esconde en el nombre de Fonteio. Con su crimen inexplable pervierte al fuego, a los sitios, a las mesas, a los sitios ocultos y que no deben ser no solo vistos sino tampoco oídos por los hombres, y él mismo incendió el templo de estas diosas con cuya obra viene en ayuda para otros incendios.

3 La prohibición de la participación masculina en las celebraciones dificultó su registro desde el momento en que eran hombres los que poseían el monopolio de la escritura y de la conservación de documentos. Cfr. BROUWER (1989: 359).

4 Cfr. BROUWER (1989); MASTROCINQUE (2014).

5 Para una lista completa de fuentes documentales y evidencia arqueológica recopilada hasta el año de edición, cfr. BROUWER (1989).

6 Nuestro marco teórico para la semántica del rito es la teoría de los actos de habla. Cfr. AUSTIN (1962).

El contraste con la evidencia arqueológica, sin embargo, muestra que la exclusión masculina no era tan estricta como la evidencia documental supone. En primer lugar, el hallazgo de inscripciones epigráficas en las que hombres agradecen a Bona Dea por los ruegos atendidos demuestra que en efecto existían devotos masculinos⁷, al menos en las prácticas individuales del rito privado. En segundo lugar, en el relato subyacente al rito, la figura de Hércules posee un rol clave que motivaría la participación de un varón en su celebración⁸.

Como punto de partida procedimental, asumimos que a pesar de las contradicciones señaladas el argumento de Cicerón no es falaz. Tratándose de un discurso con un objetivo eminentemente persuasivo, habría sido contradictorio que su principal argumento fuera en contra de los contextos compartidos por los receptores a los que se buscaba persuadir⁹.

7 Vid. transcripciones en BROUWER (1989: 260-261). Cfr. ARNHOLD (2015).

8 Cfr. MASTROCINQUE (2014: 52 ss.). La arquitectura de los santuarios de Bona Dea también es informativa: si bien la evidencia arqueológica muestra que los templos de Bona Dea eran recintos con muros (por ende, rito secreto), eso no quiere decir prohibición de hombres, sino de extraños (BROUWER 1989: 239-240).

9 Cfr. BEARD (2012). Extrapolamos el razonamiento del argumento allí defendido en relación con la autoridad de Cicerón para oficiar como intérprete de un portento (p. 38). Al mismo tiempo, recuperamos Tibullo, l. 4. 21-24: Bona Dea usada como excusa femenina para tener encuentros con sus amantes. La forma de la presentación permite inferir que como estrategia era un lugar común, y que por lo tanto la relación

En ese sentido, nuestra lectura propone abordar el foco de la denuncia, la acusación de *deterior*, como antecedente de la acusación de enviciamiento del procedimiento. Lo que genera consenso en la ilegitimidad de Clodio es su *excentricidad* respecto del concepto de *vir*. Es más relevante su participación en un rito femenino disfrazado de mujer que el enviciamiento del procedimiento *per se*, que como hemos afirmado, es relativo. Si bien la acusación de travestismo o de afeminamiento es un lugar común en los *loca* de la argumentación *ad hominem*¹⁰, en Cicerón buscan construir de modo coherente un Clodio que, excéntrico al concepto de *vir*, debe permanecer igualmente excéntrico al ejercicio de la función pública.

Es necesario destacar en este punto que la pertenencia a la clase política está directamente relacionada con el ejercicio de los valores y prácticas asociadas y esperadas en el *vir*, mientras que todos aquellos valores y acciones que se salgan de este conjunto forman parte del conjunto opuesto, lo *no-vir*¹¹. Para denotar este conjunto

entre Bona Dea y la infidelidad era un contexto compartido por el auditorio.

*Exibit quam saepe, time, seu visere dicet
sacra Bonae maribus non aedeunda Deae.
At mihi si credas, illam sequar unus ad aras:
tunc mihi non oculis sit timuisse meis*

10 Apelación al travestismo como lugar común en el conjunto de figuras utilizadas *ad hominem*. Cfr. LEACH (2001); CORBEIL (2015).

11 “Thus the concept of *stuprum* is intimately connected with the distinction between *men’s*

pensado en términos antagónicos o polares, se recurre al imaginario de lo femenino, y mediante el campo semántico a él relativo, se dará cuenta de todos aquellos elementos que denotan a un individuo excéntrico en tanto no-*vir*.

Léxico del exceso

La construcción discursiva de Clodio se realiza en la esfera semántica del exceso¹² y desde allí se referirá a su accionar como transgresión en términos morales.

slaves (who have no real pudicitia to lose, and are thus fair game for their sexual advances) and their fellow freeborn Romans who are protected by the concept of pudicitia). The position of freedmen and freedwomen in this scheme is, not surprisingly, as ambivalent as was their position in Roman society generally: as free Roman citizens (called libertini) they ideally enjoyed a protection from stuprum, yet as former slaves they were traditionally held to be in a special position of subordination and dependence with regard to their former masters (called their patroni), a dependence often described in terms of the concept of officium or 'moral duty' (CRAIG 1999).

12 SCHNIEBS (2002-2003) destaca cómo Cicerón construye al sujeto denunciado como un agente agresor cuya acción se denota mediante términos del campo léxico de la destrucción y el aniquilamiento, su accionar, como un crimen, y los modos en que se concreta la agresión remiten a tres variantes: la enfermedad, el ataque humano y el ataque animal. Creemos que esta estrategia participa del conjunto mayor del “exceso”, motivo por el cual el proceso de razonamiento desarrollado en nuestro trabajo debería ser puesto a prueba en otros discursos análogos en objetivos del corpus ciceroniano.

La noción de exceso tiene dos posibles connotaciones. Por un lado, la idea de *insania* y por el otro la de *furor*. Cicerón se preocupa por usar cada uno de estos términos de modo no equivalente¹³, respetando la denotación de sus correlatos en griego, *μᾶνία* en el primer caso y *μελαγχολία* en el segundo. En el caso de *μᾶνία*, la raíz **μᾶν* remite al exceso en la conducta en tanto pérdida del control sobre sí mismo como consecuencia de la intervención de una forma de lo divino. Este es el sentido que vehicula el verbo *μαίνομαι*¹⁴ y el sustantivo *μαντεία*, inambiguamente relativo a la posibilidad de establecer una comunicación directa con la divinidad. Cicerón se asegura en consecuencia de no utilizar en todo *De haruspicum responso* el término *insania*.

Furor, en cambio, traduce *μελαγχολία*. En este compuesto de *μέλας* y *χόλος*, “bilis o humor”, la raíz **μελ*¹⁵ mantiene el sentido de “enfermedad”, en tanto *χόλος* circunscribe el sentido a la esfera del cuerpo. De esta forma, Cicerón evita una contraargumentación en la que se sostenga que la conducta extra límites de Clodio obedece a algún tipo de comuni-

13 Cfr. ERNOUT y MEILLIET (2001 [1932]: 262).

14 Uno de sus usos aparentemente no compatibles con lo que afirmamos es “estado de ebriedad”. Sin embargo, tal estado se considera una manifestación de Dioniso / Baco, lo cual salva el escollo.

15 En sentido recto *μέλας* significa “negro” u “oscuro”, pero connota la idea de “desconocido”, de misterio que entraña un peligro y por extensión, “muerte”.

cación privilegiada con la divinidad. *Furor* mantiene una semántica próxima a la deshumanización, mientras que en *insania* permanece la idea de alienación. El primer término, en consecuencia, moviliza sentidos intrínsecamente negativos. A continuación, revisaremos estos sentidos en el discurso analizando de modo particular el léxico seleccionado para su denotación. Serán objeto de especial análisis los párrafos 1-2, 4, 5, 10-11, 15, 39, 46, 50, 52.

En *Har.* 1, *exsultantem* se coordina de modo enclítico con *furentem*. La formación del compuesto sintáctico con carácter perfectivo¹⁶ refuerza la idea de la extralimitación: denota la imagen de lo que se mueve libremente, sin sentido o dirección, y por extensión, la conducta impredecible, lo cual es un correlato del exceso de los lugares socialmente determinados. En *Har.* 2 y 52 la misma idea transmite *ecfrenatus*, lo que no lleva bridas y que por lo tanto se mueve libre e impredeciblemente. En los dos casos, ambas conductas entrañan el riesgo de la destrucción tanto del objeto *ecfrenato* o *exsultante* como del medio en el que se mueve. *Praeceptis*, participando del mismo campo semántico, refuerza la idea de aquello que se precipita, de un movimiento poderoso dirigido hacia algún tipo de profundidad. Este sentido tiene su correlato en *Har.* 46 *furentis ac volaticus impetus*: la coordinación en coda restringe el significado de *furens* a la idea de movimiento violento y por lo

tanto amenazante. La atribución de *volaticus* quita la idea de dirección a *impetus*, o al menos la idea de constancia en la dirección del movimiento, reforzando la idea de imprevisibilidad.

En *Har.* 52 el par en coda *ecfrenatus-indomitus* opera como *climax* en tanto ajusta la idea de “sin control”, y la misma estrategia opera en *Har.* 39, donde nuevamente una coordinación en coda construye un *climax* donde el segundo término precisa el sentido del primero, *furor atque dementia*, fuera del propio juicio¹⁷.

En *Har.* 4 *immanis* denota la idea de monstruoso en tanto no civilizado. El prefijo privativo *in* en *manes* denota por extensión la *urbanitas* como filiación. Así, *audaciam immanem* entraña la idea de lo anti-civilizado.

En consecuencia, la imagen de lo extralimitado es lo que habilita la referencia mediante imágenes concretas de agentes del daño¹⁸, ya como *fera* en *Har.* 5 (*pecudem ac beluam*) y en *Har.* 1, ya como un *gladiator* en *Har.* 1. En este último caso, leemos ambos conceptos como equivalentes no solo como “fuerza destructora” sino como

17 Los calificativos *ecfrenatus* e *indomitus* remiten a su vez al campo semántico de la *fera* (cfr. SCHNIEBS 2002-2003): *ecfrenatus* como forma participial de *effreno*, quitar las riendas a un caballo, e *indomitus*, de sentido transparente en castellano, refiriendo por extensión a individuos que se comportan como animales que no pueden ser domados. El uso de ambas formas calificativas en este punto, junto con las formas *fera* y *belua*, expulsa la imagen de Clodio no solo del campo del *vir*, sino también, en un gesto hiperbólico, fuera del *homo*.

18 Cfr. SCHNIEBS (2002-2003).

16 Cfr. TORREGO SALCEDO (2004).

outsider: el *gladiator* así como la *fera* comparten el espacio de la arena del circo, y por estar allí justifican la pertenencia del romano a la sociedad, lo cual los vuelve a ambos, por oposición, *outsiders*¹⁹.

Lo expuesto hasta el momento queda explícito en *Har.* 39. Tanto en este pasaje como en *Har.* 10, donde se coordina distributivamente *scelere* y *furore* como términos equivalentes e intercambiables, *furor* es estrechamente asociado a la conducta impía. Así, la noción de delito ligado a la religión se sustenta sobre la idea de que se excede de los límites y pone en riesgo la organicidad del conjunto. Por derivación, Clodio se presenta como una amenaza para la ciudad en términos de excesivo como extralimitado. Como *gladiator* y *fera*, es un *outsider* respecto de la *urbanitas*, y sin los muros de contención del circo, su *impetus volaticus* se dirige contra el conjunto de la urbanidad. Su *furor* en consecuencia es un estado permanente, causado por los dioses para asegurar su exclusión de la *urbanitas* como consecuencia de su accionar moralmente reprochable, cuyo conjunto léxico será analizado en el próximo apartado. En este punto, precisamos que existe en el diseño de Clodio un apriorismo de su condición de *outsider* respecto del delito por el cual fue procesado, idea que queda explicita-

da en *Har.* 39 y que, a nuestro juicio, constituye el centro del argumento.

Formas de la transgresión

La excentricidad amenazante de Clodio se realiza en primer lugar en la esfera de la vida privada y desde allí se proyecta a la esfera pública. El objetivo es enfrentar la imagen de Clodio con su concepto de *optimi vires*, explicitado el mismo año en *Pro Sestio*:

Quis ergo iste optimus quisque? Numero, si quaeris, innumerabiles, neque enim aliter stare possemus; sunt principes consili publici, sunt qui eorum sectam sequuntur, sunt maximorum ordinum homines, quibus patet curia, sunt municipales rusticique Romani, sunt negoti gerentes, sunt etiam libertini optimates. Numerus, ut dixi, huius generis late et varie diffusus est; sed genus universum, ut tollatur error, brevi circumscribi et definiri potest. Omnes optimates sunt qui neque nocentes sunt nec natura improbi nec furiosi nec malis domesticis impediti. esto igitur ut ii sint, quam tu 'nationem' appellasti, qui et integri sunt et sani et bene de rebus domesticis constituti. Horum qui voluntati, commodis, opinionibus in gubernanda re publica serviunt, defensores optimatium ipsique optimates gravissimi et clarissimi cives numerantur et principes civitatis. (Sest. 97)

¿Quiénes son entonces estos *optimates*²⁰? Por el número, si preguntas, innumerables, puesto que no podría-

19 Cfr. HOPKINS y BEARD (2005: 75 ss.). "Some Roman writers refer to standard gladiatorial fare as 'sagina', 'stuffing' - a characteristically snobbish disdain for humble food, and at the same time hinting unpleasantly at similarity of the fighters to dead animals" (*ibid.*, 76).

20 Respetamos el término en latín a modo de concepto. El mismo implica la idea de ser "el mejor de un conjunto".

mos permanecer de otro modo; los optimates son los líderes en los concilios públicos, son quienes siguen las premisas de estos, son los hombres de los más altos órdenes, ante quienes se abre la curia, son los romanos de los municipios y de los campos, son hombres de negocios, son incluso libertos. Su número, como dije, es extenso y variado; pero esta clase en su totalidad, para que cualquier error sea evitado, puede ser brevemente circumscripta y definida. Todos los optimates son aquellos que ni son perniciosos ni malvados de naturaleza, ni furiosos ni están impelidos por males domésticos. Resulta entonces que estos a los que tú apelaste “casta” son aquellos que son íntegros y sanos, y que están bien constituidos en sus asuntos domésticos. Los que, para gobernar a la república, sirven a la voluntad, intereses y opiniones de estos, son defensores de los optimates y al mismo tiempo ellos mismos son considerados como optimates.

Es necesario destacar cómo los apelativos relativos a Clodio serán opuestos a los que determinan qué es un *optimus vir*: “*neque nocentes, nec natura improbi nec furiosi... et integri, et sani et bene de rebus domesticis constituti*”. Se desprende que el *optimus vir* se define como tal por el ejercicio de la *continentia* en la vida privada, pues se espera que esta se proyecte luego a la vida pública. Es esta idea la que en el mismo discurso Cicerón resume con la figura del *otium cum dignitate* (*Ad. Fam.* 1. 9. 21).

a) Conducta sexual: el exceso en el plano de lo privado y el *stuprum*.

Cicerón en principio recurre al lugar común en la *tópica ad hominem* de afirmar que su adversario se viste y comporta como una mujer²¹. En el caso de Clodio, el argumento gana consistencia desde el momento en que efectivamente, según Cicerón, ingresó trasvestido a la ceremonia de Bona Dea.

P. Clodius a crocota, a mitra, a muliebribus soleis purpureisque fasceolis, a strophio, a psalterio, a flagitio, a stupro est factus repente popularis. (*Har.* 44)

Clodio por la túnica, por la mitra, por las femeniles sandalias y purpúreas cintas, por el corpiño, por el psalterio, por el escándalo, por el crimen, fue convertido en popular.

La imagen de la vestimenta femenina está estrechamente relacionada con la denuncia de practicar relaciones homosexuales:

qui post patris mortem primam illam aetatulam suam ad scurrarum locupletium libidines detulit (...) (*Har.* 42)

Este, después de la muerte de su padre, llevó aquella su primera juventud a los deseos de ricos bufones (...)

Como hemos afirmado, la imagen de lo femenino nuclea a todo aquello que puede ser penetrado por un *vir*. En ese sentido, la imagen de Clodio disfrazado de mujer, ingresando al rito de Bona Dea coloca simbólicamente a Clodio en el campo del *no-vir*. La importancia del correlato radi-

21 Cfr. LANGLANDS, R. (2006: 284).

ca en que, en el nivel de los contextos, la sexualidad se piensa en términos de una parte que ejerce el control sobre otra, la no *vir*, y sobre la que, en consecuencia, se ejerce un poder: la parte no *vir*, aquella que es penetrada, pierde el control sobre su cuerpo y, por extensión, sobre todas las demás áreas de su vida²².

En este sentido, el campo léxico con el que Cicerón refiere a Clodio da cuenta de esta posición antitética. Entre los términos utilizados, destaca en especial el término *stuprum*, el cual remite al exceso en la conducta sexual y al deshonor producto del desenfreno de los bajos instintos. En Cicerón en concreto, funciona como par antitético de *pudor* y de *pudicitias* (LANGLANDS 2006: 283), valores esperables del *optimus vir* que se define por ejercer el *otium cum dignitate*.

En el discurso que nos concierne, el uso de *stuprum* se utiliza por primera vez en el párrafo 4 para indicar el delito cometido al haber ingresado a la celebración de Bona Dea,

In Clodium vero non est hodie meum maius odium quam illo die fuit cum illum ambustum religiosissimis ignibus cognovi muliebri ornatu ex incesto stupro atque ex domo pontificis maximi emissum. (Har. 4)

Contra Clodio no es en verdad mi odio mayor que el que fue aquel día, cuando lo reconocí dañado por los más religiosos fuegos, vestido de mujer, echado de impuro crimen e incluso de la casa del pontífice máximo.

22 Cfr. LANGLANDS (2006: 120-121); EDWARDS (1998: 60); CRAIG (1999: 132).

En un mismo argumento, confluyen el hecho de haberse presentado *muliebri ornatu en domo pontificis maximi*, cometiéndose así *incestum stuprum*. El pasaje suele traducirse como “incestuoso adulterio”²³; nuestra lectura en cambio entiende que *stupro* refiere a la conducta inapropiada consistente en vestirse de mujer en tanto implica que él es el elemento pasivo en un encuentro sexual con otro, activo, que lo penetra (LANGLANDS 2006: 121)²⁴. *Incesto*, por otra parte, refiere a la idea de “contaminación”; *castus* implica aquello que se conforma según las reglas y los ritos (ERNOUT y MEILLIET 2001: 104), motivo por el cual el término, en esencia, debe ser pensado en el marco de la referencia a las prácticas religiosas. En el pasaje que nos concierne, el uso es pertinente en tanto se coordina asindéticamente el sintagma *incesto stupro* con *ex domo pontificis maxime* mediante la repetición de la estructura sintáctica, un locativo de origen encabezado por *ex*.

Mismo sentido de transgresión en el ejercicio del género se implica en el párrafo 44, ya citado. La secuencia *a strophio, a psalterio, a flagitio, a stupro* permite entender que el hecho de comportarse como una mujer es una violación a su integridad sexual: *a stupro* clausurando la secuencia funciona como valoración sobre los términos que lo preceden.

23 Cfr. BAÑOS BAÑOS (ed.) (1994: 218).

24 CRAIG (1999: 96) dice: “Roman writers often use the term *stuprum* to describe the offense consisting in the violation of the sexual integrity of freeborn Romans of either sex”.

El término *stuprum* vuelve a aparecer en el discurso en otras dos ocasiones, en las que acusa a Clodio de mantener relaciones incestuosas con su hermana.

Quo pulvinari? quod stupraras. (Har. 33)

¿Con qué lecho? El que habías mancillado.

(...) *quorum intemperantia expleta in domesticis est germanitatis stupris volutatus* (...). (Har. 42)

(...) satisfecha su incontinencia, se revolcó en su hogar, en el estupro de la fraternidad (...).

El término refiere en consecuencia en primer lugar al deshonor resultante de una práctica sexual que mancilla la dignidad del individuo en tanto representa una pérdida de control sobre sí mismo. Mantener relaciones incestuosas es visto como una consecuencia de la pérdida del control, propia del carácter “femenino”²⁵.

El tabú subyacente a la idea de sacrilegio en relación al rito de la Bona Dea es síntoma de esta concepción polar de las funciones sociales: quien penetra mantiene el control, sobre sí mismo y sobre todo lo que lo rodea; quien es penetrado, carece de este

control. Es por esto que las descripciones del rito de Bona Dea, si bien escasas y oscuras, giran en torno a la semántica de la inversión, lo que autores contemporáneos leen como una suerte de Saturnalia y que, en términos modernos, se puede pensar como una carnavalización, donde lo que se propone es la inversión simbólica del *statu quo*²⁶.

b) Identidad subversiva: el exceso en el plano público

Si Clodio participa de la lógica de la inversión, su conducta pública va a representar una amenaza para el orden público. Es por esto que sus acciones delictivas son tematizadas en el discurso en términos de exceso y de imprevisibilidad tendientes a la destrucción.

Clodio *violat*, ejerce *vis* sobre su entorno con el fin de provocar un daño en el campo de lo moral. El término etimológicamente está cargado de un sentido sexual de tipo masculino que se corresponde con el segundo accionar, *polluere*: “ensuciar o mancillar”, tanto en sentido físico como moral, y por extensión, “deshonrar o violar”. Ambos términos son pensados en el discurso como intercambiables si se considera el uso en 24:

25 “The apparent incoherence of accusations of effeminacy —the same people are accused of being both sexually passive and sexually insatiable— makes more sense if we look at effeminacy —‘being like a woman’— as a wholly negative term when applied to men. Whatever qualities were undesirable in a male member of the Roman elite were termed ‘feminine’” (EDWARDS 1998: 81).

Ac si volumus ea quae de quoque deo nobis tradita sunt recordari, hanc Matrem Magnam, cuius ludi violati, polluti, paene ad caedem et ad funus civitatis conversi sunt, hanc, inquam, accepimus agros et nemora cum quo-

26 Cfr. BAJTIN (1984 [1965]).

dam strepitu fremituque peragrare.
(Har. 24)

De este accionar se derivan los calificativos aplicado a Clodio. Cicerón comienza por definirlo como *sceleratus*, cometedor de un delito de tipo moral. El término implica la preexistencia de un carácter moral enviado que podría contener en sus orígenes un sentido religioso (ERNOUT y MEILLIET 2001: 601). Solo después de presentarlo como *sceleratus* usará de modo explícito la idea de corrupción con el apelativo de *impurus* (Har. 11) que a su vez funciona como preámbulo al análisis de la respuesta de los harúspices. La primera de estas sentencias señala: “*Ludos minus diligenter factos pollutosque*” (Har. 21), que a su vez Cicerón parafrasea como “*scelere polluti*”. La estrategia consiste en aplicar al accionar de Clodio el mismo conjunto léxico que utilizan los harúspices para señalar el delito cometido contra los dioses.

La idea de corrupción o suciedad, que se mantiene con el uso de *impurus* (Har. 11, 24, 33 y 46) habilita la imagen de Clodio como enfermedad, extensamente tratado en SCHNIEBS (2002), mediante el uso de *lues impura* (Har. 24)²⁷ y *pestis*, “*viperam illam venenatam ac pestiferam*” (Har. 50).

27 No descartamos que *lues* se utilice por primera y única vez en este discurso por motivos puramente estilísticos, dado que el sintagma que lo incluye está afectado por una aliteración de líquida para reforzar la relación entre la advertencia de los harúspices en relación a los juegos, *ludos*, y la participación de Clodio en ese episodio: “*ut eos ludos haec lues impura pollueret*” (24).

Los apelativos que utiliza en lo sucesivo cruzan la idea del delito moral con el crimen cometido en la esfera religiosa:

si illi sunt vestri quos tu impia mente conquiris, violatis oculis legis, contaminatis manibus attractas. (Har. 26)

Si son vuestros aquellos que tú con impía mente buscas, los lees con ojos impuros y los tocas con manos contaminadas.

Esto conduce al apelativo explícito utilizado por los harúspices: *deterioribus repulsisque* (Har. 56). Pocos párrafos antes, resume las acusaciones hechas y afirma:

Habent Etrusci libri certa nomina quae in id genus civium cadere possint: Deteriores, repvlsos, quod iam audietis, hos appellat quorum et mentes et res sunt perditae longeque a communi salute diiunctae. (Har. 53)

Los Libros Etruscos tienen ciertos nombres que pueden aplicarse a esta clase de ciudadanos: “perversos” y “excluidos”, términos que ya van a oír, designan a estos cuyas mentes e intereses se perdieron hace tiempo y están separados del bien común.

Deterior aparece utilizado como sinónimo de malo, injusto, improbo o perverso. Si bien no se registran apariciones de la base **ter-*, el sentido del prefijo *de-* permite deducir que etimológicamente se trata de un corrimiento o descentramiento (ERNOUT y MEILLIET 2001: 170). El párrafo 57 gira en torno a la denotación del

término en este contexto, y los párrafos siguientes, a desarrollar las afirmaciones de este.

El fragmento es relevante por dos motivos. Por un lado, como afirmamos, explicita la noción de *deterior* como la cualidad del que “da por tierra/ sepulta (el respeto por) los padres, los dioses inmortales y la patria”. Por otro, anticipa la noción de *res publica* que desarrollará poco más tarde en *De re publica*, en la que a partir de la cita de Ennio “*Moribus antiquis res estat Romana virisque*” desarrolla una definición de Estado como *res populi* (*Rep.* I. 39), al *populus* a su vez como lo propio de las *civitates* (*Rep.* VI. 13): “*concordia coetusque hominum iure sociati*” (*Rep.* VI. 39). Referiría, en suma, a lo opuesto al *bonus cives* que se caracteriza por ser *pius*, respetuoso de las “*moribus antiquis... virisque*”²⁸ y, en última instancia, la inversión absoluta del *civis*.

Los párrafos finales del discurso tienen por objetivo fijar el cruce de sentidos puesto en juego: la conducta en la vida privada determina si el individuo se mueve o no en el marco de la *continentia*²⁹, virtud esperada del *vir* que sostenga el máximo ideal estoico de la *ataraxia*; el exceso en la vida privada tiene un correlato directo en la vida pública, y tanto los libros sibílicos como la respuesta de los harúspices advierten sobre el peligro que individuos *furantes* representan. Es esta idea de exceso *a priori* la que

28 “*Moribus antiquis res stait Romana uirisque*”. Verso que toma de los *Anales* de Ennio y con el que abre el libro V de *De re publica*.

29 Cfr. LANGLANDS (2006: 283).

moviliza el catálogo de delitos en el párrafo 42.

El catálogo de contravenciones producto del exceso incluye tanto eventos de la *res privata* que implican fallas en las *mores*³⁰ como eventos de la *res publica*, entre ellos, haber establecido alianzas con Catilina, en concreto, haber aceptado dinero de Catilina³¹, lo que lo coloca en un lugar de *deterior* incluso más marcado, desde el momento en que en *In Catilina* 2. 25 definió a Catilina a su vez como *deterior*, articulando alrededor de este concepto los pares antitéticos que hemos analizado en *De haruspicum responso*.

ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia; hinc pudicitia, illinc stuprum; hinc fides, illinc fraudatio; hinc pietas, illinc scelus; hinc constantia, illinc furor; hinc honestas, illinc turpitude; hinc continentia, illinc libido; hinc denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignavia, temeritate, cum vitiis omnibus . . . in eius modi certamine ac proelio nonne, si hominum studia deficiant, di ipsi immortales cogant ab his praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari? (in Cat. 2. 25)

Pues de esta parte lucha el pudor, de aquella la petulancia; de esta la dignidad, de aquella la desvergüenza; de

30 “(...) *primam illam aetatulam suam ad scurrarum locupletium libidines detulit, quorum intemperantia expleta in domesticis est germanitatis stupris volutatus* (...)”. (*Har.* 42).

31 “(...) *a Catilina pecuniam accepit ut turpissime praevaricaretur*”. (*Har.* 42)

esta la lealtad, de aquella el fraude; de esta la piedad, de aquella el crimen; de esta la constancia, de aquella el furor; de esta la honestidad, de aquella la indecencia; de esta la continencia, de aquella el deseo; de esta finalmente la equidad, la temperancia, la fortaleza, la prudencia, todas las virtudes luchan contra la inequidad, la lujuria, la indolencia, la temeridad, contra todos los vicios (...) ¿Acaso en un certamen y en un combate de estas características, aunque fallara la dedicación de los hombres, los mismos dioses inmortales no determinarían que tales y tantos vicios fueran superados por las más distinguidas virtudes?

Conclusiones

En este trabajo, hemos intentado salvar la tensión entre la versión ciceroniana de las celebraciones de la Bona Dea y la evidencia documental que se mostraba inicialmente como contradictoria. Para ello, buscamos reconstruir la base conceptual sobre la que opera el argumento. En primer lugar, postulamos que el discurso diseña un blanco a partir de la figura de Clodio sobre el campo semántico de la extralimitación, y para demostrarlo, analizamos en el discurso el uso de los términos a este campo asociados. En segundo lugar, definimos los rasgos del conjunto *vir*, al cual Clodio sería ajeno como consecuencia de aquellos rasgos presentados como excéntricos en el primer paso de nuestra argumentación. Finalmente, se ha observado que la no pertenencia al conjunto de *vir* conlleva la no pertenencia a la clase política,

vista a la luz de los conceptos que el discurso ciceroniano presenta como determinantes para la definición de la *res publica*.

Como consecuencia de este desarrollo, entendemos que la importancia de la acusación supera el evento puntual de haber profanado la celebración del rito de Bona Dea, y por ese motivo la mención a este episodio se abandona tempranamente en el discurso y no vuelve a ser retomada. El objetivo del discurso, además de neutralizar a Clodio como adversario, es realizar un llamado de atención sobre la *optimatum discordiam disensionemque* (Har. 40), para lo cual diseña una definición de *optimas*, determinado por la *continentia*, aquello que define al *vir* y que garantiza los límites del conflicto para salvaguardo de la *res publica*. Es por esto que Cicerón incluye en el conjunto de los *boni cives* a los Gracos (Har. 41), quizás para escándalo del auditorio.

Recuperando la hipótesis de nuestro trabajo, las afirmaciones de Cicerón acerca de los modos en que se celebra el rito de Bona Dea obedecen más a la construcción del argumento que a la *performance* real en tanto utiliza ese escenario para representar simbólicamente la división tajante de espacios que organizan la sociedad en un conjunto polar. Para el auditorio de Cicerón, es más relevante la imagen de Clodio comportándose como mujer en un espacio de mujeres que la profanación de los ritos, especialmente si se tiene en cuenta que en la práctica, la separación de aguas en cuanto a quiénes rendían tributo a la

diosa no parece haber sido tan clara. Lo que sí es seguro, en consecuencia, es que Bona Dea representaba para el auditorio la inversión del *statu quo* en tanto habilitaba un espacio en el que los sujetos subalternos imponían las normas de funcionamiento del campo³². Si Clodio se desplaza a ese campo, y ajusta su conducta a esa lógica, necesariamente queda excluido del conjunto de los *boni cives*.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BAÑOS BAÑOS, J. M. (trad.) (1994). *M. Tulio Cicerón. Discursos IV*. Madrid: Gredos.
- BÉRANGER, J. y A. LABHARDT (ed.). (1944). *Marcus Tullius Cicero. In Catilinam orationes quatuor*. Turici: Orell Füssli.
- BRANDT, S. (ed.) (1897). *L. Caeli Firrniani Lactantii opera omnia. Pars 1, sectio I: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*. Viena.
- LEE, G. (ed.) (1975). *Tibullus. Elegies*. Liverpool: Francis Cairns The University.
- LENAGHAN, J. O. (ed.) (1969). *A Commentary on Cicero's Oration De Haruspicum Responso*. The Hague-Paris: Mouton.
- SHACKLETON-BAILEY, D. R. (ed.) (1977). *Cicero: Epistulae ad Familiares*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- WATTS, N. H. (ed.) (1955). *Cicero. The Speeches with an English Translation*.

Pro Archia Poeta, Post Reditum in Senatu, Post reditum ad Quirites, De domo sua, De haruspicum responsis, Pro Plancio. Cambridge (Mass.) - London: Harvard University Press.

ZETZEL, J. E. G. (ed.) (1995). *Cicero: De Re Publica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bibliografía citada

- ARNHOLD, M. (2015). "Male Worshippers and the cult of Bona Dea". En *Religion in the Roman Empire* 1/ 1; 51-70.
- AUSTIN, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- BAJTIN, M. (1984 [1965]). *Rabelais and His World*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BEARD, M. (2012). "Cicero's 'Response of the haruspices' and the Voice of the Gods". En *Journal of Roman Studies* 102; 20-39.
- BROUWER, H. H. J. (1989). *Bona Dea. The sources and a description of the cult*. Leiden: Brill.
- CORBEIL, A. (2015). *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- CRAIG, A. (1999). *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford: Oxford University Press; 99-100.
- EDWARDS, C. (1998). *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ERNOUT, A. y MEILLIET, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck (1932).
- HOPKINS, K. & M. BEARD (2005). *The Colosseum*. London: Profile Books.

32 Cfr. BAJTIN (1984 [1965]).

- LANGLANDS, R. (2006). *Sexual Morality in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH, E. (2001). "Gendering Clodius". En *The Classical World* 94/ 4; 335-339.
- MASTROCINQUE, A. (2014). *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. Stuttgart: Franz. Steiner Verlag.
- SCHNIEBS, A. (2002-2003). "El estado soy yo: *salus rei publicae* e identidad en Cicerón". En *Minerva* 16; 107-117.
- TORREGO SALCEDO, E. (2004). "XVII. La oración compleja. De la parataxis a la subordinación. La coordinación". En J. M. BAÑOS BAÑOS (coord.). *Sintaxis del latín clásico*. Madrid: Liceus; 495-522.

Recibido: 11-03-2017
Evaluated: 02-06-2017
Aceptado: 08-06-2017

